UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Pablo Enrique Abraham Zunino

Bergson: a metafísica da ação

São Paulo

2010

Pablo Enrique Abraham Zunino

Bergson: a metafísica da ação

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva.

São Paulo

2010

Para mis abuelos
Ana, Dante y Elías
in memoriam

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Franklin pela orientação paciente e por acreditar sempre em meu trabalho. Conjugação rigor conceitual e sensibilidade intuitiva em uma experiência filosófica impregnada de liberdade é um atributo que o *mestre* revela na clareza do seu pensamento e na palavra precisa, mas, sobretudo, na generosidade dos seus atos;

Aos *meus pais*, Mirta e Enrique, pelo apoio constante; aos meus irmãos, Adrián e Javier, e a toda minha família, especialmente, tia Fanny;

À Tati, minha mulher, por estar ao meu lado no sufoco e no sossego;

À Marina, meu maior tesouro;

A Gladys e Eli, Tagedes e Jean Daniel, Filó, amigos da *Maison* e do Crusp e a *todos os seres* que direta ou indiretamente colaboraram com a realização desta pesquisa;

A todos os professores que consolidaram a minha formação acadêmica, às secretárias do departamento, em especial, Maria Helena, Verônica, Geni e Luciana e ao Ruben.

Agradeço, sinceramente, a Renaud Barbaras por acompanhar meu *séjour* na *Sorbonne*; a Frédéric Worms pelo incentivo e a Marie Pedroso pela amizade e pelas inúmeras vezes que me auxiliou espontaneamente;

Às professoras Débora Morato Pinto e Silene Torres Marques, pelas observações críticas e pelos comentários enriquecedores proferidos por ocasião do exame de qualificação; ao professor Marcus Sacchini Ferraz, pelos diálogos e sugestões na etapa final.

O presente trabalho foi realizado com o apoio do
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil

Namu Honmon Gueshu Sanpô Goho-on Shatoku no On Tameni
Nam-myoho-rengue-kyo

*Hay hombres que de su cencia
Tienen la cabeza llena
Hay sabios de todas menas
Mas digo sin ser muy ducho
Es mejor que aprender mucho
El aprender cosas buenas*

Martin Fierro

Não há coisas, há apenas ações

Henri Bergson

A força do movimento está no silêncio

Mestre Pingüim

ÍNDICE

Resumo	8
Introdução	10
Capítulo I – Ação e duração	18
1.1 A suspeita de Hume	18
1.2 Intensidade, qualidade e sensação	29
As duas espécies de multiplicidade	37
1.3 A crítica às dicotomias	42
Dois sentidos da subjetividade	51
Capítulo II – A ação livre	56
2.1 O problema da liberdade	56
Livre arbítrio e determinismo	65
Causalidade dinâmica	69
2.2 O erro de Kant	73
2.3 A intuição como método	81
Crítica ao simbolismo	89
Ação criadora ou causalidade?	92
Capítulo III – A ação prática	98
3.1 Movimento e ação	102
A teoria das imagens e o papel do corpo	115
O segredo da matéria	122
O campo de ação	125
Diferenciação de funções	129
3.2 Memória, ação e representação	132
Reconhecimento e atenção	138
Linguagem e ação	144
Progresso e atualização	147
3.3 A psicologia da memória	152
As idéias gerais	164
Semelhança e contigüidade	167
Neurociência e patologia	172

Capítulo IV – Subjetividade e ação	177
4.1 Planos de consciência	177
Subjetividade temporal	179
O campo das imagens como intuição da presença	181
O campo virtual e a ontologia do passado	183
4.2 A vontade subjetiva	186
Vontade e ação	187
Influências da psicologia no pensamento de Bergson ...	188
A emoção criadora	191
4.3 Verdade e realidade: Bergson e William James	194
Elementos pragmatistas em Bergson	201
4.4 <i>Le tournant</i> Barbaras: Bergson e Merleau-Ponty	205
Temporalidade e fenomenologia	214
Capítulo V – A ação vital	232
5.1 Inteligência e mudança	232
O envelhecimento e a ação da duração	236
<i>La vie c'est la mort</i>	239
Ação e intuição	241
Finalismo e causalidade	244
Biologia e evolução	245
O princípio psicológico	248
O <i>elã vital</i> como ação	249
5.2 Movimento, escolha e criação	253
Plantas e animais	254
Cérebro, consciência e liberdade	255
A evolução dos animais	258
Instinto e inteligência	262
A crítica de Merleau-Ponty	263
Duas maneiras de agir: o dualismo prático	266
Uma diferença de ação	269
Especulação, fabricação e linguagem	271
Ciência e intuição	274
Filosofia e ação	280
5.3 A dialética do devir	283
A matéria e a metafísica da ação	287
Conclusão	292
Breve retrospectiva	292
Misticismo e intuição	294
Referências bibliográficas	302
Obras de Henri Bergson	
Estudos e comentários	

RESUMO

ZUNINO, P. E. A. *Bergson: a metafísica da ação*, 2010, 307 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Esta tese propõe uma leitura da obra de Bergson que procura evidenciar a centralidade da ação no pensamento do filósofo. Em primeiro lugar, examinamos o problema da liberdade, destacando o papel que o ato do espírito desempenha na concepção de consciência como um ser em duração capaz de realizar *ações livres*. Em seguida, nos instalamos na perspectiva do corpo, descrevendo suas funções psicológicas (percepção e memória) em vista da *ação prática* e não do conhecimento especulativo. Essa ênfase na dimensão humana da ação nos levou a considerar certas tensões entre o bergsonismo, a fenomenologia e o pragmatismo. Contudo, sugerimos que a intuição bergsoniana marca uma diferença essencial no que concerne ao alcance da *ação vital* e ao seu sentido metafísico de criação da realidade enquanto movimento.

Palavras-chave: ação; metafísica; Bergson; liberdade; corpo; movimento

ABSTRACT

ZUNINO, P. E. A. *Bergson: the metaphysics of action*, 2010, 307 f. Thesis (Doctorate) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

This thesis proposes a reading of Bergson's work that intends to make evident the centrality of action in the philosopher's thinking. At first, we examine the problem of freedom, highlighting the role that the act of spirit plays in the conception of consciousness as a being in duration capable of taking free actions. Next, we adopt the perspective of the body, in order to describe its psychological functions (perception and memory) in sight of the practical action and not of the speculative knowledge. This emphasis on human dimension of action led us to consider some tensions between bergsonism, phenomenology and pragmatism. Nevertheless, we suggest that bergsonian intuition marks an essential difference in what concerns the reach of vital action and its metaphysical sense of creation of reality as movement.

Keywords: action; metaphysics; Bergson; freedom; body; movement

RÉSUMÉ

ZUNINO, P. E. A. *Bergson: la métaphysique de l'action*, 2010, 307 f. Thèse (Doctorat) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Cette thèse propose une lecture de l'œuvre de Bergson qui cherche à mettre en évidence la centralité de l'action chez la pensée du philosophe. D'abord, nous examinons le problème de la liberté, en mettant en valeur le rôle que l'acte de l'esprit joue sur la conception de conscience comme un être en durée capable de réaliser des actions libres. Par la suite, nous adoptons la perspective du corps, en décrivant ses fonctions psychologiques (perception et mémoire) au regard de l'action pratique et pas de la connaissance spéculative. Cette emphase sur la dimension humaine de l'action nous emmène à considérer quelques tensions entre le bergsonisme, la phénoménologie et le pragmatisme. Cependant, nous suggérons que l'intuition bergsonienne marque une différence essentielle en ce qui concerne la portée de l'action vitale et de son sens métaphysique de création de la réalité comme mouvement.

Mots-clés : action; métaphysique; Bergson; liberté; corps; mouvement

RESUMEN

ZUNINO, P. E. A. *Bergson: la metafísica de la acción*, 2010, 307 f. Tesis (Doctorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Esta tesis propone una lectura de la obra de Bergson que pone en evidencia la centralidad de la acción en el pensamiento del filósofo. En primer lugar, examinamos el problema de la libertad, destacando el papel que cumple el acto del espíritu en la concepción de conciencia como un ser en duración capaz de realizar *acciones libres*. Enseguida, asumimos la perspectiva del cuerpo para describir sus funciones psicológicas (percepción y memoria), teniendo en cuenta la *acción práctica* y no el conocimiento especulativo. Este énfasis en la dimensión humana de la acción nos llevó a considerar ciertas tensiones entre el bergsonismo, la fenomenología y el pragmatismo. Sin embargo, sugerimos que la intuición bergsoniana marca una diferencia esencial en lo que concierne al alcance de la *acción vital* y a su sentido metafísico de creación de la realidad en cuanto movimiento.

Palabras clave: acción; metafísica; Bergson; libertad; cuerpo; movimiento

INTRODUÇÃO

O projeto que deu origem a esta pesquisa tinha por objetivo responder a seguinte questão: a ação tem que ter necessariamente um sujeito, isto é, uma pessoa que seja o agente da ação? Se pensarmos, por exemplo, na ação alvejante do hipoclorito de sódio, veremos efetivamente que é possível conceber uma ação sem nenhuma intervenção humana, visto que o “poder branqueador” é algo que se dá objetivamente entre o cloro e o algodão. Imediatamente, essa pergunta inicial se desdobrou em uma hipótese: se a ação não supõe um sujeito, então, ela deve ter ao menos uma causa. Nesse caso, porém, a causa da ação deverá ser outra ação que, por sua vez, deverá ter uma causa e, assim, estaríamos procurando uma passagem ao limite através de uma regressão infinita. Abandonamos essa hipótese antes mesmo de dar o primeiro passo, o que nos devolveu à primeira questão na forma de síntese: a causa da ação deve ser, portanto, o sujeito da ação, seja este um homem, seja um processo inerente que se opera entre os próprios objetos.

Essa tese já delimitava o nosso objeto de estudo, na medida em que para avaliar até que ponto ela era condizente com a filosofia de Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889)¹ tinha todos os elementos que precisávamos: uma crítica da lei de causa e efeito que introduzia o conceito de “duração” como carro-chefe do pensamento do autor, culminando na exaltação da liberdade humana enquanto ação – ou melhor, criação – do sujeito. Estava ali traçado o nosso plano de trabalho, que consistia em articular a relação entre ação e duração a partir da caracterização bergsoniana do ato livre, procurando destacar a concepção psicológica da causalidade (criação) como uma contribuição original do filósofo no âmbito dos estudos sobre a subjetividade. Dividimos essa tarefa em duas partes que correspondem, respectivamente, ao capítulo introdutório (*ação e duração*) e ao segundo capítulo, que dedicamos à *ação livre*.

A essa altura, percebemos que o recorte da pesquisa não se limitava ao problema da liberdade, visto que ali havia um consenso geral entre os comentadores de Bergson. Esse era, na verdade, o nosso ponto de partida. O verdadeiro recorte focalizava um núcleo – o conceito de “ação” – a partir do qual se difundiam diversas ações como camadas concretas desse núcleo ideal que designamos com o nome

¹ BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959. Doravante *Ensaio*, citado como DI.

geral de ação. Isso exigia, evidentemente, um desenvolvimento teórico que permeasse, pelo menos, as duas primeiras obras de Bergson: o *Ensaio* e *Matéria e memória* (1896).² A justificativa dessa (primeira) ampliação se encontra na própria necessidade que o ato livre tem de se exteriorizar. Nessa passagem (do interior ao exterior) o risco de ceder às exigências utilitárias da ação instaura uma nova modalidade – *a ação prática* – à qual consagramos o nosso terceiro capítulo. Além disso, a contraposição (ou a solidariedade) entre *ação livre* e *ação prática* tem conseqüências profundas em relação ao problema da subjetividade, que nos levaram a considerar a vontade humana como impulsão da ação, lançando-nos assim no quarto capítulo, intitulado “*subjetividade e ação*”.

Na parte final desse capítulo, decidimos avaliar os resultados parciais da nossa pesquisa, confrontando a perspectiva bergsoniana da ação e da temporalidade com outras duas vertentes da filosofia contemporânea (pragmatismo e fenomenologia), o que se traduz em uma segunda ampliação. Com efeito, as afinidades intelectuais entre Bergson e William James, de um lado, e as críticas de Merleau-Ponty, de outro, iluminaram um aspecto da ação que até então permanecera apenas no horizonte: *a ação vital*. A relação entre vida e ação desponta com toda a sua força em nosso quinto capítulo, onde acompanhamos a análise bergsoniana do processo evolutivo, marcando a cada passo os progressos da “intuição” n’*A evolução criadora* (1907).³ Não é um exagero dizer que as três primeiras obras de Bergson representam uma novidade em termos de filosofia para a época em que foram publicadas. Além disso, o autor se exprimia em uma linguagem de rara beleza, motivo pelo qual lhe foi outorgado, em 1927, o prêmio Nobel de literatura. É assim que chegamos ao ponto onde se cruza a psicologia com a metafísica de Bergson. O estudo da ação, com efeito, nos mostrará que a duração psicológica, a teoria pragmática do conhecimento, o método de intuição e a ontologia do *elã vital* confluem na direção da espiritualidade, na medida em que se põe em relevo a experiência mística. Na conclusão desta tese – *misticismo e intuição* – nos esforçamos para compreender alguns aspectos dessa intuição.

Entretanto, essa aventura filosófica nos ensinou muito mais do que o projeto prometia. Em primeiro lugar, porque ainda que se trate de um trabalho

² BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Doravante citado como MM.

³ BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Doravante citado como EC.

essencialmente historiográfico ou bibliográfico, a atualidade do pensamento de um filósofo é algo que contagia qualquer ser humano, contanto que ele se disponha a pensar. Duas coisas merecem a nossa atenção aqui: a atualidade do tema, independentemente do filósofo, pode medir-se pelo que representa hoje em nossa sociedade (sobretudo nos mais jovens) tomar uma decisão. A ligação profunda da ação com a própria vontade do sujeito – a ação livre – é completamente anulada por uma decisão com base em padrões de consumo (um carro grande, uma casa grande, uma mulher grande, etc.) que correspondem ao que Bergson chama de “eu superficial”. O filósofo nos ensina a ter certa flexibilidade e a tomar contato com os nossos próprios desejos, porque os conhecimentos e os “valores” que predominam hoje com certeza vão mudar.

Por outro lado, a importância do filósofo é notável independentemente do tema da ação. A qualidade da produção acadêmica (teses e dissertações) e o aumento de trabalhos (livros e artigos) sobre Bergson publicados recentemente no Brasil atestam a atualidade do pensamento do nosso filósofo. Ousamos dizer que há toda uma tradição de filosofia brasileira que é, em sua origem, bergsoniana.⁴ O falecimento de Bento Prado Jr. há pouco mais de três anos, nos deixou uma herança preciosa. Seu livro⁵, traduzido para o francês por Renaud Barbaras⁶, não só reviveu o interesse por Bergson na França, senão que criou aqui uma linhagem de professores e pesquisadores que tem como eixo central dos seus trabalhos o pensamento de Bergson. Na França, filósofos como Deleuze⁷ e Merleau-Ponty⁸ já faziam da obra de Bergson a matéria de suas próprias meditações, motivo pelo qual os tomamos como uma referência primordial, junto aos dois intérpretes acima mencionados.

Mas o quadro teórico desta pesquisa incorpora muitas outras contribuições, que podemos agrupar em três níveis – em princípio, cronológicos: no primeiro, os comentadores clássicos de Bergson (Thibaudet, Delhomme, Jankélévitch, Gouhier,

⁴ Ou, ao menos, uma “tradição brasileira de estudos bergsonianos” (PINTO, D. “Crítica do negativo e virada ontológica em Bergson: a filosofia como pensamento em duração”. _____.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009, p.248, n.8.

⁵ PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

⁶ Além dessa tradução, Barbaras publicou vários livros sobre fenomenologia. Destacamos: BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience*. Paris: Vrin, 1998, porquanto no segundo capítulo dessa obra, o autor estabelece um contraponto interessante entre Bergson e Merleau-Ponty que nos inspirou a seguir essa trilha.

⁷ DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

⁸ Em algumas de suas obras, Merleau-Ponty faz alusões diretas e indiretas a Bergson. As referências correspondentes serão dadas ao longo da tese.

Trotingnon e outros) que publicaram suas obras entre 1926 e 1968; uma segunda camada é composta pelos “novos” bergsonianos (Worms, François, Fujita, Maniglier, Riquier, Montebello e Lapoujade, entre outros) – segundo a expressão de quem já os conhece há algum tempo (Débora Morato Pinto e Silene Torres Marques). Dessa integração entre brasileiros e franceses surge um terceiro nível (e qualquer semelhança com o “terceiro mundo” é mera coincidência). No departamento de ultramar, Franklin Leopoldo e Silva, com um livro sobre Bergson⁹ e, pelo menos, duas gerações de orientandos (uma de professores, que atuam há mais de 10 anos nas universidades federais e estaduais do país, e outra saindo recentemente desta faculdade), pode ser considerado um dos pesquisadores mais importantes sobre Bergson no Brasil.

É inegável que tudo isso é bastante significativo para o momento atual, mas ninguém se convencerá de que era algo desconhecido quando elaboramos o projeto. Evidentemente, não. Todavia, o que é surpreendente – e aí radica uma diferença entre os estudos franceses e brasileiros – é que há pouquíssimos trabalhos no Brasil sobre *As duas fontes da moral e da religião* (1932)¹⁰, última obra de Bergson. Talvez por desinteresse ou até mesmo em virtude de certo “preconceito religioso” dos pesquisadores brasileiros ou, ainda, por outros motivos que nos escapam neste momento, essa carência justifica a terceira ampliação do escopo deste trabalho. É por isso que a nossa *conclusão* não é apenas uma retomada geral dos temas abordados no corpo da tese, senão que nos encaminha para o reconhecimento de uma religiosidade mística, uma experiência que não pode ser separada da filosofia, mas integrada a esta, se quisermos que o homem (e de modo geral a humanidade) possa elevar-se um patamar acima de si mesmo, de acordo com a concepção temporal e movente do real que Bergson nos propõe:

A verdade é que uma existência só pode ser dada numa experiência. Essa experiência será chamada visão ou contato, percepção exterior em geral, caso se trate de um objeto material; assumirá o nome de intuição quando versar sobre o espírito. Até onde vai a intuição? Apenas ela poderá dizê-lo. Ela retoma um fio: cabe a ela ver se esse fio sobe até o céu ou se detém a alguma distância da terra. No primeiro caso, a experiência metafísica ligar-se-á dos grandes místicos: acreditamos constatar, de nossa parte, que a verdade está desse lado. No segundo, essas duas experiências permanecerão isoladas uma de outra, sem por

⁹ LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

¹⁰ BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. Doravante *As duas fontes*, citado como DF.

isso se repugnarem mutuamente. De qualquer forma, a filosofia nos terá elevado acima da condição humana (BERGSON, 2006, p.53).¹¹

Uma última palavra merece ser dita em relação àquilo que não estava no projeto inicial e que a própria pesquisa nos ensinou. Talvez aqui nos separemos de Bergson, porque quando a tese estava quase pronta, ela começou a ganhar, por assim dizer, vida própria. Nós (e talvez agora não seja nem mesmo correto escrever em terceira pessoa, porque o que tenho a dizer, seguramente, não é nenhuma novidade para o meu orientador), portanto, “eu” não sabia o que era escrever uma tese, não tinha “a menor idéia” (como diz Bergson para definir o verdadeiro sentido do ato livre). Li tudo o que passou pela minha frente em relação ao tema e ao filósofo em questão, tanto no Brasil quanto na França. Procurei um caminho, me perdi, assisti aulas, participei de congressos, viajei, conheci, enfim, vivi a tese. Mas isso não era suficiente, pois faltava escrevê-la! Um professor deu o tiro de largada: “a pesquisa não acaba, o que acaba é o prazo”. Quatro anos submerso nas fluentes águas bergsonianas, organizando o material recolhido nas bibliotecas (USP, *Sorbonne*, CIUP e BnF) e pensando durante horas a fio como escrever minhas próprias notas. Mas o importante é que um método foi inventado. Outros podem ter inventado esse mesmo método, no entanto, a singularidade da pesquisa elimina de saída qualquer pretensão de encontrar uma identidade metodológica.

Esse método não é propriamente um método filosófico (nunca tive essa pretensão), mas aquilo que estrutura minha tese e unifica internamente todos os temas estudados.¹² Ao ler uma versão preliminar do meu texto, percebi que não tinha conseguido encadear os capítulos como pontos em uma linha; à medida que introduzia novos tópicos, era obrigado a repetir-me. As questões que eu tinha abordado no início do texto, reapareciam no meio e eu sabia que voltaria a repeti-las no final. Por outro lado, todavia, era impossível descartar aquilo que se repetia, já que, ao examinar rigorosamente as passagens ditas repetidas, compreendi que não havia ali repetição alguma. Tudo se passava como se essas passagens conservassem uma questão geral, apesar das diferentes ênfases que se podiam desprender delas ou como se fossem indiferentes à perspectiva analítica adotada.

¹¹ BERGSON, H. *O pensamento e o movente* (1934). São Paulo: Martins Fontes, 2006. Doravante citado como PM.

¹² Cabe lembrar contudo que, segundo Bergson, nunca escolhemos um problema filosófico, “nós o encontramos. Ele nos barra a vida e, desde então, é preciso afastar o obstáculo ou deixar de filosofar”. Nesse sentido, até o método que ele mesmo propõe “exige que o filósofo esteja pronto, seja qual for a sua idade, a reinstituir-se como estudante” (PM, p.75-76).

Essa “descoberta” me fez pensar no *método espiral*: aquele que retoma os temas sem descontinuar-se, sem rupturas, ainda que aceite de bom grado a inclusão de novos “elementos”. Mais do que uma espiral¹³, a imagem que me sugeriu essa primeira leitura é a imagem de uma galáxia como a nossa.¹⁴ Talvez seja melhor parar por aqui e voltar a falar em terceira pessoa, visto que, sozinho, vou “até as estrelas” – como diz Bergson – e isso não é precisamente o que eu queria mostrar. O que percebi, no final das contas, é que o *tempo lógico* da tese é como uma espiral e que ter uma idéia não é aplicar um conhecimento prévio a algo que já se sabe, senão aprender o desconhecido, criando métodos para que isso se torne real e não seja apenas possível. O desconforto, a ansiedade e até uma certa agonia que vivemos durante esse processo criativo são a prova real de que a nova idéia, na verdade, não está separada de nós, mas é um sinal da nossa própria transformação. O que aqui apresento é, portanto, uma expressão dessa metamorfose interior.

O tema geral da tese, que ocuparia o centro escuro da espiral, é a ação e a pergunta pelo sujeito (subjetividade) ou pela causa (objetividade) da ação. A primeira elipse é a ação livre, que parte da liberdade da consciência como um fato. Ao dar a volta, essa elipse amplia o raio da sua curva, dando lugar à ação prática, na qual se focaliza o corpo próprio como centro da ação. Esse primeiro movimento é interpretado como uma *dialética da ação*¹⁵, graças à qual Bergson dissolve as oposições psicologizantes (interior – exterior) e categoriais (sujeito – objeto), explicitando uma boa ambigüidade, que é a *dialética da atividade e da passividade*.¹⁶ Um segundo “braço” – a ação prática – sai do núcleo escuro desta galáxia, estendendo-se da psicologia à teoria do conhecimento. Com ele, Bergson supera as oposições epistemológicas e metafísicas levantadas pelo dualismo cartesiano (corpo – alma), que ocasionaram a interminável disputa entre realistas e idealistas em torno da primazia da matéria ou do espírito. A esse braço corresponde uma *lógica da ação*, isto é, a lógica que pensa na ação antes que na especulação (conhecimento desinteressado do real).¹⁷ A terceira curva (que envolve as duas primeiras) é a ação

¹³ Na matemática, espiral é uma curva que gira em torno de um ponto central, afastando-se ou aproximando-se deste ponto, dependendo do sentido em que se percorre a curva.

¹⁴ As galáxias espirais são assim denominadas devido à sua morfologia. Quando vistas de “cima” apresentam uma clara estrutura em espiral em volta de um núcleo.

¹⁵ “Há uma dialética da ação, é somente da ação que há uma dialética; diferentemente dos *agora*, os *aqui* são relativos aos movimentos e às situações do corpo” (DELHOMME, J. *Vie et conscience de la vie: essai sur Bergson*. Paris: PUF, 1954, p.188).

¹⁶ cf. WORMS. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004a, p.61.

¹⁷ “O obstáculo à compreensão da vida como união da alma e do corpo deve ser procurado na própria vida. Na *lógica da ação*, que penetra até o fundo pragmático das coisas, a vida se faz

vital. Ao misturar suas diversas *linhas de fatos*¹⁸ às outras curvas, ela transforma a espiral (que era uma linha contínua envolvendo-se a si mesma) em uma galáxia que supõe um aglomerado de pontos brilhantes e de curvas sobrepostas. Essa é, a meu ver, a imagem da *metafísica da ação* que Bergson compara a uma explosão de fogos de artifício e que nos obriga a pensar as interseções dessas linhas de fatos como *planos ontológicos* da natureza (consciência, corpo e vida), os quais são interpretados nesta tese a partir da ação (ação livre, ação prática e ação vital). As estrelas que observamos no céu são o passado; fogos que se movem em diferentes ritmos de duração e que estão, no mínimo, a quatro anos luz de distância da Terra (o Sol é a estrela mais próxima de nós, mas a imagem que vemos dele é o que ocorreu há aproximadamente oito minutos). Todos esses astros, assim como o nosso próprio planeta (incluindo-se a vida que se desenvolveu nele), são produto de uma explosão natural que ainda dura. A *ontologia do movimento* é a história dessa duração contada por Bergson.¹⁹ A vida é como o fluxo da nossa consciência, mas a ação não é somente atividade, pois uma das direções da evolução é a vida vegetal – caracterizada pela passividade antes do que pelo dinamismo. A vida vegetal pode criar, mas não age do mesmo modo que a vida animal, na qual se acentua o movimento corporal, nem como a vida humana, que prolonga essa motricidade em ação, valendo-se da inteligência.

Um dos propósitos centrais do pensamento bergsoniano é elaborar uma filosofia da evolução que amplie a teoria científica em dois aspectos: a compreensão do princípio do movimento evolutivo e a compreensão de seu sentido geral, para além das formas constatadas na etapa atual da evolução. Para isso é necessário pensar, em todo seu alcance, a ação, pois é nela que encontraremos o dinamismo do processo, para além e para além do que a objetividade teórica pode apreender. Neste sentido, a temporalidade inerente à transformação da vida, isto é, uma ontologia da duração, aparece como tarefa principal de uma filosofia que deseje escapar da tradição – da linearidade e da análise das *coisas*, e atingir o movimento

obstáculo a si mesma: entre apreender-se e apreender o objeto, ela teve que escolher” (PHILONENKO. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: CERF, 1994, p.206).

¹⁸ “O fato mesmo de sermos *conscientes, viventes e corporais* traça um plano de obrigação absoluta para a reflexão filosófica que não pode progredir a não ser que siga essas linhas de fatos incontornáveis” (MONTEBELLO, P. “Différences de la nature et différences de nature” – VIEILLARD-BARON, J.-L. (Coord.). *Bergson: la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004, p.141).

¹⁹ “A vida não é um conceito, mas algo individual, porque é sempre o mesmo ser vivo que se subdivide desde a primeira aparição da vida em nosso planeta” (BERGSON. *Correspondances*, p.384-385; cf. VIEILLARD-BARON, J.-L. *Bergson, la vie et l'action*. Paris: Félin, 2007, p.95).

de formação da realidade. Ao mesmo tempo, uma metafísica da liberdade aparece como o modo de pensar o fluxo indeterminado de diferenciação, produtor da realidade, e a relação entre matéria e espírito. As conexões entre inteligência e vida também derivam do processo evolutivo e nos permitem compreender os parâmetros de representação que constituem o quadro pragmático de nossa inserção na realidade. A função da inteligência, quando bem compreendida quanto à sua origem e finalidade, prepara o entendimento das possibilidades de sua superação, quaisquer que sejam os resultados da intuição como alternativa metódica da reflexão analítica. Isso torna plausível a hipótese de uma unidade na origem do movimento vital, em que inteligência e instinto estariam amalgamados, antes de se dividirem em duas vertentes muito diversas no que concerne à adaptação do ser vivo. Esta unidade nos encaminha para o *elã vital* como princípio de movimento que atravessa toda a história da vida e aponta para a infinitude do devir criador, e mesmo para o seu caráter divino – ainda que para muitos, tudo isso não passe de um sonho! Contudo, encorajamos o leitor que se manteve acordado até o fim desta breve apresentação, a completar todo o percurso durante os próximos capítulos.

CAPITULO I

Ação e duração

A suspeita de Hume

Que David Hume tenha acordado Immanuel Kant do seu sono dogmático não é nenhuma novidade, mas que o empirista inglês tenha vislumbrado algumas “intuições bergsonianas” parece bastante curioso.²⁰ Pois, um dos maiores alvos de Bergson é o *associacionismo*, ao qual a teoria humeana do conhecimento fornece-lhe os fundamentos.²¹ Logo na *seção 2* da sua *Investigação*²², Hume detecta um “fenômeno contraditório” com a sua teoria da correspondência entre impressão sensível e idéia: trata-se da “gradação contínua de tons”. Podemos imaginar uma tonalidade de azul que está entre outras duas, das quais temos a impressão sensível. Nos aproximariamos dessa tonalidade de azul, mesmo sem ter dela a impressão correspondente, usando expressões como: “é um azul um pouco mais escuro”, ou então, “é um azul mais claro que esse e menos do que aquele”. Esse fenômeno foi, para Hume, apenas uma exceção à regra. Mas, como veremos, esse será o ponto de partida de Bergson, uma vez que introduz as noções de intensidade, de qualidade e de grau com as quais o filósofo francês poderá pensar a diferença qualitativa e a multiplicidade de fusão que dão impulso à sua própria filosofia da duração.

Na *seção 3*, Hume expõe a *teoria da associação de idéias*, isto é, os princípios de conexão entre idéias. São eles: semelhança, contigüidade e causalidade, três temas que ocuparão um lugar importante no desenvolvimento desta tese. Veremos que a questão da semelhança é fundamental para a compreensão do fenômeno do

²⁰ Esse é um típico enunciado anti-bergsoniano que pode deixar o leitor em estado de choque, pois todo processo de criação ou de invenção supõe, na verdade, uma imprevisibilidade que interdita a previsão. Por isso, usamos o verbo “vislumbrar” (do latim *vix luminare*, iluminar mal) para indicar que Hume viu algumas coisas que não desenvolveu e que, como veremos, permitem iluminar bem a posição de Bergson. Todavia, isso não é algo que salte aos olhos de um leitor humeano, nem mesmo de um bergsoniano; pelo contrário, é preciso ler nas entrelinhas dos textos, nos poros onde a escrita respira e tentar captar assim essas idéias que são, para nós, como “lufadas” de ar fresco.

²¹ “Bergson critica a hipótese da justaposição de fatos de consciência com exterioridade recíproca que [compõem] uma ordem reversível – hipótese defendida pelos adeptos da escola inglesa, não por acaso pais do determinismo” (CAPPELLO, M. “Liberdade e necessidade em Bergson: dois sentidos do eu?”, p.117. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.) – *op. cit.* É verdade que Hume seria aqui mais um avô do que um pai, visto que Bergson (e provavelmente Cappello) se refere aos psicólogos associacionistas do século XIX: Taine e Stuart Mill, entre outros, “filósofos que não se puderam resignar a serem simplesmente psicólogos em psicologia [...]. Psicólogos pelo método que aplicam, permaneceram metafísicos pelo objeto que se propõem” (PM, p.200).

²² HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (trad. J. Marques). São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

reconhecimento; a contigüidade denota um caráter de justaposição espacial que é criticado por Bergson; e a relação de causa e efeito se funda em uma transposição dos hábitos contraídos na ação para a esfera especulativa. Entretanto, há um quarto princípio de associação, que não é um elemento primordial da teoria, tanto que Hume só se refere a ele em uma nota. Ele o chama de “contraste ou oposição” e o define como uma mistura de causação e semelhança; rápida transição entre duas emoções contrárias, em que um objeto destrói o outro, causando a sua aniquilação, o que implica em sua existência anterior. Nessa nota, indiretamente, Hume está colocando o problema da sucessão temporal. A questão é saber se essa rápida transição entre estados de consciência – para falar em termos bergsonianos – implica uma destruição ou se não haveria, antes, uma interpenetração. Assim sendo, mais do que em uma existência anterior ou pré-formação de sentimentos isolados, devemos pensar no processo de amadurecimento do eu como uma criação no tempo. Além disso, a idéia de contraste introduz o problema da oscilação entre pólos contrários que levará Bergson a desenvolver o *método das diferenças*: diferenças de grau, quando pensamos na transição progressiva ou na intensidade; diferenças de natureza, quando se trata de qualidades ou funções diferentes.

Muito mais se poderia explorar nesse texto de Hume²³, mas isso nós afastaria do nosso objetivo, que é examinar o primeiro livro de Bergson – *Ensaio*, destacando a relevância da ação humana para a compreensão de noções antagônicas como as de “destino” e “liberdade”. Ora justificando os nossos atos através de um princípio de pré-determinação (lei de causalidade), ora na forma de ações livres, essas duas noções se contrapõem uma à outra e – o que aqui nos interessa – deixam de lado a essência da liberdade, prendendo-se à explicação teórica. Um bom começo seria pensar a liberdade como uma experiência e não como uma coisa. A liberdade bergsoniana é uma liberação progressiva, incompatível com o determinismo e com a causalidade, na medida em que admite passagens graduais entre essas doutrinas e o *fato da liberdade*. Determinismo e causalidade não são estruturas irrecusáveis do

²³ O próprio Deleuze parece interpretar o bergsonismo à luz de Hume como um “empirismo superior” ou talvez como um “empirismo transcendental”: “Na desarticulação do real que operam [as linhas de fatos] segundo as diferenças de natureza, elas já constituem um *empirismo superior*, apto para colocar os problemas e para ultrapassar a experiência em direção às condições concretas [...]. A intuição apresenta-se como um método da diferença ou da divisão: dividir um misto em duas tendências. Esse método [...] é mais do que uma descrição da experiência e menos (aparentemente) do que uma *análise transcendental*” [...]. A semelhança vai ainda mais longe entre Hume e Bergson [...]. O projeto que se encontra em Bergson [...] não é absolutamente novo [...], uma vez que ele define uma concepção geral de filosofia e sob vários aspectos participa do *empirismo inglês*” (DELEUZE, 1999, p.21, 100, 115, 138-139 – grifo nosso).

real, senão ordenanças da ação transpostas para a especulação. Bergson pensa que uma filosofia mais intuitiva poderia desfazer-se dessa transposição ilegítima, por isso, introduz os *dados imediatos da consciência*: antes de pensá-los, já os estamos vivendo. Desse modo, o filósofo se instala no terreno da psicologia descritiva para comunicar aquilo que se passa nas vivências, que pertence ao âmbito do fazer-se e não ao do já feito.

Há duas maneiras de pensar a liberdade: primeiramente, como uma questão moral cuja explicação examina os nossos juízos, procurando estabelecer alguma relação de necessidade entre eles e a nossa ação. Nesse caso, a determinação causal da ação poderá ser *teleológica* (ênfase na causa final – finalismo) ou *mecanicista*, quando se articula a relação entre os motivos e a ação com base no princípio de associação de idéias. A outra maneira é a que nos propõe Bergson e consiste em compreender a liberdade empírica através da ação contingente. Trabalhar, por exemplo, é uma escolha ou uma obrigação? Uma vez feita essa pergunta, a liberdade passa a ser entendida como uma alternativa entre possíveis ou como coerção. Ora, em que sentido podemos afirmar que a perspectiva de Bergson traz uma solução original para o problema da liberdade?

No contexto moral, a ação humana pode ser julgada, portanto, a liberdade acarreta uma responsabilidade moral em vista da imputabilidade do ato praticado: atos voluntários são imputáveis, na medida em que são realizados “por querer”; atos involuntários não, porque são realizados “sem querer”. Quando o sujeito é ele próprio a origem causal dos seus movimentos, não pode alegar-se coerção externa. Imaginemos um caso de envenenamento para medir as conseqüências dessa formulação do problema da liberdade. Um sujeito bebe um cálice de vinho, ignorando que alguém colocou veneno nele. O ato de envenenar-se será, então, contingente, pois, para ser imputado, o agente deve conhecer as circunstâncias relevantes. Ainda que vaga, começa a delinear-se aqui a idéia de uma certa *unidade de ação*, oposta à permissão de que os nossos pensamentos corram à solta, visto que o homem raramente age, fala ou pensa sem um propósito e, por menos apropriados que sejam os meios que escolhe para atingir seus fins, nunca perde de vista um objetivo. Nessa acepção, a produção sem um desígnio seria atribuída ao louco e a *intenção* de praticar o ato é essencial no homem. Também no caso dos animais existe algo a perseguir ou do que se deve fugir, porém, não depende deles fazer o que fazem ou deixam de fazer, uma vez que são acometidos *passivamente* por seus desejos. O

homem, ao contrário, pode deliberar, por isso, as ações voluntárias são contingentes e ele é por elas responsável.

Em outro contexto, a liberdade humana é confrontada com o *destino*. Na tragédia grega, por exemplo, os deuses fazem do herói uma espécie de “marionete livre”, manipulando as circunstâncias da ação. Não se trata aqui de um destino causal, mas de um destino trágico, já que o protagonista é vítima do destino que os deuses lhe causaram. Haveria uma simultaneidade entre a ação livre e outra ação desconhecida que leva o herói a cometer parricídio, incesto e outros crimes semelhantes. O plano dos deuses respeita inteiramente a autonomia da ação humana, fazendo com que o sujeito execute um plano que não foi por ele mesmo planejado, embora possa escolher livremente suas ações. Poderia se pensar que existe uma causa originária da qual derivam necessariamente todas as volições, sem deixar lugar para a contingência em parte alguma do universo. Nenhuma indeterminação, nenhuma liberdade, pois a nossa ação sofre, ao mesmo tempo, uma atuação. O que é interessante nessa confrontação? Deixando de lado o plano dos deuses, essa *simultaneidade da ação* nos permitiria compreender a coexistência da ação livre com a ação prática e pensar nelas, não como em dois opostos (a liberdade de escolha absoluta, de um lado; a coerção ou o determinismo inflexível, de outro), senão como em duas *tendências* que nunca se realizam completamente. Estaríamos sempre na transição que vai de um a outro extremo, ora mais perto da ação livre, ora mais perto da ação prática. O que Bergson vai mostrar é que não se pode reduzir uma à outra nem explicar uma pela outra.²⁴

A investigação em torno da ação se desdobra, necessariamente, em uma descrição dos diferentes tipos de ação. É provável que este trabalho não consiga esgotar a lista, mas ao deter-se em três modalidades (ação livre, ação prática e ação vital) e proporcionar-nos uma visão de conjunto, poderá oferecer uma idéia mais nítida do papel que este termo desempenha na obra de Bergson. O filósofo não dedicou nenhum livro ao conceito de *ação*²⁵, mas aborda essa noção, de uma

²⁴ Essa parece ser a conclusão de Cappello ao apontar que liberdade e determinismo não são “auto-excludentes”, senão duas *tendências* originais que não podem ser superadas pela exclusão de uma ou de outra. A autora enfatiza a questão do *trânsito* entre essas duas tendências: “entre o constante fazer-se e deixar-se fazer”, sugerindo que na *moral bergsoniana* podem conviver um determinismo que não exclui a possibilidade da liberdade, e uma liberdade que não afasta o perigo do determinismo (cf. CAPPELLO, M. *op. cit.*, p. 130).

²⁵ Como fez, em 1893, Maurice Blondel partindo da seguinte constatação: “Na minha vida, a ação é fato, o mais geral e constante de todos. [...] É preciso transportar para a ação o centro da filosofia, já que lá se encontra também o centro da vida” (p.XXIII). O que para Bergson corresponde à mudança, à duração pura e, no final das contas, será definido como *elã vital*; para

maneira ou de outra, em todos os seus livros. Tentaremos, na medida do possível, isolar e reunir as principais questões relativas ao problema da ação, avaliando a coerência e a atualidade do tema, a fim de reconstituir um estudo fiel ao pensamento do autor que nos permita mostrar de que maneira a perspectiva bergsoniana ilumina alguns problemas filosóficos. Com esse intuito, nos esforçamos para situar os textos de Bergson em um mundo filosófico no qual o leitor encontrará também outros autores e comentadores, evidenciando, para além do interesse propriamente histórico da pesquisa, algumas contribuições que orientam a argumentação bergsoniana e consolidam a unidade da experiência filosófica.

O problema da ação surge como um problema de política quando o filósofo grego começa a pensar suas ações em relação à cidade (*polis*). Para os modernos, esse problema assume um caráter moral ao considerar o “homem interior” e sua ação sobre ele mesmo. Dos três ramos frutíferos da “árvore cartesiana”: mecânica, medicina e moral, esta última era a mais visada pela filosofia (embora a semente do interesse filosófico pela natureza já estivesse presente em Bacon e numa parte do cartesianismo). Deveremos esperar até o século XIX para que esse interesse desperte completamente e se volte para o estudo da ação do homem sobre a natureza. É nesse período que “o ponto de vista da ação substitui aquele do dado, o dinâmico substitui o estático, tomando então lugar não apenas no homem, mas também no interior da própria natureza” (THIBAUDET, 1926, p.78-79). Nesse contexto, emerge uma filosofia que explica a inteligência pela ação, pelas condições e pelas necessidades de uma tomada de consciência do espírito sobre a matéria, pela natureza do *homo faber*. Essa é uma das contribuições do bergsonismo que se desenvolve a partir da intuição da ação.

Blondel era simplesmente a ação. A ação é imanente ao homem, na medida em que ele não apenas age, mas deve agir. É na ação que o homem expressa o mais profundo de si mesmo, isto é, a sua vontade. O movimento da vida é concebido a partir de uma *dialética da vontade*: “Por um lado, tudo que domina e oprime a vontade; por outro lado, a vontade de dominar tudo” (p.X). Esse eterno contraste entre o poder da vontade, que empurra a vida em direção a novas ações e os resultados factuais desses esforços denotam uma “desproporção entre o que somos e o que tendemos a ser” (p.145). A *vontade querida* coloca-se como objeto diante da *vontade que quer* e esta ressurgue continuamente, visto que nunca chegamos a ser aquilo que queremos: “estamos em uma relação de dependência no que se refere ao nosso verdadeiro fim” (p.133) – cf. BLONDEL, M. *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*. Paris: PUF, 1993. Em termos mais bergsonianos, é por estarmos continuamente “em duração” que o nosso eu não pode ser algo pronto, mas aquilo que está sempre se fazendo, tal como a nossa ação. Blondel é uma das fontes inspiradoras que nos levaram a interpretar o conjunto da obra de Bergson como uma *filosofia da ação*, na qual a consideração da vontade e da ação acarreta o abandono da prerrogativa da contemplação teórica. Nesse sentido, as principais *intuições* bergsonianas correspondem, nesta tese, aos capítulos sobre a ação livre, a ação prática e a ação vital.

Podemos tomar a ação como critério para pensar os problemas filosóficos, daí a importância da *teoria do conhecimento*, porque não são apenas as *coisas*, senão também as *palavras*, que são recusadas como *formas* ou *figuras* da ação. Bergson aplica a perspectiva da ação à ordem da especulação sem fazer da própria ação um novo conceito. Por isso, quando interpretamos o pensamento de Bergson como uma *filosofia da ação*, não pretendemos identificá-lo com uma etiqueta conceitual, e sim, mostrar que, descrevendo algumas ações, é possível dissolver problemas teóricos ao reaproximá-los da *praxis*. Para encontrar o *princípio da ação* é preciso que nós deixemos de agir, ou melhor, que alguma coisa deixe de agir em nós. Assim, poderemos sentir efetivamente a presença da ação por contraste com a sua ausência. A intuição da ação comporta, portanto, duas ordens: um caráter originário recoberto por outra espécie de ação; um princípio individual que se poderia assimilar à ação humana e uma transcendência universal da ação que permeia a dimensão vital. Da mesma maneira, Schopenhauer pensava que para chegar à verdade da vontade era necessário deixar de consentir à sua ilusão, isto é, deixar de querer. Encontrar a totalidade indivisa da ação significa ir até o princípio mesmo do ser, por isso, a filosofia de Bergson nos coloca em contato com a nossa própria interioridade, na qual encontramos a ação, indo além do ato particular.²⁶

Acreditamos que a ação humana decorre naturalmente de uma decisão prévia. Somos livres porque a nossa ação implica uma escolha ante a qual se apresentam duas ou mais alternativas que nos convidam a deliberar. É verdade que muitas vezes nos sentimos influenciados por fatores externos, tais como pressões sociais, ou internos, como a nossa vida passada. Nesse caso, a relação entre passado e presente poderia explicar a realização do ato, mas, se admitirmos que esses fatores são as verdadeiras *causas* da ação, a liberdade se torna um conceito ambíguo e, até mesmo, contraditório. É isso o que Bergson aponta na concepção determinista, aquela que, seguindo os mesmos pressupostos da física, aplica a lei de causa e efeito à liberdade da ação. Os *estados de consciência* não são isoláveis como os objetos físicos, por conseguinte, não podemos tratá-los da mesma maneira. Superar o determinismo psicológico exige uma compreensão adequada da temporalidade (duração psicológica) à qual poderemos assimilar à *criação* do ato-livre.

O *Ensaio* está dividido em três capítulos. No primeiro, Bergson destaca a diferença qualitativa que caracteriza a noção de *intensidade* por oposição à extensão,

²⁶ cf. THIBAUDET, 1926, p.80.

concebida sempre a partir de diferenças quantitativas. Isso dá o “tom” do bergsonismo, marcado pela idéia de *duração* que o autor desenvolve no segundo capítulo. A liberdade não poderá mais ser pensada a partir da justaposição de elementos no espaço – como um diagrama em forma de “Y” –; ponto de partida dos deterministas e dos defensores do livre arbítrio, que escondem a sucessão temporal por trás da simbolização espacial. Assim, perdemos o caráter inextenso dos nossos estados de consciência, aquilo que faz deles um fluxo em devir, processo ininterrupto e irreversível que não se presta à simultaneidade necessária para justapor um momento (anterior) a outro (posterior). Bergson exprime esse fluxo temporal com o termo “fusão”, indicando que não se pode apreender a *lei de causalidade* como uma relação entre “momentos” do tempo, o primeiro sendo a causa do segundo, que é o seu efeito. Veremos que o filósofo inverte essa concepção da causalidade (própria da física) quando trata dos estados de consciência, alterando-lhe o nome para “causalidade psicológica”.

Compreende-se, assim, que Worms chame de fato primitivo à simples constatação de que *o tempo passa*, visto que, se nos deixarmos levar pelas mediações simbólicas e espacializantes, perdemos totalmente a realidade temporal.²⁷ Não devemos procurar a temporalidade fora do espírito, numa suposta exterioridade material, mas sim, na duração, que é o dado imediato da consciência. É por isso que a metafísica de Bergson não ignora a “realidade de fato”, a passagem do tempo enquanto movimento. Se essa filosofia consegue recuperar o tempo, que é o seu verdadeiro objeto, terá sido graças à descoberta da nossa própria interioridade psicológica. Mas a observação da nossa vida interior exige que a psicologia se liberte dos pressupostos mecanicistas e materialistas. O determinismo psicológico é o primeiro desses pressupostos, ao qual Bergson contrapõe a “ação livre” como marca da *indeterminação da vontade*. Com efeito, somos conscientes de um poder interno que obedece ao comando de nossa vontade e nos permite mover os membros do nosso corpo. Constatamos que a vontade tem uma influência sobre a língua e os dedos, mas não sobre o coração e o fígado. Será que o ato de volição constitui uma espécie de poder criativo, na medida em que gera uma nova ação e modifica o quadro preexistente? Será que, como viu Hume, essa disposição mental ou expectativa que nos faz esperar determinado efeito quando se apresenta a causa é apenas um *hábito*? Quando nos deparamos com fenômenos extraordinários como

²⁷ cf. WORMS, F. “A concepção bergsoniana do tempo”. *Dois pontos*, v.1, nº 1 (2004b), p.129-149.

terremotos, somos incapazes de indicar uma causa adequada e de explicar o modo pelo qual o efeito é produzido por ela. Acreditamos que deve existir um princípio inteligente invisível (*Deus ex-machina*) ou – como fez Hume – concebemos a causalidade a partir da idéia de *conexão necessária*. Mas essa concepção, aos olhos de Bergson, tem dois problemas: em primeiro lugar, a divisão e a fixação de objetos; conseqüentemente, a transferência da nossa sensação de esforço para esses objetos inanimados.

Enfrentar o problema da oposição entre liberdade e necessidade é um verdadeiro desafio, tendo em vista que a filosofia passou dois mil anos “golpeando o vazio” numa controvérsia em torno da ambigüidade das palavras. As suspeitas que levantamos acima adquirem mais consistência quando pensamos em cada objeto como algo inteiramente novo, o que torna impossível obter qualquer idéia de necessidade ou conexão. Podemos admitir que um acontecimento se siga a outro, mas não que seja *produzido* por este. Ao observar conjunções constantes nas operações da natureza, transpomos esse hábito para o domínio da ação humana e acreditamos que podemos encontrar também aí certa uniformidade. Isso pressupõe um nivelamento da ação, isto é, a idéia de que os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações. Mas a fonte da ação é uma mistura de paixões mescladas em graus variados, assim, para ter acesso aos móveis da ação e do comportamento humano, teríamos que ser capazes de conhecer os sentimentos. Por isso, o filósofo da moral fixa os princípios do mesmo modo que o físico e pretende encontrar a uniformidade na ação de forma tão pronta e universal como no caso das operações com corpos. É inegável o valor da experiência para conhecermos as inclinações humanas a partir de suas expressões e gestos, mas a explicação de suas ações a partir do conhecimento dos seus motivos é fruto de uma lógica retrospectiva.

Não podemos esperar que todos os homens venham a agir sempre da mesma maneira, sem levar em conta a diversidade de caracteres. Essa uniformidade não se observa em parte alguma da natureza. Pressupõe-se apenas certo grau de regularidade e que a força do hábito molda a mente humana, conferindo esse caráter fixo e determinado à ação. Ante a mudança gradual de nossos sentimentos, Hume concede que é possível encontrar ações que não têm nenhuma conexão regular com quaisquer motivos conhecidos, exceções a todos os padrões de conduta estabelecidos pelo homem. Essas ações extraordinárias não podem ser explicadas nem mesmo pela própria pessoa que as vivenciou, já que o caráter do homem tem

certo grau de inconstância e irregularidade. Há pessoas que não se apegam a regras fixas de conduta, mas procedem de forma caprichosa e volúvel, enquanto outras preferem seguir uma rotina de vida, estabelecendo e respeitando horários de trabalho, descanso, alimentação, etc. Será que é possível viver tão espontaneamente, sem seguir regras nem obedecer a padrões? Será que isso nos daria uma prova mais intuitiva da liberdade humana? Uma versão do argumento humeano do “prisioneiro” reaparece no filme *Dancing in the dark* (Lars Von Trier), na cena que mostra uma mulher condenada à forca. Ela pode imaginar (e cantar) todos os passos que dará até o momento da execução. A doutrina de necessidade baseia-se nessa conjunção regular de fatos e nunca foi objeto de disputa, pois, a uniformidade experimentada nas ações humanas nos permite fazer certas inferências acerca das suas motivações. Entretanto, a tentativa de atribuir necessidade às determinações da vontade sempre provocou o desacordo entre os filósofos, uma vez que ali está em jogo o *princípio de indeterminação da vontade*, aquele que anima internamente a ação. Será que Bergson pretende defender a liberdade, desqualificando totalmente a necessidade? Ou será que ele desenvolve um projeto de reconciliação dos termos (semelhante ao de Hume), mostrando que a controvérsia metafísica é puramente verbal? Se levarmos em conta a *ação da vontade* nas deliberações da nossa vida, podemos pensar que a liberdade implica uma espécie de indiferença, mas raramente experimentamos esse desprendimento ao *refletir* sobre as ações humanas: “uma atitude perfeitamente desinteressada”, nota Hume, se observa *raramente* nos líderes, muito pouco nos indivíduos, jamais nas multidões.²⁸ De acordo com as determinações da vontade, a liberdade é um poder de agir ou de não agir. Haveria uma liberdade hipotética, universalmente admitida, para todo aquele que não esteja preso ou acorrentado. Assim formulada, a liberdade não se opõe à necessidade, mas à coerção, então, não precisamos postular a existência do acaso nem da liberdade absoluta por oposição à necessidade.²⁹ A conciliação dos

²⁸ cf. HUME, D. *op. cit.*, p.125, 136-137.

²⁹ É hora de abrímos um longo parêntese. Francis Wolff chama a atenção para a formação de “conceitos híbridos”, a meio caminho entre o discurso prático e o discurso teórico, entre as exigências da pessoa e do ato, porquanto é preciso que a pessoa permaneça a mesma através da diversidade de seus atos, temporalmente dispersos: “o conceito metafísico de *liberdade* [...], quando não se confunde simplesmente com o de *vontade* tem uma função similar”, que consiste em afirmar a identidade do sujeito que age. Essa observação coloca o problema da liberdade como uma alternativa entre “duas linguagens-mundo”, a que privilegia a identidade do eu (*aquilo que já é*) e a que pretende explicar a contingência da liberdade em termos do *por quê*: “Ou a liberdade é a liberdade de ser verdadeiramente o que se é, ou ela é a causa não-causada. Ou a liberdade é a liberdade de um sujeito que é e permanece sendo ele mesmo, mas essa ligação a tal

termos, na perspectiva bergsoniana, é o resultado de um método intelectual analítico que elimina a contingência para estabelecer um solo estável onde seja possível o conhecimento. Bergson deverá reconduzir o problema da liberdade para o âmbito da experiência imediata e da análise psicológica. Contudo, as suspeitas que aparecem em segundo plano nesse texto de Hume já apontam para uma convergência conceitual entre liberdade e ação, na qual nos instalamos para interpretar a “solução” de Bergson.³⁰

Assim como Kant, Bergson não ficou imune às suspeitas humeanas e foi verificar ele mesmo em que consiste a *crença* na lei de causalidade. Se for apenas um *hábito* o que nos leva a atribuir a conexão entre os eventos passados e um evento presente, devemos indagar primeiramente o que são esses eventos. O primeiro capítulo do *Ensaio* tem esse papel preparatório, pois, ao examinar a noção de “intensidade”, Bergson revela um primeiro sentido do hábito, qual seja, o processo de *quantificação* dos nossos estados de consciência. Esse procedimento, quase inconsciente, faz com que tratemos nossos sentimentos, prazeres e dores como se fossem uns *maiores* que outros. Afirmamos que um som é “mais alto” que outro ou que a luz é “mais fraca” ao entardecer que durante o dia. Essas expressões, muito úteis na linguagem ordinária, denotam uma quantificação das sensações cuja origem é a confusão que fazemos entre a *causa objetiva* e o *efeito subjetivo* da sensação.³¹ Delineia-se, assim, uma primeira formulação do problema da causalidade em vista da intensidade dos estados psicológicos.

sujeito determinado a perde: ela não é nada, ele faz o que é. Ou ela não é liberdade de ninguém, ela não é liberdade de um sujeito, mas liberdade de fazer. Não é mais a pessoa que é livre, é o ato que é livre: mas essa ligação com o predicado a perde: ela não é nada, ninguém age, tudo é feito”. Essa observação coloca o problema da ação no âmbito da linguagem, na medida em que questiona se é possível pensar numa ação que não esteja fundada na estrutura predicativa: Quem age? Quem é o agente? A crítica de Politzer ao bergsonismo – endossada por Merleau-Ponty – também se apóia nesse argumento ao apontar que Bergson trata a pura interioridade de um eu como um movimento em terceira pessoa. O problema é precisamente que esse “eu interior” pode ser qualquer pessoa quando se fala dele em “terceira pessoa” (o nosso eu profundo; o nosso eu superficial), visto que obedece às exigências do sujeito predicável. Em outras palavras, como é possível dizer e compreender a possibilidade da ação que é necessária para se conceber o ato de alguém? A “saída” de Bergson consiste em mostrar que um ato é livre quando é apreendido na duração, mas aparece determinado quando é considerado como uma coisa extensa e analisável. Por isso, conclui Wolff, “um ato não ocorre no mundo de que se fala, mas no mundo em que eu falo, e em que eu estou” (WOLFF, F. *Dizer o mundo*. SP: Discurso, 1999, p.135-137, 173-174).

³⁰ Interpretamos o bergsonismo a partir do conceito de ação, mas isso significa “filosofia intuitiva da ação” e não filosofia analítica, pois – como reconhece Wolff – “a filosofia analítica da ação tende a reduzir qualquer pensamento a uma série de proposições atômicas justapontíveis” (*ibid.*, p.167, n.28).

³¹ “O sentimento imediato da intensidade de um estado de consciência consiste para Bergson numa única coisa, seu efeito sobre nós, ou antes, na mudança que ele nos faz experimentar” (WORMS, F. *Introduction a “Matière et mémoire” de Bergson*. Paris: PUF, 1997, p.293).

O segundo capítulo do *Ensaio* assinala a passagem de cada estado de consciência apreendido isoladamente para a sua *multiplicidade*, o que explica a *fusão* entre eles por oposição a outra espécie de multiplicidade, concebida como justaposição de unidades. Assim, a *teoria das multiplicidades* estabelece uma distinção radical entre a noção de *duração* (mais próxima da realidade da nossa experiência subjetiva) e a idéia de espaço enquanto condição para o conhecimento objetivo. Para romper com o “paralelismo” kantiano (tempo e espaço como duas *formas da sensibilidade*), Bergson analisa o conceito de “número”.³² O número, com efeito, é uma totalidade provisória, sempre divisível em novas partes, que implica *justaposição* de elementos idênticos no espaço. Este último passa a ser concebido como suporte da ação, deixando atrás os *dados imediatos* (que não serão tão imediatos, se o *instante* em que aparecem os trai por princípio). O espaço pode ser o suporte da nossa ação social, mas o suporte da ação livre é a *duração psicológica*. O terceiro capítulo do *Ensaio* é dedicado ao problema da liberdade, cuja abordagem denota uma dupla perspectiva, na qual Bergson reúne conhecimentos de metafísica e psicologia, consagrando a *duração* como eixo central de toda sua filosofia.

Pensemos a liberdade humana como uma manifestação exclusiva das *ações livres* realizadas por um sujeito. Essa formulação é incompatível com o determinismo dos fenômenos, já que, ao introduzir a *atividade do sujeito*, interdita a relação causal que se poderia estabelecer exclusivamente entre os fenômenos. Tentaremos mostrar que a consideração da ação permite a Bergson explicar a *unidade real* do sujeito: “toda unidade é aquela de um ato simples do espírito e, como esse ato consiste em unir, é preciso que alguma multiplicidade lhe sirva de matéria” (DI, p.55). Essa formulação envolve um outro problema, a saber, como pode a duração em si mesma, sendo uma síntese aparentemente passiva de estados de consciência, fundar positivamente uma atividade subjetiva de tipo causal?³³ Nosso trabalho deverá mostrar como aparece essa atividade real do “eu” na obra de Bergson, estabelecendo uma nova dualidade, qual seja, a *oposição entre atividade e passividade*. Tanto essa oposição quanto as noções de *causalidade* e *simultaneidade* não se compreenderiam senão através da ação recíproca que ocorre no tempo. Diferenciar o primeiro sentido

³² Essa intenção se justifica, num primeiro momento, como uma exaltação da duração, visto que, na *Estética Transcendental*, Kant concebe o tempo homogêneo por analogia com o espaço – o tempo como uma linha. A análise de alguns comentadores, no entanto, ilumina certos pontos de contato entre Bergson e Kant, sobretudo, no que concerne à ação. Segundo Worms, por exemplo, o espaço e o tempo são *duas maneiras de agir* sobre a realidade.

³³ cf. WORMS, 1997, p.295.

da ação consiste, portanto, em caracterizar o *ato livre*, procurando compreender o movimento crítico de Bergson em relação ao determinismo e à causalidade: “O ato livre é antes de tudo uma ação, um ato que acrescenta aos demais estados psicológicos a estrutura da ação, a qual consiste em influir sobre a exterioridade” (WORMS, 2004a, p.81). Nesse sentido, o final do *Ensaio* evoca uma *força* ou esforço de atualização de si mesmo que define positivamente a ação livre como algo que é irreduzível a toda regularidade e a toda lei. Assim como a duração, a liberdade deve ser procurada na *passagem* ou na integralidade dessas duas instâncias que são dois aspectos da ação.³⁴

Intensidade, qualidade e sensação

Por estado psicológico devemos compreender aquelas sensações, sentimentos, paixões e esforços puramente internos aos quais Bergson chama de *estados de consciência*. A palavra “estado” não deve sugerir-nos fixidez nem separação, como ocorre na *psicofísica* quando trata deles separadamente. Para Bergson, a diferença que institui a heterogeneidade é gerada *internamente* e não por separação de estados, como se estes fossem coisas exteriores umas das outras. É comum compararmos um estado atual com outro anterior e concluir que uma dor, por exemplo, é mais intensa que outra.³⁵ Nenhum problema em dizer que uma sensação cresce, quando essa afirmação vem do senso comum. O problema é fazer dela uma tese filosófica ou científica, na qual se mistura a qualidade da sensação com o esforço corporal. As contrações musculares são quantificáveis, mas a sensação pura não. Examinaremos, em seguida, algumas *sensações*, em vista a oposição defendida por Bergson entre *diferença qualitativa* e *diferença quantitativa*. Assim, pretendemos esclarecer porque não se pode medir a intensidade dos estados de consciência. O sentimento de alegria, por exemplo, parece ocorrer de maneira crescente, visto que nos invade ocupando progressivamente a nossa alma. Porém, quando estabelecemos pontos de divisão no intervalo que separa duas formas sucessivas da alegria, perdemos a essência qualitativa desses “sentimentos diversos, cada um dos quais, anunciado já pelo precedente, se torna visível e a seguir o eclipse definitivamente” (DI, p.13). Segundo Bergson, nós interpretamos este progresso

³⁴ “Quanto mais a integralidade do sujeito e a integralidade da minha vida estejam engajadas na passagem para um ato singular, mais livre será *esse ato*” (WORMS, 1997, p.292).

³⁵ “Nos parece evidente que experimentamos uma dor mais intensa ao sentirmos que nos arrancam um dente do que um cabelo” (DI, p.8).

qualitativo no sentido de uma mudança de grandeza, o que não é legítimo do ponto de vista da duração.

Em relação aos “sentimentos profundos”, Morato Pinto retoma uma análise de Bento Prado Jr. sobre a experiência estética, fazendo uma analogia com o esforço muscular.³⁶ Essa análise nos servirá como parâmetro para *pensar em duração*, visto que se trata de descrever um fenômeno que envolve progressão e transformação. Com efeito, o *sentimento da graça* exprime, em primeiro lugar, uma *desenvoltura* marcada pela leveza como sinal de mobilidade. Isso é o que observa, por exemplo, um espectador que assiste à coreografia de uma bailarina.³⁷ Podemos distinguir o *movimento fácil*, que tem uma finalidade intrínseca, do *movimento difícil*, cuja finalidade externa supõe um trabalho contra a matéria. A desenvoltura dos movimentos se manifesta virtualmente como algo que é *sugerido*, como um movimento nascente, mas não realizado. Esse é o sentido fundamental da duração, na qual uma forma pode anunciar a seguinte sem contê-la, mas estando virtualmente presente. Uma segunda figura da experiência da graça introduz a temporalidade na descrição: “A percepção de uma facilidade nos movimentos vem aqui fundir-se no prazer de interromper de alguma maneira a marcha do tempo e de conter o futuro no presente” (DI, p.9). O tempo aparece como um conteúdo que se sintetiza a si mesmo de maneira imanente, conjugando continuidade e heterogeneidade no próprio sentimento. A terceira figura é a *simpatia física*, proporcionada pelo ritmo e o compasso do acompanhamento musical:

O ritmo, ao escandir o movimento, torna cúmplices o espetáculo e o espectador [...]. O espectador não é apenas o beneficiário inessencial e intercambiável que recebe *passivamente* a “graça” do espetáculo [...]; é ele que suspende provisoriamente a legislação do mundo profano do trabalho e da exterioridade. E é esta participação no *ato* que engendra o espetáculo, esta cumplicidade entre visão e visível que Bergson descreve como uma espécie de simpatia física (PRADO Jr., 1989, p.84).

Essa irresistível atração do gracioso afina com a *simpatia moral* na medida em que supõe uma *comoção*, uma solidariedade no movimento que incita o espectador a mover-se junto com a bailarina, diluindo na temporalidade o espaço separador entre as partes. Se a ação prática instaura uma oposição entre o dado e o desejado, uma vez que “no tempo da *praxis*, a distância que separa o futuro do presente é a mesma

³⁶ cf. PINTO, D. “O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana”. *Analytica*, v. 9, nº 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005, p.74-83; PRADO Jr., 1989, p.81-86.

³⁷ Para nós, a leitura de Bento Prado também anuncia a oposição entre a *ação livre* dessa “fenomenologia da graça” e a *ação prática* à qual o “finalismo da *praxis*” quer submeter o corpo.

que separa o desejado do dado”, a ação livre será aquela na qual “a liberdade se faz regra última, não encontrando qualquer resistência por parte da matéria: o espírito de Deus deslizando sobre as águas” (*ibid.*, p.83, 85).

Voltemos agora à análise das *sensações*. A confusão habitual entre qualidade intensiva e quantidade extensiva nos leva a atribuir *fases* aos estados de consciência, distinguindo-os em função das variações de grau.³⁸ As emoções, porém, são atravessadas por milhares de sensações, sentimentos e idéias, cada uma, por sua vez, sendo um estado único em seu gênero. Assim, quando extraímos do progresso qualitativo duas fases, que tratamos como duas emoções, já estamos, na verdade, lidando com *diferenças de natureza*. Bergson sustenta que a crença nas *grandezas intensivas*³⁹ se produz porque não temos consciência da emissão de uma força, e sim, do movimento dos músculos, que é o seu resultado. Por isso, quanto mais um dado esforço nos dá a impressão de crescer, tanto mais aumenta o número dos músculos que se contraem simpaticamente (como quando fechamos o punho cada vez mais).⁴⁰ Esse exemplo mostra que Bergson não considera apenas a mudança qualitativa do sentimento de esforço, senão também a extensão progressiva da superfície do corpo implicada muscularmente na ação.⁴¹

Podemos adiantar que a *teoria das multiplicidades* distingue, de um lado, a multiplicidade quantitativa e atual; de outro, a multiplicidade qualitativa e virtual. A primeira é representada pelas realidades físicas justapostas umas às outras, dotadas de número e de extensão, ou seja, de diferenças de grau; a segunda representada por realidades psíquicas interpenetrando-se umas às outras, dotadas de diferenças de natureza. À primeira vista, essa distinção parece indicar que Bergson põe tudo o que é contável e mensurável do lado da matéria e, no espírito, aquilo que não é. Mas para Fujita não se trata disso.⁴² A multiplicidade qualitativa não se define como indivisível, senão como aquilo que muda de natureza dividindo-se, aquilo que não cessa de dividir-se mudando de natureza. É para ilustrar essa transfiguração do intensivo em extensivo que Bergson usa o exemplo da mão esforçando-se. Nesse contexto, o problema do corpo começa a intervir, já que ao falar de uma

³⁸ “Ao lado dos graus de intensidade, distinguimos instintivamente graus de profundidade ou elevação” (DI, p.15).

³⁹ Esse é um conceito de origem kantiana. Para Kant, com efeito, o espaço e o tempo não têm grandeza no sentido físico; são condições para que possamos mensurar grandezas extensivas (espaciais) ou intensivas (temporais).

⁴⁰ cf. DI, p.19-20.

⁴¹ cf. WORMS, 2004a, p.104.

⁴² cf. FUJITA, H. *La logique bergsonienne du corps: corps propre, perception, technique*. Disponível on-line: <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie>. Acessado em: 23/05/08.

multiplicidade de sensações, devemos desembaralhar toda a série de estados psíquicos elementares que têm um modo de organização *sui generis*, das sensações periféricas, das contrações musculares e dos movimentos orgânicos, face às exigências da ação: “não se deverá comparar uma dor de intensidade crescente a uma nota da escala que se tornaria cada vez mais sonora, mas antes a uma sinfonia, em que se faria ouvir um número crescente de instrumentos” (DI, p.26).

O movimento de reação a um estímulo ou a disposição para um esforço tal como o que fazemos ao *fechar o punho cada vez mais* é uma ação corporal que pode traduzir-se em *sensações* de dor ou prazer, mas permanece inconsciente enquanto movimento molecular. Parece como se subíssemos por graus insensíveis dos movimentos reflexos aos movimentos livres. Notemos que a diferença entre uma reação automática e uma ação livre já é demarcada aqui, quando se define o *movimento livre* como aquele que intercala uma sensação afetiva entre o estímulo exterior e a reação desejada que se segue. A liberdade pode ser sentida no corpo como uma *afecção*, o que leva Bergson a considerar a sensação (dor ou prazer) como um “começo de liberdade”, já que, caso contrário, esta não teria razão de ser. Perceber a dor como um sinal corporal é algo que nos incita a agir ou, então, a retardar uma ação. Este *aviso* que se intercala entre estímulo e reação só faz sentido para um ser que pode agir livremente, persistindo no movimento que vinha realizando, detendo-se ou mudando de atitude. O estado afetivo não é apenas um “abalo”, um movimento que já passou, mas aquilo que antecipa os movimentos que se preparam, aqueles que desejariam ser e que o corpo esboça apenas virtualmente. Por isso, o estado de consciência presente é antes um *índice* da reação a acontecer do que a tradução em fenômeno físico da excitação ocorrida. Do ponto de vista da grandeza, sustenta Bergson, não há nada em comum entre um fenômeno físico e um estado de consciência. Vejamos que o prazer também é uma ação reflexa do corpo, uma inclinação espontânea que adere ao movimento de inércia, fazendo-nos “abismar” nele ao mesmo tempo em que recusamos outras sensações. Manter-se nesse estado afetivo exige uma *resistência* do corpo, cuja finalidade é não alterar a “orientação” corporal.

O caráter puramente qualitativo dos estados de consciência pode ser encontrado nas sensações visuais e de gosto. A “desconfiança” humeana que caracterizamos na primeira seção deste capítulo se justifica, agora, quando tratamos de comparar *matizes* de uma mesma cor. Uma cor azul, como tinha visto Hume, pode

ser mais clara ou mais escura. E não há nenhuma *idéia* que corresponda a cada *impressão*, mas uma sensação qualitativa que se regula pela variação quantitativa da fonte que a produz. No caso da cor, a alteração na fórmula da tinta (mais ou menos pigmento) será a causa da mudança qualitativa da sensação. Quando tomamos um café ocorre algo semelhante, pois o seu sabor pode parecer-nos mais ou menos amargo, entretanto, o que discernimos, de fato, durante a degustação é uma diferença de qualidade. São essas *diferenças qualitativas* que interpretamos como diferenças de quantidade em virtude do seu caráter afetivo, isto é, em função dos movimentos mais ou menos pronunciados de reação (prazer ou desgosto) que elas nos sugerem. Nas sensações auditivas, essa transformação inconsciente da qualidade em quantidade e da intensidade afetiva em grandeza é mais evidente, porque medimos a “altura” do som, assim como a intensidade da luz (mais ou menos luminosidade) e como tratamos a saturação das cores.

Para Bergson, é uma obsessão pela explicação causal que nos faz pôr a *idéia* na sensação e a quantidade da causa na qualidade do efeito.⁴³ O exemplo do *alfinete* esclarece esse argumento, que podemos chamar de *argumento causal*. Imaginemos que temos um alfinete em nossa mão direita e com ele espetamos suavemente a nossa mão esquerda, encostando levemente a ponta no início da operação e, aos poucos, pressionando cada vez com mais força. Estamos habituados a pensar que a sensação da mão picada equivale ao esforço progressivo que fazemos com a mão que espeta. Essa interpretação da picada é uma *crença* que assimila dois processos simultâneos a um só, reduzindo a qualidade da sensação afetiva à quantidade do

⁴³ O argumento de Bergson lembra a crítica de Berkeley à distinção entre “qualidades primárias” e “qualidades secundárias”, aceita de modo geral pela maioria dos filósofos no século XVII. Locke e Newton, por exemplo, partilhavam com Galileu a *idéia* de que “cheiros, sabores, cores e assim por diante são apenas meros nomes que de forma alguma dizem respeito ao objeto em que se encontram, e residem somente na consciência.” (GALILEU. *O ensaiador*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.219). Newton, por sua vez, explicava mecanicamente a sensação de cor, em virtude de um *poder* inerente às qualidades primárias dos objetos: “Se em algum momento falo que a luz e os raios são coloridos ou dotados de cores, isso não deve ser entendido filosoficamente [...]. Porque os raios, propriamente falando, não são coloridos. Neles não há nada mais que certo poder e disposição para causar [*stir up*] uma sensação dessa ou daquela cor” (URMSON. *Berkeley*. Oxford: Oxford University Press, 1982, p.5). As qualidades secundárias eram o efeito que certos *corpúsculos* de matéria (dotados das qualidades primárias de extensão, forma e movimento) podiam causar em nós. Berkeley vai dissolver essa distinção. Pois, se as qualidades secundárias são todas “*idéias na mente*” e como estas não podem existir *separadamente* das qualidades primárias (já que toda cor deve ter uma extensão, o movimento não pode separar-se daquilo que se move, etc.), conclui-se que todas as qualidades, sejam primárias ou secundárias, devem existir na mente. Bergson, menos radical, também exige que se considere a realidade qualitativa para não ceder ao movimento contrário, que consiste em quantificar a qualidade. Nesse sentido, a noção de “intensidade afetiva” vai responder pelo aspecto qualitativo da sensação, reportando a quantidade à causa exterior, a uma ação que implica certo *esforço* para produzir a sensação.

esforço exigido pela ação. Assim, o termo “intensidade” torna-se sinônimo de “grandeza” e perde sua própria essência, que é qualitativa.⁴⁴

Isso é o que se observa, dizíamos, quando falamos da intensidade do som: a *altura* de uma escala musical, o *intervalo* entre as notas e as *linhas* do pentagrama, dispostas uma acima da outra, são expressões que denotam uma tendência natural à espacialização e à quantificação do som. Representamos as notas sucessivas como pontos no espaço, separados uns dos outros por “saltos” bruscos. A física estabeleceu uma correspondência entre a altura das notas e o número de vibrações que se produzem em um tempo determinado. Então, acreditamos que o nosso ouvido percebe diretamente as diferenças de quantidade, mas o som seria pura qualidade se não introduzíssemos nele o esforço muscular que o produz (ou a vibração que o explica). A sensação de calor corrobora a crítica de Bergson e nos ajuda a compreender porque o autor nega que possamos medir a intensidade das sensações. A rigor, um calor mais intenso é *outro calor* (um calor qualitativamente diferente). Mais uma vez, a grandeza da *sensação representativa* provém de uma “troca” do efeito pela causa que introduz na sensação movimentos de reação e descaracteriza a verdadeira intensidade do elemento afetivo.

É também natural sentirmos um *aumento de sensação* ao levantarmos algo mais pesado. Bergson supõe que se alguém levanta um cesto, pensando que está cheio de ferro velho, terá que preparar uma contração muscular mais ou menos tensa. Não obstante, essa contração poderá não corresponder à sensação esperada, caso o cesto esteja vazio. O esforço despendido será maior do que o requerido e aí se perceberá, isoladamente, a quantidade de esforço. Esse aumento que sentimos se constitui, para Bergson, como uma nova *sensação de aumento*, puramente qualitativa. Introduzimos a idéia de grandeza nela, porque medimos o nosso próprio esforço muscular.⁴⁵ A qualidade da sensação, sendo irreduzível ao processo de quantificação, exige que se defina o *aumento de sensação* como uma sensação já quantificada a partir da sua causa exterior. Mas a *sensação de aumento* continua sendo qualidade pura, se compreendermos que ela apenas “representa” a grandeza

⁴⁴ Note-se que Bergson contrapõe simultaneidade espacial e sucessão temporal, procurando distinguir o espaço e a duração. Nesse argumento, todavia, encontramos uma referência à simultaneidade temporal, já que se trata de dois processos que ocorrem concomitantemente na mesma localização espacial, que é o ponto da picada. Isso configura um problema que será retomado através da concepção dinâmica da causalidade.

⁴⁵ “A diferença de qualidade se traduz aqui espontaneamente por diferença de quantidade, devido ao esforço mais ou menos extenso que o nosso próprio corpo fornece para levantar um dado peso” (DI, p.35).

dessa causa. Segundo Bergson, essa quantificação espontânea da qualidade é um produto do *hábito*, que também nos faz acreditar na percepção imediata do movimento, isto é, na idéia de um movimento homogêneo no espaço. Bergson compara o movimento que realizamos ao erguer o nosso braço em dois momentos diferentes: no primeiro, levantamos algo bem leve; depois, algo mais pesado. Embora ambos os movimentos tenham a mesma direção, duração e velocidade, não localizamos a diferença entre as duas séries de sensações no próprio movimento, mas na extremidade do braço que se move: “[A consciência] persuade-se de que a sensação do movimento foi idêntica nos dois casos, enquanto a sensação de peso diferia de grandeza” (DI, p.36).

Acreditamos, ainda, que as sensações de intensidade luminosa podem aumentar ou diminuir. Bergson nos convida a imaginar uma folha branca iluminada por quatro velas. Se apagarmos uma a uma as quatro velas, veremos uma variação de matizes na cor da folha, um sombreado que passou pela superfície cada vez que se apagou uma vela.⁴⁶ Esse escurecimento progressivo é uma verdadeira *diferenciação qualitativa*. A sombra por si só é uma realidade, mas sabemos por experiência que uma causa explica essa aparente diminuição de luz (cada vez que se escurece a folha, há uma vela que se apaga). Se chamamos branca à superfície primitiva com todo o seu brilho, teremos que dar outro nome ao que vemos, porque se trata de outra coisa: um novo matiz do branco.⁴⁷

Quando nos referimos à intensidade do som, vimos que é comum estabelecer intervalos entre as notas que compõem uma melodia. O argumento dos intervalos musicais é crucial para compreendermos a crítica de Bergson à *psicofísica* e,

⁴⁶ Esse é o argumento decisivo que, de certa maneira, reflete a teoria berkeleyana da visão: “O que nós vemos imediatamente e em sentido próprio são somente luzes e cores em diversas situações e matizes e graus de indeterminação e precisão, confusão e distinção” (BERKELEY, *An essay towards a new theory of vision*, § 77 – *Works*, 1979).

⁴⁷ Hoje existem potenciômetros elétricos que regulam a intensidade da iluminação (luz ambiente) e controles de volume digital com os quais podemos aumentar (+) ou diminuir (-) a intensidade do som. O que percebemos, nesses casos, é uma variação qualitativa, mas fixamos um ponto de parada que corresponde à qualidade do som ou da iluminação desejada. Manipular esses controles exige um esforço, por mínimo que seja, passível de medida, algo que não se verifica no caso da variação perceptível (sensação qualitativa). Quando fazemos girar um botão ou apenas encostando o dedo sobre uma tela sensível (*touch pad*), já estamos realizando um esforço. Em virtude das teorias físicas, nos habituamos a identificar cada variação qualitativa com uma quantidade de esforço que pode ser medido e até representado por uma gradação numérica. Isso demonstra que o procedimento de quantificação da qualidade implica uma tradução espacializante da intensidade percebida. A gradação extensiva pode ser uma linha de pontos, um círculo numerado ou qualquer representação simbólica através da qual se exprima “o hábito de pôr a causa no efeito e de substituir a nossa impressão natural pelo que a experiência e a ciência nos ensinam” (DI, p.38-39).

conseqüentemente, a *teoria da duração*. Trata-se de examinar a concepção de um intervalo entre duas sensações sucessivas: S e S'. Esse *intervalo* é fruto de uma segmentação artificial que anuncia o processo de espacialização da temporalidade musical. Bergson sustenta que entre duas sensações quaisquer não há nenhum intervalo real, mas somente uma *passagem*, que não supõe uma diferença no sentido aritmético da palavra. Se os dois “termos” entre os quais se efetua a passagem fossem dados *simultaneamente*, poderia haver algum tipo de “contraste” entre eles. Sem embargo, o que constatamos é apenas a sucessão.

A psicofísica, segundo Bergson, organizou esses contrastes ou “saltos bruscos”, utilizando algumas *sensações intermediárias* como *escalões*. Assim, foram objetivados os estados subjetivos, passando-se a tratar as sensações como se fossem grandezas. Enquanto a física se preocupava em medir as causas exteriores da sensação, a psicofísica confundia a sensação com o estímulo – ou seja, com a “grandezas” proveniente da excitação – e acreditava que podia medir uma como se mede a outra.⁴⁸ A crítica de Bergson, como acabamos de ver, indica que não faz sentido designar como maiores ou menores coisas que não admitem qualquer relação entre continente e conteúdo (tal como sugere o jogo das bonecas russas).⁴⁹ A operação que fazemos ao esconder uma boneca menor dentro de uma maior, exige uma *espacialidade* que é incompatível com as sensações. Essa espacialização – também chamada de “exterioridade recíproca” – é necessária para conceber *grandezas extensivas*, mas não tem nada a ver com a variação qualitativa das sensações, que deve ser compreendida, antes, como uma *multiplicidade interna*. A partir dessa multiplicidade concreta que caracteriza os nossos estados de consciência, Bergson introduz a sua concepção de *duração pura*, afastando todos os pressupostos espacializantes e mecanicistas que corrompem, na própria fonte, a representação da mudança, do movimento e da liberdade.⁵⁰

⁴⁸ cf. DI, p.49.

⁴⁹ A *Matryoshka* (матрёшка) é um brinquedo tradicional russo, constituído por uma série de bonecas, feitas de diversos materiais – ainda que o mais freqüente seja a madeira. As bonecas são colocadas uma dentro da outra da maior (exterior) até a menor (a única que não é oca).

⁵⁰ cf. DI, p.51. Interioridade e exterioridade parecem configurar uma dicotomia em virtude da qual Bergson define os parâmetros da liberdade. Será que há uma liberdade interior, intocável, que se corrompe tão logo entra em contato com o mundo exterior? Bergson não seria tão ingênuo de propor tal formulação. A hipótese mais plausível é que essa oposição (interior-exterior) se dissolve quando compreendemos que se trata de duas traduções de um movimento originário que *dura*, tanto em nós, quanto nas coisas.

As duas espécies de multiplicidade

O segundo capítulo do *Ensaio* começa com uma análise da idéia de “número”. Para o senso comum e, de modo geral, para o pensamento tradicional, o número é o denominador comum do tempo e do espaço. Podemos contar os minutos que uma pessoa gasta para atravessar a rua e também os metros que correspondem a essa distância. É assim que representamos o tempo à maneira do espaço, isto é, como um meio homogêneo. Na *Física* de Aristóteles, por exemplo, o tempo era definido como “o número do movimento”; para Kant, o número era um produto da adição sucessiva. Será que o número se aplica do mesmo modo à duração bergsoniana? Vejamos o que acontece quando contamos ou somamos.

O argumento do rebanho de carneiros aponta para uma operação de *abstração* que nos permite descartar as diferenças individuais de cada animal, considerando apenas sua função comum.⁵¹ O que quer dizer “função comum”? Se pedirmos a alguém que imagine um rebanho de carneiros, a pessoa não precisará esforçar-se para conceber os mínimos detalhes. Bastará que considere como idênticos todos os carneiros do rebanho, partindo de uma única imagem que poderá reproduzir quantas vezes quiser. Assim, amplia-se a área que ocupa o rebanho de maneira proporcional ao número de carneiros agregados nessa operação. Ocorre que os carneiros são todos diferentes: além de pertencerem a raças distintas, deve haver fêmeas (ovelhas) no meio do rebanho e até pequenos cordeiros. Entretanto, os indivíduos enumerados não são apreciados do ponto de vista das diferenças qualitativas. Como observa Gilson (1978, p.13), “ao contar esses indivíduos, aprendemos apenas seu número e esse número significa que cada carneiro ocupa uma superfície diferente no espaço”. Essa é a função comum de cada animal: ocupar um lugar no espaço de modo que se possa operar uma acumulação de unidades (multiplicidade de justaposição), segundo a qual pensamos um rebanho homogêneo: “a idéia de número indica a intuição simples de uma multiplicidade de partes e de

⁵¹ A crítica à *idéia geral abstrata*, que Berkeley dirigiu a Locke na *Introduction to the Principles*, atingia não só a idéia de número, senão também todo o cálculo infinitesimal (cf. *The analyst*). O número e o cálculo são fruto de uma abstração exagerada que perde o vínculo com a realidade concreta do mundo da experiência e do senso comum. Basta lembrar que os signos com os quais designamos as unidades (1,2,3) e as operações aritméticas (+, =, %) não se encontram na natureza, não são “imediatamente percebidos”. Essa simbolização matemática seria um produto do *instrumentalismo* científico. Parece que Bergson endossa essa interpretação: “as unidades com as quais a aritmética forma números são unidades provisórias, suscetíveis de serem divididas indefinidamente, e cada uma constitui uma soma de quantidades fracionárias, tão pequenas e tão numerosas quanto imaginar se queira” (DI, p.55). Além disso, como veremos, Bergson desenvolve uma *teoria da idéia geral* em *Matéria e memória*.

unidades, absolutamente parecidas umas com as outras” (DI, p.52). Os carneiros, sendo unidades idênticas ou semelhantes entre si, diferem em virtude do lugar que ocupam no espaço, onde os podemos justapor. Somar carneiros consiste, portanto, em efetuar este duplo procedimento: primeiro, abstrair as diferenças qualitativas; depois, conceber a justaposição espacial. A partir dessa *diferença de posição* no espaço, imaginamos uma fila de bolas ou de pontos dos quais conservamos apenas o sinal, obtendo, assim, a noção abstrata de número:

A questão está em saber se não foi com pontos do espaço que se contaram os momentos da duração. Sem dúvida, é possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma. [...] Involuntariamente, fixamos num ponto do espaço cada um dos momentos que contamos, e é apenas com esta condição que as unidades abstratas formam uma soma (DI, p.54).

Esse processo supõe uma *atividade do espírito* que leva o filósofo a indagar se o espaço, antes de ser extraído das sensações, não seria coexistente a elas. A intervenção ativa do espírito é precisamente a ação que explica a gênese do espaço à maneira kantiana⁵² – ou, menos transcendental, como uma forma de agir. Bergson coincide com Kant em relação ao espaço, mas não em relação ao tempo, pois, considerar o tempo como uma forma da sensibilidade significa que podemos conhecer as coisas por meio do tempo, mas jamais poderemos conhecer o próprio tempo, dado que ele não é uma realidade e sim uma idealidade transcendental. Quando se trata do tempo, a divergência entre os dois filósofos é radical. De saída, Bergson corrige a explicação kantiana da gênese da idéia de número, mostrando que o número não é – como afirmava o filósofo alemão – produto de uma adição sucessiva. A ação antecipa, em grande parte, a concepção bergsoniana de inteligência (e de linguagem), na medida em que esta é capaz de operar “distinções nítidas, contar, abstrair e talvez também falar” (DI, p.66). Sem ir tão longe, podemos focalizar apenas a *ação de síntese* mediante a qual justapomos estados de consciência de maneira a percebê-los simultaneamente, ou seja, um *ao lado* do outro e não mais um *no* outro.⁵³ Assim, projetamos o tempo no espaço, exprimindo a duração pela extensão. Para Bergson, a concepção kantiana de tempo homogêneo não leva em conta as duas espécies de multiplicidade (*multiplicidade numérica* e *multiplicidade qualitativa*) e transforma o tempo em um “conceito bastardo”, operando

⁵² “Esse ato *sui generis* se assemelha bastante ao que Kant chamava uma forma *a priori* da sensibilidade” (DI, p.64).

⁵³ cf. DI, p.68.

uma amalgama confusa entre essas duas multiplicidades de natureza diferente. Além do meio homogêneo em que alinhamos as unidades idênticas, deve ocorrer uma mudança qualitativa de conjunto, uma integração que organiza e dá sentido à soma:

A terceira unidade, por exemplo, quando se junta a outras duas, modifica a natureza, o aspecto e como que o ritmo do conjunto: sem essa penetração mutua e essa espécie de progresso qualitativo, não haveria adição possível. É portanto graças à qualidade da quantidade que formamos à idéia de uma quantidade sem qualidade (DI, p. 82).

Desse modo, Bergson inverte a tese kantiana, pois, como expõe Jean Theau (1968, p.78-79), “não é com os momentos do tempo que contamos os pontos do espaço, mas com os pontos do espaço que contamos os momentos do tempo”. O exemplo da soma dos carneiros esclarece que nós não operamos diretamente com os animais, mas sim, agregando partes do espaço umas às outras. Para reforçar esse argumento, podemos lembrar que as crianças aprendem a contar manipulando bolinhas de pedra ou pedacinhos de madeira. Esses objetos, apesar de serem completamente distintos, acabam homogeneizando-se em virtude da sua *função comum* e tornam-se semelhantes entre eles pela posição que ocupam no espaço. Ao explicar a gênese do número abstrato, Bergson mostra que a idéia de unidade aritmética decorre de um empobrecimento do conhecimento do real, na medida em que se consideram os elementos justapostos como idênticos. O que acontece quando passamos às multiplicidades de objetos concretos? Será que também precisamos de um espaço ideal? Quando pensamos em objetos materiais, podemos imaginar que vemos e tocamos esses objetos isoladamente, o que pressupõe uma *homogeneidade extensa* na qual os localizamos como *partes extra partes*. Entretanto, os estados puramente afetivos da alma se desenvolvem como uma *heterogeneidade qualitativa*. Será necessário um ato de representação ou de “figuração simbólica” que extraia as partes elementares da multiplicidade confusa de sensações e sentimentos que habita em nossa consciência. Como fazer isso? Na *Estética transcendental*, Kant concebe o tempo como um meio homogêneo, análogo ao espaço, “no qual nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta; [...] um meio em que nossos estados de consciência se sucedem distintamente de modo a poder-se contar” (DI, p.61).

Aos olhos de Bergson, a concepção de tempo homogêneo não é apenas uma analogia, mas uma confusão do tempo com o espaço. Consideramos que a idéia de número é independente da idéia de espaço porque nossos sentidos percebem as qualidades sensíveis dos corpos junto com o espaço que eles ocupam. Daí a

realidade tão sólida que representava, para Kant, o espaço enquanto forma *a priori* independente do seu conteúdo: “Afirmar a impenetrabilidade da matéria é, pois, simplesmente reconhecer a solidariedade das noções de número e de espaço” (DI, p. 60). Por isso, nos parece evidente que dois corpos não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar. Mas essa solidez e essa impenetrabilidade não constituem uma realidade absoluta, senão uma exigência da ação, visto que, para distinguir os corpos, o espírito precisa justapô-los no espaço. Bergson está tentando mostrar que a concepção do espaço e a percepção da extensão não são a mesma coisa, já que para que o espaço nasça da sua coexistência com as sensações inextensivas, é preciso que um ato do espírito as abarque de uma só vez e as justaponha.⁵⁴

Sem querer dar uma definição apressada de “espírito”, devemos lembrar que o objetivo deste trabalho é destacar a centralidade da ação no pensamento de Bergson. Nesse sentido, a noção de “ato” já introduz a nossa questão fundamental como consequência da análise do número que acompanhamos nas páginas precedentes. A unidade numérica é sempre divisível, entretanto, o ato do espírito necessário para formar essa unidade é indivisível. A adição implica uma multiplicidade de partes percebidas simultaneamente. Quando lidamos com objetos materiais, a contagem é imediata, visto que, não temos nenhuma dificuldade para justapor esses objetos como unidades no espaço. Ora, como é possível conceber uma simultaneidade nas profundezas da consciência, uma vez que ali encontramos sempre uma sucessão ininterrupta?

Há duas espécies de multiplicidade: a dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos fatos de consciência, que não poderia tomar o aspecto de um número sem a intermediação de alguma representação simbólica, na qual intervém necessariamente o espaço (DI, p.59).

Contar estados de consciência supõe, primeiramente, um *ato de retenção*, já que é preciso conservar aquilo que está passando e organizá-lo com algo novo que se acrescenta. Esse caráter temporal da sucessão é desarticulado espacialmente, pois o número é a temporalidade desdobrada no espaço por um *ato de simbolização*. Esse ato, afirma Bergson, consiste na *intuição* do espaço como um meio vazio homogêneo que nos permite distinguir várias sensações idênticas e simultâneas,

⁵⁴ cf. DI, p.64. Na língua francesa, há duas palavras diferentes que se traduzem por “extensão”: *l'étendu* designa aquilo que foi “estendido” e que pode ser assimilado à extensão espacial cartesiana, ao passo que, *l'extension* refere-se ao ato dinâmico de “estender-se”, isto é, ao movimento de inversão da duração que cria a matéria, mas não supõe espacialidade (PINTO, D. Curso inédito de Pós-Graduação – *Bergson e Deleuze*. São Carlos: UFSCar, 2010).

isolando-as umas das outras. Além da diferenciação qualitativa, existe um princípio de diferenciação espacial, que é uma *realidade sem qualidade*. Por conseguinte, quando se fala de *tempo homogêneo*, devemos diferenciar a homogeneidade espacial (cuja forma é dada pela *coexistência* de objetos justapostos), da homogeneidade temporal, que implica sucessão e continuidade.

Até aqui, a exposição dos argumentos nos encaminha para o aprofundamento de duas questões complementares que convergem na direção da temporalidade: a primeira, já mais definida, pretende recuperar a idéia de *ato* para reinterpretar a noção de *forma*, de acordo com a leitura de Worms (2004a); a segunda, talvez um pouco mais difusa, é a que se refere ao *método bergsoniano*. Segundo Deleuze (1999), esse método é um trabalho de purificação dos mistos que ainda não estava completamente elaborado no *Ensaio*. Sem embargo, o estabelecimento de uma diferença radical de natureza entre espaço e tempo sugere que, de certa forma, o método já estava sendo aplicado. Destacamos, assim, a questão das diferenças (de grau e de natureza) como um critério filosófico que norteia as “soluções” bergsonianas dos *falsos problemas* que aborda em cada uma de suas obras. No âmbito do *Ensaio*, como acabamos de ver, a ênfase é dada ao domínio do qualitativo (diferença de natureza), indicando a maneira pela qual a consciência reflexiva o interpreta como quantidade (diferença de grau), fazendo uma espécie de homogeneização da experiência.

A análise de Bergson mostra que todo processo de contagem temporal (batidas do sino, oscilações do pêndulo, marteladas) exige algo mais que a simples justaposição espacial de unidades. É esse “algo a mais” que interpretamos neste trabalho como uma *ação*, isto é, uma organização rítmica ou qualitativa que se opera, em princípio, na interioridade do sujeito. Quando a ação se concentra no sujeito, dissemos que se trata de um *ato do espírito*. Mas pode haver ação sem sujeito? Julgamos que sim e nos esforçaremos para provar isso nos próximos capítulos. Neste, seguramente, não será tão fácil conceber esse tipo de *ação objetiva*, já que o propósito é demonstrar o *primeiro grau da ação*, aquela que se exerce *livremente* pelo sujeito. Entretanto, se concebermos a *forma* como uma estruturação do conteúdo sensível ele mesmo, já teremos uma primeira pista do que possa ser a *ação*

pura, pois, até nos atos livres o sujeito tem de esperar o momento de sua realização, o acontecimento temporal durante o qual a ação se transforma em ato.⁵⁵

A crítica às dicotomias: um esboço do método das diferenças

A filosofia de Bergson é uma valorização do tempo enquanto experiência imediata ou *pré-reflexiva*. Aproximar-nos dessa apreensão exige que nos esforcemos no sentido de intuir o tempo como uma *evolução* e não mais como uma “questão” filosófica.⁵⁶ A metafísica clássica, segundo Bergson, tratou a temporalidade de maneira equivocada, escamoteando o aspecto real do tempo em ato, enquanto “trabalho” de uma *ação criadora*. Como se trata de uma atividade movente em *processo* de realização, qualquer separação intelectual que operemos nessa totalidade dinâmica considerar-se-á uma redução condizente com a *filosofia da forma*. O privilégio da forma em relação à formação, isto é, da estrutura em relação ao processo, deixa escapar o caráter essencial da vida (o seu movimento constituinte) para extrair dela suas *formas*. Não obstante, toda forma é um resultado constituído pelo movimento produtor, aquele que exige compreender a vida como processo vital.

Bergson vai se contrapor à primazia da forma, olhando o mundo a partir da primazia da diferença. Ao abandonar as prerrogativas lógicas do princípio de identidade, o filósofo denuncia o pressuposto do Ser eterno e imutável como fundamento da metafísica tradicional. O projeto bergsoniano de re-instauração da filosofia deverá demonstrar a possibilidade de *outra metafísica*, compatível com a experiência imediata da duração psicológica. Nosso trabalho pretende caracterizar essa nova metafísica, tomando por base a noção de ação, já que o dinamismo implícito nela permite ao autor transitar por algumas oposições conceituais sem fixar-se em nenhum dos seus *pólos*: sujeito-objeto, interior-exterior e – a que concerne particularmente à ação – atividade-passividade. É claro que corremos o risco de fazer

⁵⁵ “De uma ação que fosse inteiramente nova (pelo menos pelo lado de dentro), que não preexistisse de modo algum, nem mesmo sob a forma de mero possível, à sua realização, parecem não ter a mínima idéia. Tal é, no entanto, a ação livre” (PM, p.12).

⁵⁶ A famosa interrogação de Santo Agostinho revela uma dificuldade intransponível, concomitante à posição do problema: “Que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se eu quiser explicar a quem perguntou, não sei” (*Confissões*, XI, 14). Em *De musica*, Agostinho defende uma *teoria do tempo*, na qual se destaca o papel da memória através do conceito plotiniano de *distentio* da alma: “*la mémoire, telle une lumière des dimensions temporelles, perçoit les dimensions temporelles, dans la mesure où elle peut se distendre dans son domaine*” (*La Musique*, VI, viii). A analogia entre temporalidade e melodia é o argumento privilegiado pelo Bispo de Hipona. Contudo, conclui-se que o tempo é a *imagem da eternidade*, tese incompatível com a interpretação habitual do pensamento de Bergson.

da ação uma nova categoria conceitual, visto que a análise filosófica exige um uso técnico dos termos. Esperamos, contudo, ser fiéis ao espírito do bergsonismo, descrevendo as principais modalidades da ação que, em conjunto, caracterizam uma espécie de conceito fluido.⁵⁷ Bergson não nega nem abandona o *dado imediato*, mesmo depois de efetuar a partir dele todas as mediações necessárias para aproximar-nos da *intuição* da temporalidade. Essas mediações devem ser colocadas entre parênteses, porque a inteligência humana tende a dividir a mobilidade do real em *partes extra partes* (formas, idéias, conceitos, elementos, etc.) e pretende reconstituir com elas a totalidade indivisa que lhes dera origem:

[A metafísica] só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou pelo menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que normalmente manejamos, quero dizer, para criar representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição (PM, p.195).

Percebe-se que a *intuição* é uma noção problemática. Pois, quando a considerarmos como um “ato”, supõe uma apreensão imediata, porém, se pensarmos no *método*, implica “mediação”, isto é, um trabalho de análise crítica sem o qual não se chega à intuição. Como conciliar o mediato com o imediato? Nos inclinamos a pensar que a intuição é de fato um contato imediato com o absoluto que exige, não uma produção de mediações, senão uma dissolução delas: “Essa potência do imediato, ou seja, sua capacidade de resolver as oposições suprimindo os problemas é, para mim, a marca exterior através da qual se reconhece a verdadeira intuição do imediato” (BERSGON, 1957, p.301-302).⁵⁸ Nesse sentido, a subjetividade de uma experiência do imediato implica que a consciência atinge apenas o subjetivo e que aquilo que é imediatamente dado é necessariamente o individual. Por isso, Bergson distingue duas espécies de conhecimento: “um estático, por conceitos, em que há efetivamente separação entre aquilo que conhece e aquilo que é conhecido; o outro, dinâmico, por intuição imediata, na qual o ato do conhecimento coincide com o ato gerador da realidade” (*ibid.*). Talvez por isso os comentadores de Bergson dividem suas interpretações conforme enfatizem um aspecto ou outro. Como veremos, Jankélévitch assume o lado da interioridade ao exaltar o imediato como totalidade

⁵⁷ Assim como no cálculo diferencial, Bergson apresenta o fixo como resultado de um processo contínuo, reencontra o movente como essência da realidade e a imobilidade como a sua manifestação superficial: “um conceito fluído é portanto um conceito que envolve a diferença já que se aplica a uma realidade variável, um conceito que é cunhado em uma infinidade de valores diferentes, tal como a derivada recebe valores diferentes em dois pontos de uma curva, sem que varie a sua fórmula” (PARIENTE. *Le langage et l'individuel*. Paris: Colin, 1973, p.25).

⁵⁸ BERSGON, H. *Écrits et paroles* – II. Paris: PUF, 1957. Doravante citado como EP.

vivida, ao passo que, Gouhier (e depois Philonenko) põe em relevo a exigência positiva, quase científica, de Bergson. Contudo, essas interpretações têm um denominador comum, na medida que todas estão de acordo sobre a necessidade de uma experiência originária que é a intuição. Desse modo, o pensamento bergsoniano se opõe às filosofias do conceito e do construído

A filosofia intensifica a tendência natural da inteligência a fragmentar o real e concebe certas *categorias* ou *hierarquias* que se apresentam inicialmente como uma *dicotomia* de fundo. A partir delas, deve operar-se uma escolha, uma redução metodológica. O *Ensaio* mostra que essas dicotomias excluem a gênese natural – a evolução – de cada um dos pólos apresentados como alternativa. A revisão de Bergson indica que, para superá-las, é preciso não ter que escolher, dada a dicotomia, qual parte tem o privilégio lógico. A exposição que se segue nos servirá como chave de análise para compreender o caráter intenso e qualitativo da *ação da duração* e, também, como preâmbulo para a questão do *método intuitivo*.⁵⁹ Sem pretender exaurir a lista, apresentamos quatro pares de dicotomias que orientam a estratégia argumentativa do *Ensaio*:

- 1) *Continuidade – descontinuidade*. Quando observamos uma linha contínua podemos imaginar que esta se constitui de pontos justapostos. Essa separação geométrica nos permite dividir a linha para recortá-la em segmentos, estabelecendo assim a descontinuidade. Bergson, no entanto, pensa a continuidade como uma totalidade independente das partes que a formam, de sorte que esses segmentos, embora sejam “outros” (diferentes), sempre repousam sobre um fundo contínuo. Daí a idéia de um *processo de diferenciação interno* que não supõe separação ou ruptura,

⁵⁹ cf. DI, p.137. Pensar o método filosófico de Bergson como *ação* já é uma maneira de instalar-se no âmbito da *praxis* mutável. Nesse sentido, a oscilação teórica entre dois pólos contrários passa a ser compreendida a partir da questão da mudança e da mobilidade da ação que nos faz interpretar a metáfora da bola como um *progresso*. Ao fazer girar uma bola de futebol, por exemplo, esta começa a girar sobre si mesma, isto é, sobre seu “eixo imóvel”. Esse eixo funciona o tempo todo como “campo de tradução possível” entre todas as ações. (cf. PRADO Jr. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Ed. 34, 2004). Deleuze encontra aqui a crítica de Bergson ao negativo, ou seja, a concepção de uma “diferença sem negação”. A negação de um termo real por outro seria apenas “a realização positiva de uma virtualidade que continha ao mesmo tempo os dois termos” (DELEUZE, 1999, p.99). Assim, as noções de *progresso* e de *virtualidade* nos levam a reconhecer que o *processo de diferenciação* é uma “ação” na medida em que supõe sempre uma realização. O intérprete distingue dois atos de diferenciação no método de intuição: de um lado, a determinação das “diferenças de natureza” que obtemos ao dividir a realidade segundo as suas articulações naturais; de outro, a determinação da “diferença interna” ou da singularidade de um ente, que implica seguir as *linhas de fatos*. O primeiro ato corresponde ao *empirismo*; o segundo, ao *probabilismo* (cf. *ibid.*, p.111).

senão a própria ação de diferenciar. Nesse sentido, podemos compreender a noção de “criação” como uma continua invenção da diferença, o que nos remete à quarta dicotomia (identidade – diferença).

- 2) *Unidade – Multiplicidade*. Para conservar a anterioridade lógica das unidades é preciso que elas não se fundam na multiplicidade que configuram. Essa lógica admite que a *unidade* é um elemento simples e que a *multiplicidade* é um complexo de elementos, algo que remete a vários. Todavia, Bergson pensa que essa tradução da realidade em unidades deixa escapar a *fusão* real das partes, ou seja, a sua *interpenetração*. A psicologia, nota ele, perde completamente o *fluxo da consciência* quando estuda o encadeamento dos estados psicológicos por meio da articulação *espacializante*, justapondo-os como se fossem as *pérolas de um colar*.
- 3) *Quantidade – qualidade*. Face à impossibilidade de medir a intensidade, Bergson usa a expressão *qualidade pura* para ressaltar o seu caráter irreduzível. A dicotomia é falsa porque funciona como uma “fachada” que exclui a qualidade, privilegiando a quantidade. Esse procedimento ocorre no tratamento cartesiano das qualidades dos objetos, uma vez que se objetiva o mundo exterior e se consideram unicamente as propriedades geométricas dos objetos (extensão). Reconhecer a verdadeira *diferença de natureza* entre os dois pólos desta dicotomia exige que se abandone a tradução simbólica da qualidade em quantidade, visto que não há nenhum contato entre intenso e extenso.⁶⁰
- 4) *Identidade – diferença*. A afirmação de Parmênides: “o Ser é” estabelece uma identidade fundamental a partir da qual devem ser explicadas as diferenças. O pressuposto de uma totalidade idêntica a si mesma em função da qual se opera a separação é incompatível com as concepções bergsonianas de *consciência* (entendida como fluxo constante de diferenças qualitativas) e de *natureza* enquanto pura diferenciação ou realidade qualitativa. Uma variante desta dicotomia é a oposição *homogeneidade – heterogeneidade*:

Parece que duas sensações diferentes não se podem dizer iguais a não ser que algum fundo idêntico [homogêneo] permaneça após a eliminação da sua diferença qualitativa [heterogênea]; e, visto que esta diferença

⁶⁰ cf. DI, p.48.

qualitativa é tudo o que sentimos, não se vê o que poderia subsistir, uma vez ela eliminada (DI, p.49).

A proposta de Bergson não é ultrapassar as dicotomias, mas situar-se aquém delas para que possamos apreender o *dado imediato*, isto é, a passagem do tempo. Como pondera Worms, constatar que o tempo passa supõe uma dupla tese de realidade: a da passagem contínua do tempo em si e a da consciência enquanto sujeito que se apercebe da constante existência e anulação implícita nessa passagem.⁶¹ Bergson desmonta esse duplo realismo por meio da crítica da teoria do conhecimento. Os dualismos interior-exterior, espírito-matéria e atividade-passividade denotam uma má compreensão da relação sujeito-objeto, baseada na separação radical entre a realidade do tempo e a idealidade do espaço. Antes de pensar a consciência como memória (tarefa da qual nos ocuparemos nos próximos capítulos), devemos pensar a conservação do tempo de uma maneira que não seja contraditória com a sua própria sucessão ininterrupta. Nesse sentido, a articulação entre *ação* e *duração* revela que é possível conceber a duração como uma *forma inseparável do seu conteúdo*. Ao contrapor duração e tempo homogêneo, notamos que é preciso destacar o *ato subjetivo de síntese* da sucessão contínua, o que põe em relevo a *ação* implícita na atividade contínua do sujeito. A concepção bergsoniana do tempo não aponta para um objeto ou produto do conhecimento, supostamente, exterior a nossa consciência. Ao contrário, essência da duração é decorrer sem cessar e só existir para uma consciência e uma memória.⁶² Sem embargo, a definição da duração pura não se resume à atividade da memória, já que também leva em conta a *forma orgânica* que permite a auto-estruturação do conteúdo temporal:

A duração totalmente pura é a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando o nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. [...] Basta para tanto que, ao se lembrar desses estados, ele não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, mas os organize consigo, como ocorre quando nos lembramos, fundidas por assim dizer, das notas de uma melodia (DI, p. 67).

Se definirmos a *forma espacial* como uma justaposição de símbolos ou elementos numa multiplicidade de partes distintas e homogêneas, a *duração pura* deverá ser, antes, uma multiplicidade indistinta e indivisível, composta de partes heterogêneas como um todo qualitativamente singular. Para designar aquilo que se conserva a si mesmo *na e pela* sucessão contínua, Bergson adota a palavra “fusão”.

⁶¹ cf. WORMS, 2004b.

⁶² cf. BERGSON, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972, p.353 – citado por WORMS, *ibid*.

Como vimos, os exemplos de contagem (carneiros, etc.) demonstram que a fusão contínua entre passado, presente e futuro é uma experiência psicológica imediata, uma vez que o tempo se constitui como conteúdo cambiante e que o efeito sensível dessa sucessão temporal é completamente diferente da sua simbolização espacial.

Ao dissociar a idéia de número da duração pura, Bergson nos mostra que existe multiplicidade sem quantidade, visto que, quando pensamos em algo que se move ou lembramos de algo que dura, nos reportamos imediatamente a um processo de transformação. Por isso, não podemos afirmar que se trata do *mesmo* elemento (porque muda), nem de *outro* (porque não há separação de partes).⁶³ Como a mudança é uma *passagem*, devemos procurar outro sentido para a noção de diferença.⁶⁴ Esse sentido indica que a duração e o movimento devem ser compreendidos como um processo de diferenciação sem separação, isto é, como uma *multiplicidade qualitativa*, na qual não identificamos objetos, nem comparamos elementos entre si, porque eles nunca se repetem.⁶⁵ É impossível, portanto, representarmos os *instantes* do tempo numericamente, como pontos justapostos, à maneira de Zenão. Em contrapartida, a *multiplicidade de fusão* aparece para uma consciência capaz de conservar os fatos de consciência que se penetram, se organizam insensivelmente em conjunto e ligam o passado com o presente devido a esta solidariedade.

A metáfora da melodia supõe um conjunto organizado de notas, entretanto, não se trata de escutar diretamente uma melodia, e sim, de lembrar-se dela, pois a sucessão só existe para um espectador consciente que se rememora do passado.⁶⁶ Essa manifestação se dá na interioridade da duração como um contato imediato com a realidade movente, ao passo que, a percepção do fenômeno exterior é a *forma* que toma esse movimento para nós. A análise de Worms revela o *fundamento metafísico* da dualidade interior-exterior quando nos reenvia para duas ordens de realidade diferentes. De um lado, a gênese empírica do espaço, que se explica através da tensão entre os seus caracteres formais e a sua função prática; de outro, o tempo efetivamente vivido – *duração pura* –, que supõe um ato real da consciência, isto é,

⁶³ “A duração é aquilo que assegura sua continuidade graças ao incessante desenvolvimento de momentos heterogêneos; ela permanece sendo ela mesma porque se faz sempre outra, ela é a unidade do mesmo e do outro” (BARBARAS. *Le tournant de l'expérience*. Paris: Vrin, 1998, p.59).

⁶⁴ “A noção de diferença deve lançar certa luz sobre a filosofia de Bergson, mas, inversamente o bergsonismo deve trazer a maior contribuição para uma filosofia da diferença. [...] Na vida psíquica há sempre *outro* sem jamais haver *número* ou *vários*” (DELEUZE, 1999, p.95, 103).

⁶⁵ “A duração propriamente dita não tem momentos idênticos nem exteriores uns aos outros, sendo essencialmente heterogênea, indistinta, e sem a analogia com o número” (DI, p.80).

⁶⁶ cf. DI, p.73.

um “eu” vivo que opera nessa sucessão temporal. Mas esse ato, por sua vez, introduz uma nova dualidade que concerne particularmente à ação: a oposição entre atividade e passividade. Ao mesmo tempo em que esclarece outras oposições (sucessão-simultaneidade, qualidade-quantidade), esta dualidade parece instaurar um novo problema. Sem embargo, as dificuldades desaparecem quando deixamos de contrapor o caráter ativo da consciência aos elementos passivos da sensibilidade, pensando na ação como uma *dialética da atividade e da passividade* que integra em si mesma os dois aspectos. É isso que nos sugere a leitura de Worms:

O mistério do tempo não está nas coisas, mas em nós, no coração de nossa sensibilidade, que não pode, portanto, ser somente passiva; o organismo e a melodia não podem ser feitos totalmente sozinhos, justamente porque são feitos no tempo, sua estruturação e sua sucessão e não sua estrutura ou forma existindo previamente. Eles não são construções abstratas de minha consciência reflexiva (ou de um pensamento exterior a seu conteúdo), uma vez que eles impõem o seu efeito mesmo ao seu conteúdo, como um sentido imanente ou uma unidade indivisível: há, portanto, mesmo nas sensações mais passivas (como as de som), um ato que consiste em organizá-las e retê-las, e que explica a relação dialética e dinâmica de expressão e de adição entre um elemento e o todo ao qual ele se integra e que ele transforma (WORMS, 2004a, p.63).

Na medida em que Worms considera as duas multiplicidades como *duas ordens de realidade*, poderia dar lugar a uma espécie de dualismo bergsoniano. É verdade que há vários dualismos em Bergson, mas nenhum deles constitui um dualismo substancial. A dialética interna da ação nos permitirá mostrar que se trata, antes, de uma dualidade “funcional” ou, se quisermos, de um “dualismo prático” (WORMS, 2004a, p.101, 93). A multiplicidade dos fatos de consciência, em que se interpenetram os estados puramente afetivos da alma, forma uma multiplicidade confusa de sensações e sentimentos que somente a análise pode distinguir. Worms vai chamar essa multiplicidade de “não-numérica” para diferenciá-la daquela que é propriamente quantitativa, numérica, espacializada e que se manifesta como uma diferença de grandeza sem mudança de natureza. A multiplicidade qualitativa, por sua vez, é assimilada a um todo orgânico que se constitui por uma *adição sucessiva* de elementos. Quando se opera uma mudança de natureza, a diferença é absoluta: deve ser sentida como se estivéssemos prestes a atravessar um umbral (*seuil*). No limite, a diferença intensiva não faz com que uma mesma multiplicidade se torne maior, senão que se transforme, de fato, em outra multiplicidade. Esse seria, segundo Worms, o significado do termo “heterogêneo”, na medida em que a soma de um elemento *muda* a estrutura e o próprio sentido do todo. Se levarmos em conta o

aspecto intensivo da mudança, devemos conceder a Bergson que a duração pura não se explica apenas como um processo de adição e de conservação orgânica, senão também através da mudança qualitativa que torna essas multiplicidades intrinsecamente *temporais*.⁶⁷ Isso quer dizer que a duração é uma transformação, mas é contínua como uma única frase melódica.

Nessa análise, por momentos, atribui-se ao sujeito um ato de síntese que garante a continuidade da duração; outras vezes, sugere-se que é uma organização inerente à duração aquilo que realiza o ato por si só, como se a duração fosse o próprio ato de conservação do tempo. Afinal, a ação da duração supõe um sujeito operante ou pode ser concebida como pura objetividade? Faz algum sentido estabelecer essa oposição radical quando se trata da ação? O comentário de Deleuze poderá esclarecer as definições de “subjetivo” e “objetivo” no contexto do *Ensaio*. Vimos que o tempo homogêneo é um misto de espaço e duração ou, antes, que a noção de *duração pura* se encontraria sobre esse misto que é preciso decompor.⁶⁸ Nessa mistura, “o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus ‘cortes’ homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua” (DELEUZE, 1999, p.27). O grifo do comentador recai precisamente sobre as conjunções porque parece que há uma certa dificuldade em conciliar a *heterogeneidade* e a *continuidade* da duração em vista do seu caráter indivisível. Para elucidar esse caráter contínuo da multiplicidade qualitativa, Deleuze comenta uma passagem “obscura”, na qual Bergson distingue o subjetivo e o objetivo:

Chamamos subjetivo o que parece inteira e adequadamente conhecido, objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma multidão sempre crescente de impressões novas poderia substituir a idéia que dele temos atualmente. Assim, um sentimento complexo conterá um número bem grande de elementos mais simples; mas, enquanto esses elementos não se destacarem com uma nitidez perfeita, não se poderá dizer que eles estavam inteiramente realizados, e, desde que a consciência tenha deles uma percepção distinta, o estado psíquico que resulta de sua síntese terá, por isso mesmo, mudado. Mas nada muda no aspecto total de um corpo, quando o pensamento o decompõe, porque essas decomposições diversas [...] já são visíveis na imagem, embora não realizadas: esta

⁶⁷ cf. *ibid.*, p.44-45.

⁶⁸ Assim, a *teoria das multiplicidades* define uma multiplicidade que “é representada pelo espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de diferença de grau, uma multiplicidade numérica, descontínua e atual. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de diferença de natureza, uma multiplicidade virtual, irreduzível ao número” (DELEUZE, 1999, p.28).

apercepção atual, e não somente virtual, de subdivisões no indiviso é precisamente o que chamamos objetividade (DI, p.57).

Nesta passagem, Bergson demarca as regiões subjetiva e objetiva da idéia de número, distinguindo a unidade na qual pensamos da unidade que erigimos em coisa depois de tê-la pensado. Uma coisa é o número em vias de formação; outra é o número já formado. Quando pensamos na unidade, esta nos parece irredutível, mas ao construir o número, vemos que este se caracteriza pela descontinuidade. Para Bergson, nós objetivamos o número quando o consideramos como algo acabado que nos parece infinitamente divisível, isto é, quando distinguimos os contornos de uma parte do espaço, atribuindo-lhe um símbolo numérico que a identifica como uma coisa entre as demais.

Bergson define o objetivo como sendo aquilo que não tem virtualidade: “realizado ou não, possível ou real, tudo é *atual* no objetivo” (DELEUZE, 1999, p.30). Por isso, o objeto é assimilado à multiplicidade numérica, já que, como o número, não muda de natureza ao dividir-se; divide-se, então, por *diferenças de grau*. Podemos *pensar* – ou apenas *imaginar* – mudanças em um objeto sem que isso opere, de fato, qualquer mudança real nele.⁶⁹ Nesse sentido, temos um conhecimento da sua mudança virtual, isto é, de algo que pode “virar” outro. Percebemos, assim, divisões *possíveis* no objeto que denotam o aspecto subjetivo. Esse é, precisamente, o caráter *virtual* da própria duração, na medida em que essa virtualidade se atualiza através de um movimento de diferenciação que se dá somente na temporalidade. Ao distinguir o atual do virtual, Deleuze mostra em que sentido devemos compreender o caráter indivisível da duração. Para que se possam reconhecer as verdadeiras *diferenças de*

⁶⁹ O próprio Deleuze reconhece que essas definições são “estranhas” e vê-se obrigado a apelar para alguns “esclarecimentos” de *Matéria e Memória*. Não vamos seguir esse raciocínio, pois, o contexto aqui é outro e a noção de “matéria” pode complicar demais as coisas. No fundo, o argumento de Bergson é simples: um conhecimento objetivo é aquele que nos dá a posição dos objetos, cada qual incorporado ao número que o identifica como, por exemplo, uma pilha de livros. Conheço, atualmente, o lugar que cada objeto ocupa no espaço e, por isso mesmo, tenho dele um conhecimento objetivo, que pode ser substituído por “novos” conhecimentos, caso o objeto mude de lugar, de posição ou se divida. O sentido dessa mudança é apreendido como uma diferença de grau. O conhecimento subjetivo, no entanto, deverá levar em conta uma progressão virtual, por exemplo, a história afetiva de um dos livros da pilha: comprei-o na livraria *Vrin*; foi assinado pelo autor, e assim por diante. Esses fatos, que podiam ser outros, estavam todos virtualmente no livro, mas se desenrolaram à medida que a duração se multiplicava. Contudo, a duração subjetiva torna-se mais evidente quando pensamos na estratégia de um jogo. Pode ser uma luta ou um jogo de xadrez. A jogada em vias de realizar-se carrega uma infinidade de virtualidades; o movimento que um lutador está por aplicar ao seu adversário pode ser este ou aquele e cada um desses movimentos se efetua através de uma série virtual de movimentos elementares. Ao realizar a jogada ou aplicando-se o movimento marcial, a mudança operada pela ação será absoluta. E mesmo que não se realize a ação, apenas o fato de imaginar essa mudança já introduz uma diferença de natureza, aquela que caracteriza a duração como subjetividade.

natureza que fazem da multiplicidade qualitativa algo que muda internamente, é preciso conceber a mudança como uma divisibilidade virtual, aquela que não pressupõe a separação espacial e atual de suas partes:

Na verdade, a duração divide-se e não pára de dividir-se: eis por que ela é uma multiplicidade. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis por que ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de “indivisíveis”. Há outro sem que haja vários (DELEUZE, 1999, p.31-32).

Julgamos que a ação estaria também do lado da subjetividade, uma vez que o espírito opera uma *ação objetivante* através do “processo indivisível” que fixa sucessivamente a atenção em diversas partes do espaço.⁷⁰ Estas partes “isoladas” podem ser conservadas e adicionadas umas às outras, de modo que, inversamente, prestam-se a uma decomposição. Assim, Bergson concebe o espaço como um meio no qual o espírito situa o número. A ação seria, em última instância, aquilo que é propriamente indivisível, que permite substituir as oposições estáticas (subjetivo – objetivo) por diferenças qualitativas e que deriva em uma concepção dinâmica da subjetividade.

Dois sentidos da subjetividade: Eu profundo – Eu superficial

As duas espécies de multiplicidade (quantitativa e qualitativa) são uma maneira de distinguir os conteúdos de realidade e de mostrar como eles devem ser identificados, pois o termo “multiplicidade” exprime uma agregação de conteúdos. Os *conteúdos espaciais* se regulam por meio daquilo que é numérico, ou seja, por uma identidade que se diferencia pela posição que ocupa no espaço (como ocorre na matemática) ou pela grandeza que tem (como no caso das figuras geométricas). No âmbito dos *conteúdos temporais*, porém, prevalece a diferença e a heterogeneidade, visto que se trata de um processo em que nenhum elemento pode ser igual a outro. Somos conduzidos a reconhecer uma relação intrínseca entre subjetividade e duração, uma vez que a consciência é uma multiplicidade, porque é rica em conteúdo, mas, sobretudo, porque muda constantemente. A rigor, não é possível medir os estados de consciência, pois a sua intensidade é puramente qualitativa.

⁷⁰ Bento Prado Jr. nota que a ação impõe naturalmente uma distância e, assim, promove a “objetivação que põe o Ser como o outro”. A subjetividade separa-se do Ser uma vez que este se dá apenas parcial e exteriormente. Bergson, no entanto, concebe o *processo de subjetivação* como uma participação interna da subjetividade no próprio Ser. Essa interiorização lhe permite recuperar e transformar o outro no mesmo, já que “a subjetividade é definida como presença integral do objeto na imanência da consciência e a objetividade, como ausência parcial e necessária do objeto, sua irredutibilidade à própria consciência” (PRADO Jr., 1989, p.75).

Portanto, quando se fala de uma *multiplicidade interna* devemos entender que se trata de uma analogia que se faz por falta de uma palavra melhor. Na verdade, a consciência é uma *unidade dinâmica*, na qual não encontramos elementos de ordem espacial: “a unidade da consciência é uma continuidade movente, que se situa na ordem da duração” (GOUHIER, 1961, p.51). A essa oposição entre duas ordens de realidade correspondem os dois aspectos da subjetividade que Bergson distingue no *Ensaio*: “O *eu profundo* e o *eu superficial* não são dois sujeitos distintos, senão dois aspectos de um único sujeito” (GILSON, 1978, p.14). Reconhecer a mudança como uma dimensão da duração não significa dizer que ela é um *atributo* da substância. A concepção de *substância* ou de *sujeito* como algo subjacente à mudança que permanece sempre o mesmo é tributária da metafísica tradicional. Ao procurar um solo estável onde pudessem acontecer as mudanças, postulou-se a noção de *substrato homogêneo* como aquilo a partir do qual se opera a diferença.

Bergson vai tentar superar essa dificuldade da filosofia (e da psicologia) em captar a realidade em devir, por meio de uma experiência de si mais profunda e autêntica que considera o próprio fluxo temporal como aquilo que constitui a própria subjetividade. Conceber o sujeito não consiste em definir uma categoria conceitual, senão em propiciar uma maneira de sentir a duração qualitativa que se manifesta em nossas ações e que é totalmente diferente da medida que obtemos do *tempo espacializado*. Segundo Bergson, sentimos a duração imediatamente como um *instinto confuso* semelhante ao dos animais e também encontramos a *duração pura* nos sonhos, “porque o sono, ao afrouxar o jogo das funções orgânicas”, modifica a superfície de comunicação entre o sujeito e as coisas exteriores (DI, p.84).

A duração *vivida* pela própria pessoa constitui o “eu profundo”, o âmago de onde emana a *força* que dá uma conotação ativa ao sujeito, isto é, a ação. Trata-se de uma dimensão da subjetividade intimamente ligada ao fluxo da consciência, aos sentimentos e às emoções que constituem a verdadeira experiência da instabilidade humana e da mudança: “o eu interior, aquele que sente e se apaixona, que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente” (*ibid.*, p.83). Mas, para estabilizar o nosso contato com o mundo, precisamos abafar esse quadro emotivo, então, transferimos para os nossos estados de consciência a *exterioridade recíproca* constatada nos objetos materiais: “pouco a pouco, nossas sensações desprendem-se umas das outras como as causas externas que lhes dão origem” (*ibid.*, p.84). Do ponto de vista do pensamento reflexivo, o sujeito é um *centro*

de convergência: o ponto fixo onde convergem todos os pensamentos. Para Bergson, no entanto, o sujeito passa a ser um *centro de divergência*, isto é, a fonte da ação. Na periferia dessa divergência, cada pessoa se comunica com o resto do mundo, por isso, o “eu superficial” torna-se uma espécie de *objeto múltiplo*, do qual os psicólogos podem, quando querem, fazer um “inventário quantitativo” (GILSON, 1978, p.14). Construímos o nosso *eu social* como uma referência substantiva para as nossas ações, uma referência estável sobre a qual podemos organizar a nossa própria vida:

A representação da mudança é a representação de qualidades ou de estados que se sucederiam numa substância. [...] Tal é a lógica imanente às nossas línguas, formulada de uma vez por todas por Aristóteles: a inteligência tem por essência julgar e o juízo é operado pela atribuição de um predicado a um sujeito (PM, p.76).

Essa representação superficial do eu não é completamente verdadeira, apesar de ser extremamente útil; é algo assim como uma ilusão necessária que antecipa a passagem da *ação livre* para *ação prática*, ao mesmo tempo em que define o papel da linguagem como instrumento de espacialização.⁷¹ Há, sem dúvida, uma forte influência da linguagem sobre a sensação, já que as palavras, ao impor a sua estabilidade, acabam traindo a sensação enquanto fenômeno de sentimento: “sensações e gostos surgem-me como *coisas* a partir do momento em que os isolo e

⁷¹ Em uma reunião de *Les amis de Bergson*, Jean Hyppolite sugere um contraponto interessante entre Bergson e Heidegger que esclarece o problema da oposição entre ação livre e ação prática: “Bergson opõe o *eu profundo*, que dura e que cria, ao *eu superficial*, que se perde na diversidade espalhada dos seus estados; Heidegger opõe a *existência autêntica* que se reúne [*rassemble*] face à morte à *existência inautêntica* da qual o sujeito não é mais que um eu banal, intercambiável com os outros”. Ao comparar às suas respectivas concepções do tempo, o comentador constata que, em Bergson, são apenas as exigências da ação, da vida social e da linguagem que comandam essa distinção. Heidegger, ao contrário, insiste numa *fuga* da realidade humana diante da existência autêntica possível: “É para esquecer-se do seu abandono e da sua finitude [que o homem] se perde no mundo, objeto permanente do seu cuidado”. Bergson parte de uma unidade original que é a “coesão da duração”. Isso impede de apreender a *temporalização* como separação e reunificação dos momentos do tempo, que correspondem aos *ekstases temporais* de Heidegger (passado, presente e futuro). O filósofo alemão parte da distinção desses três *ekstases* para mostrar como é que na *existência autêntica* a realidade humana reúne esses *ekstases* que fazem dela algo que está sempre fora de si mesma. Para Bergson, essa separação e essa reunificação existem apenas ao nível do humano e são sempre comandadas pelas exigências de eficácia da ação. Nesse sentido, *Matéria e memória* representaria o “momento do humano”, no qual se compreendem a encarnação e as separações necessárias para a eficiência da ação humana no mundo (*ação prática*). Bergson, sustenta Hyppolite, concebe a filosofia como um esforço para ultrapassar a condição humana, ao passo que Heidegger parte do *dasein*, da própria realidade humana e das suas exigências, para tentar descobrir os fundamentos de uma ontologia. Ao final dessa reunião, teve lugar um pequeno debate que culminou com a seguinte observação de Floris Delattre, tendo em vista o contraponto entre a “metafísica abstrata” de Heidegger e o “empirismo vivente” de Bergson: “De um lado, é a morte, do outro, a atividade espiritual e a vida criadora” (cf. HYPOLITE. “Henri Bergson e o existencialismo”. *Les études bergsoniennes*, v.2. Paris: Albin Michel, 1949, p.208-213). Essa nota também nos ajudará a compreender o distanciamento de Merleau-Ponty em relação à concepção bergsoniana da temporalidade.

nomeio, e na alma humana há somente *progressos*” (DI, p.87). É precisamente essa valorização do sentimento humano que vai introduzir a formulação bergsoniana do problema da liberdade. A questão é saber se quando tomamos uma decisão, a nossa ação supõe uma resolução imediata ou se exige antes um amadurecimento, uma sucessão que implica fusão e organização interna, enfim, uma vivência. A nossa capacidade de abstração, quando extrapolamos a função comunicativa da linguagem, pode deixar-nos “à sombra de nós mesmos”, adverte Bergson. Assim como formamos proposições ao encadear palavras, isolamos e justapomos no espaço (um ao lado do outro) os nossos estados de consciência. Mas como a nossa personalidade é uma forma de vida consciente não deveria ser apreendida apenas por “refração” através do espaço, que é o modo como percebemos os objetos materiais. Podemos conhecê-la *de dentro*, diretamente, se considerarmos a ação como um progresso em duração, no qual a vontade delibera até a decisão final. Por isso, Bergson distingue esse segundo eu que esconde o primeiro, isto é, a representação simbólica, espacializada e convencional que fazemos de nós mesmos e com a qual encobrimos o nosso eu real e concreto: “pouco a pouco, estes estados transformam-se em objetos ou em coisas; não se separam apenas uns dos outros, mas também de nós” (DI, p.91). Delineamos aqui a tentativa bergsoniana de nos colocar em presença de nós mesmos e da mobilidade da ação, visto que o *Ensaio* denuncia a maneira pela qual “condensamos” em *imagens* os nossos estados de consciência, concebendo simultaneamente um *eu superficial*:

Nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem para nós mais importância prática do que a nossa existência interior e individual. Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as exprimir mediante a linguagem (DI, p.86).

Ao distinguir essas duas regiões do ser, uma espacial e outra *em duração*, Bergson exclui o individual da primeira para confiná-lo à segunda e define o individual como aquilo que não podemos ver duas vezes, já que não suporta a divisão. A distinção entre a ordem do subjetivo e do objetivo que examinamos há pouco reforça essa afirmação: “O espaço constitui, com efeito, um princípio de divisão indefinido e arbitrário. A duração, ao contrário, por ser uma multiplicidade de fusão, não se presta a uma divisão sem alteração” (PARIENTE, 1973, p.19). Representando os instantes como pontos, tratamos como simultâneos os momentos da experiência que, na verdade, são sucessivos. Desse modo, anulamos o essencial, que é a maturação contínua durante a qual o eu cria a direção que finalmente é levada em conta. Assim,

segundo Bergson, nasceria o “falso problema” da liberdade. Doravante, nosso trabalho consistirá em elucidar a formulação desse problema, indicando uma possível solução. Essa tarefa exige que se considere a ação como um processo de amadurecimento, em que o “eu” se espacializa ou se temporaliza de maneira insensível, conforme se debruce sobre um pólo ou outro da ação. Esses dois pólos não representam apenas os limites de uma gradação, senão duas naturezas diferentes. Mas é somente no limite, porque, em condições normais, nós vivemos, circulamos e nos movemos *entre* esses dois pólos. A experiência da *ação em duração* nos põe em contato com o absoluto – o *eu profundo* –, que é definido como o fundo de uma realidade movente. Entretanto, essa valorização do devir que permite encontrar em sua intimidade a plenitude do ser, também foi alvo de críticas. Por isso, devemos considerar a natureza dessa ação intuitiva que nos faz tomar contato com o real, sem esquecer que a *intuição* vem depois da *duração* na ordem das descobertas.⁷² Em linguagem cartesiana, isso significa que à via metodológica (*ordem das razões*), que vai da compreensão do tempo ao entendimento da contingência e à consideração da criação, se sobrepõe outra (*ordem das matérias*), que vai da realidade da criação à sua manifestação na contingência e à exigência do tempo real.⁷³

A intuição é uma ação que nos faz sair de nós mesmos e nos identifica com o próprio movimento do real. Se o real é puro movimento, não devemos, pois, tocá-lo nem fixá-lo, mas sim apreender a sua gênese sem permanecer, contudo, nessa etapa de gênese. Há algo que nos faz participar desse movimento, desse fluxo de coisas, e essa participação na duração é mais do que agir livremente; é a liberdade que estaria agindo em nós.

⁷² Entre a duração e a intuição há uma relação de derivação cronológica que faz com que a segunda não possa ser compreendida sem a primeira. Com isso concordam Thibaudet (1923, p.24, n.1, *Lettre a Höffding*) e Prado Jr. (1989, p. 40): “É apenas depois de esboçado e preenchido o sentido do conceito de duração que se determina o sentido da intuição”.

⁷³ cf. LEOPOLDO E SILVA, F. “Ontologia e liberdade em *A evolução criadora: a criação*”, p.28-29. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.) – *op. cit.*

CAPITULO II

A ação livre

O problema da liberdade

Neste capítulo, examinamos a relação entre ação e liberdade à luz da reformulação bergsoniana do problema da liberdade. Essa nova formulação, tão anunciada no capítulo anterior, procura dissolver o impasse criado pelos *deterministas* e pela sua vertente oposta, isto é, aqueles que postulam o *livre-arbítrio* como uma escolha constitutiva do ser humano: “devemos fazer um esforço para nos colocar pelo pensamento no caso excepcional e único em que especulamos sobre a natureza íntima da ação, ou seja, na *teoria da liberdade*” (MM, p.218 – grifo nosso).

A formulação clássica do problema da liberdade pode ser caracterizada a partir da seguinte questão: como pode uma vontade livre ser compatível com a uniformidade da natureza? Esse é o ponto de partida do terceiro capítulo do *Ensaio*. Admite-se comumente que a matéria é governada por leis, por isso, pertence ao âmbito da necessidade. Em contrapartida, cada um de nós, ainda que constituído por um corpo material, deve ter experimentado certa capacidade de agir sobre os outros corpos e sobre o entorno em geral. Reconhecemos assim uma *atividade voluntária* que se manifesta espontaneamente em nossas ações cotidianas como uma *força livre*. O contraste dessa *atividade do eu* com a inércia e a regularidade dos fenômenos constatada no âmbito da matéria vai levar Bergson a afirmar que o determinismo físico se fundamenta em uma hipótese psicológica. Esse *determinismo psicológico*, segundo o filósofo, parte de uma concepção inexata da multiplicidade dos estados de consciência e denota uma má compreensão da duração e da lei de causalidade, uma vez que adota os pressupostos associacionistas.

Cabe lembrar aqui a teoria da associação de idéias de David Hume, na qual os princípios de *semelhança*, *contigüidade* e *causalidade* explicavam as conexões entre todas as nossas idéias. Para Bergson, o *associacionismo* elimina o elemento qualitativo do ato a cumprir e conserva apenas a *idéia* deste ato, descolorida, geométrica e impessoal. O filósofo distingue dois modos de assimilar os estados de consciência de outrem: o primeiro, *dinâmico*, consiste em experimentá-los pessoalmente; o segundo, *estático*, substitui a própria consciência de tais estados pela sua imagem, pelo símbolo intelectual que é a idéia. Ao dissociar em elementos

constitutivos (idéias) a *fusão* íntima de emoções e sentimentos que caracteriza o fluxo da consciência, o *associacionismo* comete um grave erro.⁷⁴

Por outro lado, o determinismo físico (de cunho mecanicista), concebe a ação voluntária como uma reação corporal, ou antes, como um movimento reflexo. A ação livre seria provocada por certos movimentos elementares de átomos que determinariam constantemente o estado molecular do cérebro. Entretanto, a ação não pode ser reduzida a uma correspondência entre estado cerebral e estado psicológico, tal como as que propõem as doutrinas *paralelista* e *epifenomenista* da consciência. A primeira versão, segundo Bergson, lembra a formulação de Espinosa, em que “os modos do pensamento e os modos da extensão se correspondem, mas sem jamais se influenciarem: desenvolveriam, em duas línguas diferentes, a mesma eterna verdade” (DI, p.98). Na segunda versão, a consciência seria apenas um vestígio dos movimentos cerebrais, uma *fosforescência* enigmática produzida pelo cérebro como se este fosse o verdadeiro “músico invisível que toca, detrás do palco, enquanto o ator carrega um teclado, cujas notas não soam” (*ibid.*).

Para evidenciar o contraste entre a matéria inerte e a hipótese de uma *força consciente*, Bergson confronta algumas leis da física com o *domínio da vida*, porque ali se manifesta mais profundamente a *vontade livre*. A lei da conservação de energia, por exemplo, admite a possibilidade de que as partes elementares da matéria voltem à sua posição inicial. Como nada se altera no estado primitivo do sistema, descarta-se qualquer vestígio do tempo decorrido. Bergson, no entanto, argumenta que essa “volta atrás” nunca acontece quando se trata dos seres vivos, já que a *duração* parece agir como uma *causa*, tornando ininteligível a hipótese de um *retrocesso* no domínio da consciência.⁷⁵ Esse contraste exige, sem dúvida, um tratamento diferenciado do conceito de “causalidade” em relação ao mundo exterior e ao mundo interno, o que não é levado em conta pela concepção associacionista do espírito quando “representa o estado de consciência atual como necessitado pelos estados anteriores” (*ibid.*, p.103). Instaura-se, assim, o problema de saber se a relação entre o passado e o presente é uma relação de causalidade. Se não for, que tipo de relação se estabelece entre os *eventos* passados e o momento presente?⁷⁶

⁷⁴ cf. DI, p.107, 122-123.

⁷⁵ cf. *ibid.*, p.101-102.

⁷⁶ Nem mesmo o termo “evento” é adequado, se pensarmos nele como algo recortado do progresso temporal em que se produz. Bergson recusa que a ação seja um evento desse tipo. E por não ser um evento, a ação tampouco pode ter uma causa anterior que a determine. Para que um evento seja *causa* de outro é preciso admitir duas premissas: (1) constatar a ocorrência desse

Bergson reconhece que há uma relação entre o estado atual e todo estado novo ao qual a consciência passa, porém, não deixa de questionar o fato de que esta relação, que explica a passagem, seja efetivamente a *causa*. Isso é importante para compreendermos o significado da ação, pois, se não há mais causalidade entre fenômenos, a causa deverá ser procurada na relação que se estabelece entre o ato e o sujeito agente. Nesse sentido, Bergson propõe uma inversão da causalidade física, adotando o ponto de vista da ação futura. A nossa intenção exerce uma *atração psíquica* sobre os antecedentes que pode ser explicada retrospectivamente: “Foi o ato futuro que determinou, por uma espécie de atração, a série contínua de estados psíquicos donde, a seguir, brotará naturalmente” (DI, p.104). Ao inverter a relação de causalidade, os efeitos precedem as causas e isso permite apreender a vontade como aquilo que provoca um “golpe de estado”:

Ao interrogar-nos escrupulosamente a nós mesmos, veremos que nos acontece pesar motivos, deliberar, quando a nossa resolução já está tomada. Uma voz interior, mal perceptível, murmura: “por que esta deliberação? Já conheces o resultado, e sabes perfeitamente o que vais fazer”. Mas não importa! Parece que devíamos salvaguardar o princípio do mecanismo, e pautar-nos pelas leis de associação de idéias (DI, p.104-105).

Decididamente, Bergson abandona a causalidade linear determinista que caracteriza a *lógica retrospectiva*, aquela que ao constatar uma volta atrás na dimensão espacial, transfere esse modelo retrospectivo para a temporalidade. Podemos explicar uma ação por meio de uma seqüência causal a fim de organizar a experiência. Atribuímos uma *posição* para cada momento: primeiro, a motivação; depois, a deliberação; por fim, a realização do ato. Mas, a rigor, a consciência não admite essa divisão de *partes extra partes*, visto que é uma *multiplicidade qualitativa*. Já nos referimos à distinção bergsoniana entre as duas espécies de multiplicidade: na *multiplicidade quantitativa* ou numérica, podemos operar separações porque há justaposição espacial de elementos; porém, na multiplicidade de fusão não há separação de partes, e sim, penetração mútua.⁷⁷ Por isso, o ato na sua efetividade imediata não é divisível, já que a ação supõe sempre uma sucessão contínua de sentimentos que não pode ser separada em termos de antecedente e conseqüente.

evento em *determinado* momento; (2) aceitar a validade de uma lei de regularidade entre esse *evento-causa* e o seu *evento-efeito*. Entretanto, se a ação não é um evento, não pode ser causada, já que não satisfaz nenhuma dessas exigências. Por maior que seja a multiplicidade de eventos que ocorrem antes da ação, nenhum deles determinaria, através de uma lei causal como (2), a ocorrência da própria ação (cf. MUÑOZ, A. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso, 2002).

⁷⁷ cf. DI, p.107.

Na medida em que a pluralidade da consciência é indefinida, o ato livre não pode ser explicado segundo os procedimentos da *articulação espacializante*.⁷⁸ O ato não deriva de nenhuma causa ou motivo, se entendermos que se trata de um *ato do sujeito*.⁷⁹ Isso quer dizer que a ação estabelece uma ligação interna e absoluta entre o sujeito e seu ato, pois o *sujeito da ação* está inteiramente no ato quando o pratica. Assim, a subjetividade aparece primeiramente no *Ensaio* como a liberdade na efetividade de seu exercício, ou seja, em uma relação intrínseca do sujeito com o seu ato.⁸⁰ Essa relação pode ser compreendida a partir da elucidação da *ação livre*, na medida em que esta nos proporciona um contato com a atividade do espírito. Nas ações humanas, todavia, pode prevalecer uma atitude utilitária que recobre esse caráter primordial da ação e que configura um segundo aspecto da subjetividade: a *ação prática*; respaldamos essa afirmação com base nas teorias bergsonianas da percepção e da memória. A passagem da subjetividade para a ontologia se dá através da descrição da *ação vital*, fundamentada no conceito de “*elã vital*” que o autor desenvolve n’*A evolução criadora*.

O contraste entre *ação livre* e *ação prática* já se anuncia no *Ensaio*, quando Bergson sugere que, em nossas ocupações habituais, o ato se segue sem que a nossa personalidade se interesse por ele. Agimos como “autômatos conscientes”, diz ele, porque as ações da vida cotidiana exigem uma resposta urgente e, em vista da

⁷⁸ “O percurso crítico que leva à autoconsciência como experiência da interioridade é ao mesmo tempo o processo que revela o caráter ilusório daquilo que antes era considerado como a condição universal da experiência: o espaço como substrato da articulação de descontinuidades. O conhecimento agora devolve ao seu domínio próprio as formas tomadas de empréstimo ao mundo exterior” (LEOPOLDO e SILVA, 1994, p.208).

⁷⁹ Essa é uma diferença importante pela qual Bergson se afasta de tradição que pensa a ação em função do objeto. Quando pensamos no *apetite* ou no *querer* parece que sempre há algo que é desejado: queremos que um evento ocorra ou que não ocorra. É sempre esse objeto desejado aquilo que move o desejo e, através dele, a ação. Aristóteles, por exemplo, não se preocupa com a procedência do objeto: ele pode ser percebido, ter sido lembrado, ter sido sugerido pelas circunstâncias, etc.; mas é ele que move o desejo, faz com que passe da potência ao ato e, assim haja, por conseguinte, ação (cf. ARISTÓTELES. *De anima*, III, 10). Para Bergson, no entanto, o movimento gerador parte sempre do *sujeito da ação* e não do objeto, mesmo porque o suposto “objeto do desejo” é apenas um recorte estático que colocamos à nossa frente, e é ele que se fixa quando o sujeito realiza o ato. Na verdade, o movimento atravessa o sujeito e este, ao agir, organiza esse movimento e lhe imprime a sua marca. Depois da ação, o sujeito poderá, retrospectivamente, pesar os motivos ou reconhecer qual era o *desejo* que sentiu, mas isso não significa que o ato foi movido por ele, já que, antes de produzir-se, o próprio desejo era uma multiplicidade de sentimentos confusos. Percebe-se, portanto, que o fundamento do desejo é o *associacionismo*, uma vez que “basta que algum outro traço, ainda que vago, faça por ‘associação livre’, com que tal lembrança me venha à mente” (cf. MUÑOZ, 2002, p.286-287).

⁸⁰ “A negação do espaço como condição universal da experiência me revela, em contrapartida, que o tempo é condição imanente da presença do sujeito a si, não enquanto forma da experiência subjetiva, mas enquanto a própria realidade da subjetividade e a única maneira de apreendê-la em seu caráter absoluto. A subjetividade em ato é temporalidade, processo de vir-a-ser” (LEOPOLDO e SILVA, 1994, p.208).

utilidade da ação, é mais vantajoso agir praticamente (quase automaticamente) do que livremente:

A maior parte das nossas ações diárias se executam assim e [...] graças à solidificação, na nossa memória, de certas sensações, de certos sentimentos, de certas idéias, as impressões de fora provocam em nós movimentos que, conscientes e até inteligentes, se assemelham, sob muitos aspectos, a atos reflexos (DI, p.111).

Desse modo, nos afastamos de uma interpretação estritamente *espiritualista* de Bergson, na qual se poderia identificar a ação livre com a liberdade absoluta.⁸¹ O “ato livre” admite *graus*, já que o sujeito se move constantemente entre a indeterminação temporal da ação e a dimensão operante da *praxis*. No limite, a relação entre subjetividade e ação humana consente a formação de um “eu parasita” no próprio centro do “eu fundamental”, que faz com que muitos vivam na superfície de si mesmos e morram sem terem conhecido a verdadeira liberdade. Os atos livres são raros porque o nosso eu concreto, nosso eu vivo, aparece recoberto com uma *crosta* exterior de fatos psicológicos separados uns dos outros⁸²:

Esses sentimentos, contanto que tenham atingido uma profundidade suficiente, representam cada um a alma inteira, no sentido de que todo o conteúdo da alma se reflete em cada um deles. Dizer que a alma se determina sob a influência de algum destes sentimentos é reconhecer que se determina a si mesma. [...] Com efeito, é da alma inteira que emana a decisão livre; e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com o eu fundamental (DI, p.109-110).⁸³

⁸¹ O rótulo de “psicologismo” assombra constantemente a tentativa bergsoniana de recuperar a dimensão da *interioridade* e da profundidade do eu. Isso se observa, por exemplo, na crítica de Merleau-Ponty: “Assim, o que descobrimos ao ultrapassar o prejuízo do mundo objetivo, não é um mundo interior tenebroso. E esse mundo vivido não é, como a interioridade bergsoniana, absolutamente ignorado pela consciência ingênua” (MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1997, p.71. Doravante citado como PhP). E quanto mais nos estendemos nesses dois primeiros capítulos, mais nos parece que a nossa “experiência interior” é apenas um objeto a ser conhecido, mas não uma ferramenta de conhecimento; algo que deve ser explicado, mas não algo que possa satisfazer os critérios de uma explicação, visto que, como afirma Lévi-Strauss em *La pensée sauvage*: “aquele que adentra as ilusões do eu jamais poderá sair delas” (MANIGLIER, P. “Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito”, p.78. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.) – *op. cit.*

⁸² Esse *eu vivo* recoberto por uma “crosta” lembra aqueles insetos que mudam periodicamente de pele, deixando como que uma forma rígida de si mesmos que já não conserva o *novo* bicho que dela se desprende. Em outro contexto, Bergson menciona o “envoltório do qual se libertará a borboleta” para mostrar que esse aspecto livre e vital da subjetividade também se aplica aos grandes problemas da metafísica. Se a duração viva é “criação contínua, jorro ininterrupto de novidade”, o tempo *especializado* é como uma crosta que a recobre. Assim, os *falsos problemas* se dissolvem quando “saem” do seu invólucro conceitual (cf. PM, p.11).

⁸³ Bergson usa a expressão platônica *ξὺν δολῇ τῇ ψυχῇ* (DI, p.111), que significa “com a alma inteira”. Na discussão de Platão, essa frase aparece na seguinte passagem: “Essa capacidade inserida na alma de cada um e o órgão com que cada um aprende, tal como o olho, não é capaz de voltar-se da escuridão para a luz senão junto com todo o corpo, e assim também *com toda a alma* deve desviar-se do devir, até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser. Isso, afirmamos nós, é o bem” (PLATÃO. *República*, 518c 8 –

Agimos na temporalidade, ora mais livremente, ora praticamente, mas como identificar o ato livre em nossa própria vida, ou melhor, quais critérios nos indicariam que agimos livremente em uma situação qualquer? Bergson não responde diretamente essa pergunta, mas se aproxima bastante da resposta ao se contrapor à concepção determinista e mecanicista do eu. Essa concepção supõe um “eu hesitante” entre dois sentimentos contrários, oscilando entre um e outro até optar finalmente por um deles. O problema, segundo Bergson, é que essa noção de “escolha” implica uma deliberação entre atos igualmente possíveis. Assim sendo, a ação livre admitiria que uma alternativa contrária era igualmente possível no momento de se realizar a ação.

A lógica que admite uma hesitação prévia à decisão supõe que o ato deve ser possível antes de tornar-se real porque a volição deve parecer-se a uma fabricação à maneira daquela em que o ato se constrói aos poucos, por pedaços, que passam gradualmente da existência *virtual* ou deliberada à existência *atual* ou resolvida.⁸⁴ Mas uma experiência verdadeiramente contemporânea da ação demonstra, ao contrário, que nós deliberamos após termos nos resolvido e não antes de resolver-nos. Essa deliberação “póstuma” revela a inutilidade de procurar as causas quando já é demasiado tarde, mas, ao mesmo tempo, indica a tendência da nossa *inteligência* a reconstruir a nossa vida a partir da ordem da fabricação, da técnica e da *utilidade*:

Tudo se passa, efetivamente, como se o momento das hesitações fosse, em todo caso, apenas uma pequena comédia inconsciente que nós nos representaríamos a nós mesmos para estarmos em regra com a inteligência e para legitimarmos retrospectivamente uma decisão que, no fundo, já havia sido tomada em nosso espírito (JANKÉLÉVITCH, 1959, p.60).

Jankélévitch identifica a decisão imotivada com aquela que decidimos passionalmente, quer dizer, sem razão. Por isso, o intérprete a considera que a ação livre é algo assim como “a mãe das justificações póstumas”. Inventamos certos “motivos ideológicos” para atender as exigências da causalidade, mas a significação profunda e central da liberdade permanece impenetrável. É preciso afastar essa necessidade primitiva da explicação lógica se quisermos atingir o caráter livre da ação:

trad. A. L. Almeida Prado, grifo nosso). Entretanto, o propósito em ambos os autores é o exato oposto. A terapia platônica consiste em desviar-se do devir, ao passo que, a de Bergson é precisamente coincidir com ele, o que supõe um certo “ritmo” que expressa a coincidência com a duração.

⁸⁴ “É o real que se faz possível e não o possível que se torna real” (PM, p.119).

Acabamos vivendo uma segunda vida, uma vida retrospectiva, sempre atrasada em relação à vida realmente vivida, – a vida que deveríamos viver para servir de modelo aos outros, ou simplesmente para poder reatar nossas ações a um certo tipo convencional (*ibid.*, p.61).

A verdadeira liberdade, portanto, deverá exprimir uma espécie de sinceridade interna, aquela que experimentamos quando permanecemos “contemporâneos” das nossas próprias ações, quando *coincidimos* com elas sem deixar que as influências de um passado de causas eficientes ou de um futuro de justificações retrospectivas mascarem a nossa livre espontaneidade. Dizer que a consciência é livre não significa, portanto, que a liberdade é uma propriedade da consciência, mas sim que a consciência é a própria liberdade. Jankélévitch foi particularmente atento ao caráter irreversível do tempo.⁸⁵ Se a existência se define como temporalidade, se a realidade do eu nos escapa por estar sempre adiante de nossa reflexão, o próprio fundamento do ser do homem deve ser pensado não em termos de uma essência fixa (racionalidade, linguagem, sociabilidade), mas como a transição contínua do fazer-se. Coincidir com a criação é criar-se. Ora, se a indeterminação do devir é liberdade, a identificação entre ser e tempo é a identificação entre ser e liberdade. Assim, à irreversibilidade do tempo corresponde a liberdade do homem:

O tempo é irreversível da mesma maneira que o homem é livre: essencialmente e totalmente. A liberdade não é algum atributo particular do homem – como se, além das várias propriedades que servem para definir sua essência (por exemplo, ser dotado de razão, ser feito para a vida em comum), o homem oferecesse esta particular característica suplementar de ser livre. [...] A bem dizer, o homem não é livre nem essencialmente, nem acidentalmente, ele é a própria liberdade, a liberdade em pessoa; todo liberdade e nada além de liberdade (JANKÉLÉVITCH, 1974, p.7-8).

A leitura de Jankélévitch é o modelo mais claro de uma análise espiritual, na medida em que une espiritualidade e criação, mostrando o lado espiritual da duração psicológica. Desse modo, rompe radicalmente com o paralelismo espaço-temporal, visto que ao descobrir a liberdade como um ato do eu profundo já se estabelece um contato inconsciente com o impulso criador. Isso supõe, desde logo, uma função espiritual da memória e, graças a ela, a liberação de nossas lembranças envolvidas na criação do futuro. A função superficial da lembrança é encarnar-se na ação, empobrecendo-se, mas a sua vocação profunda é passar, através de um dinamismo interno, à criação do futuro: “Sem essa sobrevivência do passado no presente, não

⁸⁵ cf. LEOPOLDO E SILVA, F. “Bergson e Jankélévitch”. *Estudos Avançados*, v.10, nº 28, São Paulo: dec. 1996. Disponível on-line: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141996000300015&lng=en&nrm=iso

haveria duração, apenas instantaneidade” (PM, p.208). Conservação do passado e criação do futuro são dois sentidos da ação, porém, como a duração é criadora, o paralelismo espaço-temporal não pode ser sustentado. É por isso que, em *Matéria e memória*, o corpo será aquilo que opera a espacialização em virtude da qual é possível viver, perceber, agir, prever, etc.

A construção espacial é o que nos leva a interpretar a experiência da “escolha” como uma representação geométrica de duas linhas que se abrem a partir de certo ponto. Não obstante, essa concepção *cristalizada* do desenvolvimento da vida psíquica não dá conta da nossa brusca mudança de resolução.⁸⁶ O mesmo ocorre com o esquema do determinismo associacionista, que representa o “eu” como um conjunto de estados psíquicos dos quais o mais forte exerce uma influência preponderante sobre os outros. O sentimento mais forte carregaria todos os demais e a nossa decisão seria explicada em termos de *motivação*, quer dizer, em função de certas circunstâncias aparentes que a precederam. Todavia, muitas vezes indagamos a razão pela qual nos decidimos e percebemos que não há nenhuma razão determinada ou, então, descobrimos que a nossa ação irrompeu de fato *contra toda razão*. Esse é seguramente o signo bergsoniano da liberdade da ação, pois “a ausência de toda razão tangível é tanto mais flagrante quanto mais formos profundamente livres” (DI, p.112-113). A *ação livre* é aquela para a qual não encontramos um motivo que possa explicá-la ou, ainda, aquela que se pode explicar por vários motivos diferentes sem esgotar a possibilidade de que novos motivos venham a acrescentar-se uma vez a ação realizada:

A ação efetuada já não exprime então tal idéia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de exprimir: corresponde ao conjunto de nossos sentimentos, dos nossos pensamentos e das nossas aspirações mais íntimas, à concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada (DI, p.112).

Ao invocar o princípio de causalidade, o determinismo interdita a possibilidade de decidirmos livremente nossas ações, já que elas dependeriam sempre de algum motivo. Porém, se levarmos em conta a série dinâmica de estados que se penetram uns aos outros sem se justaporem, compreenderemos que o “ato livre” decorre de uma evolução natural. Com efeito, Bergson compara a relação que se estabelece entre a nossa personalidade e os atos que dela emanam com uma certa “expressividade”, semelhante a que se encontra entre o artista e sua obra. A diferença é que a nossa obra não se fixa sobre uma tela; aquilo que nós “pintamos”

⁸⁶ cf. LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.159.

não é algo exterior a nós mesmos.⁸⁷ Somos livres para modificar o nosso caráter através da nossa própria ação e isso é algo que ocorre insensivelmente todos os dias. Por isso, Bergson descreve o ato livre como aquele que cada um de nós é capaz de considerar como uma criação própria: “O ato que emana do eu, e apenas do eu, o ato que leva a marca da nossa pessoa é verdadeiramente livre, porque só o nosso eu lhe reivindicará a paternidade” (DI, p.114).

A relação intrínseca entre ação e duração marca os limites do determinismo, tanto físico quanto psicológico e permite a Bergson mostrar que o sentimento que temos da nossa liberdade não é uma ilusão. É apenas o nosso eu superficial que pode ser determinado pelos condicionamentos sociais. Nosso eu profundo é livre, tanto mais livre quanto mais se engaja na ação. Os que vivem e morrem sem conhecer a verdadeira liberdade são aqueles que conduzem suas vidas de forma superficial e, portanto, conhecem uma liberdade superficial, bem próxima do conformismo social e do determinismo psicológico. Como há graus de liberdade, às vezes nos contentamos na superfície, na trama dos nossos hábitos e de tudo aquilo que facilita a vida prática. Mas a verdadeira liberdade é como a duração pura, difícil de apreender, visto que o nosso eu profundo deve se opor a tudo aquilo que se deposita em nós pela educação e pela sociedade. Ao invés de exprimir-nos em nossos atos, pactuamos com o determinismo psicológico, o que nos leva a buscar as causas da ação, pesando os motivos e organizando em nós mesmos as deliberações para tomar uma decisão. Assim, o homem torna-se um autômato consciente, mas a duração verdadeira emerge às vezes nos momentos importantes da vida, quando o eu profundo remonta à superfície.⁸⁸

Aqui nos perguntamos se essa *criação da ação* se dá de um golpe só (como um pintor que faz um traço na tela) ou se não admite, antes, uma espécie de *treino*, uma certa experimentação ou até mesmo um exercício metódico que, por assim dizer, nos prepare para agir de acordo com aquilo que é o nosso *eu profundo*. Em outras palavras, se Bergson distingue o *eu profundo* do *eu superficial* e, visto que, a maior parte do tempo vivemos exteriormente a nós mesmos, é razoável que para sermos livres devamos, paradoxalmente, *treinar* o nosso *eu superficial*, aquele que efetivamente nos “representa” perante a sociedade. Esse treino, na verdade, não é

⁸⁷ “É apenas quando o pintor pinta ou quando o homem age que ele pode também tomar consciência da natureza ativa ou criadora do seu ‘eu’: mas ele tem outra coisa para fazer!” (WORMS, 2004, p.87).

⁸⁸ cf. VIEILLARD-BARON, J.-L. *Bergson: La durée et la nature*. Paris: PUF, 2004, p.14-15.

outra coisa senão uma maneira de criar nossos hábitos para que eles nos criem, isto é, uma criação indireta da *ação livre*. Podemos pensar – talvez contra Bergson – que a *ação voluntária* é fruto de uma causalidade exterior a partir da qual se desencadeia certa *conduta* como resposta do nosso caráter às circunstâncias.⁸⁹ Assim sendo, poderíamos dizer – também contra Bergson – que uma ação contrária à nossa vontade é aquela em que há arrependimento posterior, porque o resultado não ocorreu conforme o previsto – os nossos *desejos*. Esse é o caso de uma ação que resulta de uma emoção incontrolável ou das ações sobre as quais o agente não tinha como ser treinado para agir de outro modo, diante das mesmas circunstâncias (Pensemos em casos mais graves, tais como o do sujeito que tem uma natureza psicológica perversa, incorrigível, como a do *psicopata*, por exemplo). Por outro lado, todavia, um indivíduo pode adquirir outro caráter através da repetição de ações adequadas até que estas se tornem sua *segunda natureza*: “o caráter pode ser mudado e moldado de modo a fazer com que o indivíduo, em suas ações, pratique uma conduta que mostre que suas capacidades, enquanto ser humano, estão sendo utilizadas do modo o mais perfeito possível” (MUÑOZ, 2002, p.417). Toda essa reflexão, apesar de “destoar” um pouco das interpretações habituais, nos parece bastante condizente com o pensamento de Bergson, sobretudo, em relação aos *dois aspectos da subjetividade*, com a ressalva de que o modo *mais perfeito* deveria coincidir com o modo *mais livre*, paralelismo que se manteria através dos diversos graus de liberdade e perfeição que vão até o extremo oposto da ação. No limite, haveria coerção e imperfeição. Nesse sentido, gostaríamos de salientar que, de modo geral, a ação depende de um *treino* ou, ao menos, pode se beneficiar bastante dele.

Livre arbítrio e determinismo

Trataremos agora de identificar a natureza da ação pela qual a vontade escolhe. Os defensores do livre arbítrio, sem abandonar o pressuposto determinista, simbolizam o momento da escolha mediante o esquema de uma linha que se divide em duas *direções* opostas. A ação de escolher, nessa concepção, supõe uma parada no tempo: o momento da deliberação com a conseqüente decisão. Esse esquema nos convida a seguir um *caminho* ao mesmo tempo em que abandonamos o outro. Bergson pensa que essas duas direções acabam tornando-se *coisas*, objetos estáticos da escolha, e que toda essa simbolização denota uma absoluta

⁸⁹ cf. MUÑOZ, 2002, p.414-417.

espacialidade que exclui a multiplicidade de estados sucessivos e diferentes, operando a separação imaginária que desconsidera completamente a dinâmica da ação. Não podemos deter o tempo nem separar os supostos caminhos que o sujeito da ação *cria* à medida que “vive e se desenvolve pelo efeito das suas próprias hesitações, até que a ação livre se desprenda como um fruto demasiado maduro” (DI, p.116). Ao falar de caminhos, somos naturalmente levados a pensar que podemos seguir um deles e, se for o caso, voltar atrás para escolher o outro. É isso o que acontece quando caminhamos por uma rua e precisamos voltar porque erramos o caminho: isso é o que acontece *no espaço*! Porém, a ação de uma pessoa não pode ser reduzida à forma espacial. A temporalidade da ação implica que cada ato só pode ser realizado uma única vez e não há nenhum “lugar” para uma ação contrária. A concepção mecanicista da liberdade desemboca, segundo Bergson, no mais *inflexível determinismo*. O desdobramento espacial da nossa atividade psíquica e da ação através da figura de uma linha que se divide em dois caminhos funda-se na hipótese de uma deliberação terminada e de uma resolução tomada, de modo que não permite apreender a *ação a realizar-se*, somente a *ação já realizada*. Devemos distinguir essa figura que representa uma *coisa*, do *progresso dinâmico* que ela pretende fixar, pois a linha simboliza apenas o tempo decorrido e não o tempo que decorre.

Neste ponto, podemos confirmar parcialmente a nossa hipótese inicial, já que ao vincular a liberdade à ação, Bergson indica uma maneira original de superar o embate entre deterministas e defensores do livre arbítrio. Como nota Marques, essas duas doutrinas compactuam de um mesmo “erro metafísico”, visto que ambas concebem o ato livre como algo que pode ser dado “antecipadamente”.⁹⁰ Para os deterministas, todo ato ocorre *necessariamente* em função das relações causais que se estabelecem entre os motivos e a decisão final, sem deixar qualquer margem de escolha para a ação humana. Para os defensores do livre arbítrio, o ato livre não é determinado pelos motivos, mas é pensado como um instante, em que a ação estática supõe uma escolha a partir das possibilidades dadas, geralmente dispostas como alternativas contrárias. Mas a liberdade, segundo Bergson, deve ser procurada no caráter dinâmico da ação, como se quiséssemos surpreendê-la em sua mudança

⁹⁰ cf. MARQUES, S. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2006, p.38.

qualitativa, e não na relação do ato realizado com aquilo que ele não é ou com aquilo que ele poderia ter sido.⁹¹

Bergson critica os deterministas por terem concebido a “deliberação” como uma oscilação no espaço e opõe o dinamismo temporal do sujeito e sua ação. A atividade de criação de si mesmo é um *progresso dinâmico* no qual o “eu” e os seus próprios motivos estão num constante devir *como verdadeiros seres vivos*. A dinâmica vital da ação se compreende como algo que carrega todos os nossos sentimentos na dimensão temporal, por isso deve ser *vivida* antes do que *vista*, já que “a sua intensidade consiste em ser sentida” (DI, p.122).⁹² Se ignorarmos esse fato, seremos conduzidos a “duas ilusões fundamentais”: a primeira consiste em compreender a *intensidade* como uma propriedade matemática dos estados psicológicos, o que significa perder definitivamente a qualidade especial e todas as nuances desses estados. A segunda ilusão opera uma “simbolização material” que recorta o fato realizado e seus antecedentes da própria realidade concreta enquanto progresso dinâmico. Desse modo, a suposta “previsão” de um ato final constitui, para Bergson, um “círculo vicioso” marcado pela confusão entre tempo e espaço.⁹³

Mas, então, como é possível prever o futuro? Como é que alguém pode afirmar com toda certeza que tal dia ocorrerá um eclipse de Sol ou de Lua? Bergson vai mostrar que esse tipo de previsão, baseada em cálculos matemáticos, não tem nada a ver com a previsão de um ato voluntário, justamente porque este se caracteriza pela *indeterminação* como marca da liberdade. À previsão matemática, Bergson contrapõe o caráter imprevisível da duração, apontando que o tempo com o qual se trabalha na astronomia, por exemplo, é uma variável numérica. O símbolo “t” não corresponde a uma duração, mas a uma relação entre duas durações. Não podemos abreviar nem ampliar o intervalo da duração em nossa vida concreta, visto que, não há nenhum intervalo entre *coisas*, e sim, um *progresso* que dura. Portanto, só nos resta viver esta duração à medida que se desenrola. A perspectiva da ação permite a Bergson diferenciar a previsão astronômica da imprevisibilidade da nossa

⁹¹ cf. DI, p.120.

⁹² A fórmula lembra o princípio de Berkeley: “A existência de uma idéia consiste em ser percebida” (*Principles*, §3). Entretanto, vimos que Bergson não trata os estados de consciência como *idéias* ou símbolos fixos das coisas, senão como *progressos* dinâmicos. Todavia, parece que as idéias berkeleyanas conservam algo da qualidade e da intensidade que Bergson pretende recuperar quando fala de um “fluxo de consciência”. O distanciamento entre ambos será mais evidente em *Matéria e memória*: “Há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre ser e ser conscientemente percebidas” (MM, p.35).

⁹³ cf. DI, p.125.

vida, mostrando que na região dos fatos psicológicos profundos, não há diferença sensível entre prever, ver e agir.⁹⁴

O determinismo explica as nossas ações a partir de duas premissas: (1) o ato é sempre determinado pelos seus antecedentes; (2) ao observar certa regularidade nos fenômenos da natureza, podemos formular leis (tal como se faz na física). Daí a concepção da *lei de causalidade*, na qual as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos. Essa tese é totalmente incompatível com a concepção bergsoniana da duração, caracterizada pela heterogeneidade radical. Dois estados de consciência não podem ser idênticos porque o mesmo momento não surge duas vezes e a mesma causa não pode apresentar-se repetidamente no “teatro da consciência” (DI, p.131). Ainda que se trate de um mesmo sentimento, só porque se repete, já é um sentimento novo. Em que sentido devemos compreender as palavras “determinação” e “causalidade” uma vez estabelecida a distinção entre a causalidade física e o domínio da consciência? Antes de tudo, notemos que, para Bergson, o conceito de “causa” é uma idéia puramente negativa:

Se a relação causal existe ainda no mundo dos fatos internos, não pode assemelhar-se de nenhuma maneira ao que chamamos causalidade na natureza. Para o físico, a mesma causa produz sempre o mesmo efeito; para um psicólogo, que não se deixa levar por analogias aparentes, uma causa interna profunda produz o seu efeito uma vez e nunca mais o produzirá (DI, p.132).

Podemos ordenar a regularidade constatada na natureza em termos de antecedente e conseqüente, mas não devemos transferi-la tal e qual para o campo da consciência. É justamente nesse ponto que a concepção de uma lei de causalidade determinista vem chocar-se contra a concepção bergsoniana de liberdade. Na tradição empirista e para o senso comum, a relação causal designa “uma espécie de pré-formação do fenômeno futuro nas suas presentes condições” (DI, p.134). Se pensarmos a natureza como um “mecanismo matemático”, à maneira de Descartes e de Espinosa, a necessidade lógica que se estabelece entre a causa e o efeito elevará a relação causal à relação de determinação necessária: “Assim entendida, a relação de causalidade é uma relação necessária no sentido de que se aproximará indefinidamente da relação de identidade” (DI, p.136). Entretanto, essa inspiração matemática de fundo não faz mais que suprimir a *ação da duração*. Essa ação não pode ser dissociada de nós porque nos constitui enquanto elemento ativo da percepção, mas pode ser desconsiderada quando tratamos da passividade das

⁹⁴ cf. DI, p.127-130.

coisas fora da nossa percepção. Ainda assim, se pergunta Bergson, “deve haver nelas alguma razão incompreensível que faça com que os fenômenos pareçam suceder-se, e não ocorrerem todos ao mesmo tempo” (DI, p.137). Nessa acepção da causalidade, a crença na liberdade humana surge de maneira paradoxal, pois quanto mais se observa a relação de inerência matemática na série física dos fenômenos exteriores, mais se acentua a diferença que caracteriza a duração psicológica, na qual poderia encontrar-se a liberdade.

A segunda forma de relação causal diz respeito a outro gênero de pré-formação entre idéia e ação que implica uma sensação de esforço, ou seja, um progresso contínuo que não nos permite distinguir “onde a idéia e o esforço terminam, onde o ato começa” (DI, p.138). Nessa segunda acepção da causalidade, “a ação futura de que temos a idéia presente é concebida como realizável, mas não como realizada” (*ibid.*) Aqui não há determinação necessária, e sim, estado de puro possível, donde não se segue *necessariamente* a ação correspondente. Bergson se lembra da aceitação, por parte das crianças e de alguns povos primitivos, da idéia de uma natureza inconstante que pareceria estar regida por puro capricho.⁹⁵ Por analogia entre o mundo exterior e o mundo interno, supõe-se que a possível sucessão dos fenômenos objetivos seja semelhante ao que acontece com os nossos fatos de consciência. Essa concepção “contraditória” de uma matéria quase consciente que caracterizava o antigo *hilozoísmo*, foi corrigida por Leibniz mediante a hipótese de uma *harmonia preestabelecida*, a qual explicava a relação de representatividade mútua entre todos os estados internos. Para Bergson, estas duas concepções de causalidade correspondem, respectivamente, a Espinosa e a Leibniz, apesar de serem duas idéias presentes na concepção do senso comum.⁹⁶

Causalidade dinâmica

Referir-se ao “princípio de causalidade” com uma única palavra pode ser vantajoso para o senso comum, mas isso supõe duas concepções contraditórias da duração e uma imagem enigmática da pré-formação do futuro no presente. Estas duas concepções da duração podem ser caracterizadas como:

⁹⁵ “Atribuir-se-á ao universo material uma personalidade vaga, difusa, através do espaço, a qual, sem ser precisamente dotada de uma vontade consciente, passa de um estado a outro devido a um impulso interno, em virtude de um esforço” (DI, p.139).

⁹⁶ cf. DI, p.140.

a) a duração das coisas seria análoga à nossa, portanto, o futuro poderia ter a forma de idéia e implica uma passagem, um “esforço”.

b) as coisas não duram como nós, por conseguinte, haveria uma preexistência matemática do futuro no presente.

As duas hipóteses salvaguardam a liberdade humana, visto que em (a) se observa uma contingência exagerada até nos fenômenos da natureza; e em (b) se contrapõe a “força livre” do eu à determinação necessária da natureza.

Bergson sustenta que a noção abstrata de “força” ou de “esforço indeterminado” aponta para uma atividade inacabada, nascente, que ainda não se tornou ato, mas que se manifesta em estado de latência ou de idéia. O filósofo defende uma concepção dinâmica da relação de causalidade que “atribui às coisas uma duração completamente análoga à nossa”. No mundo exterior, o futuro não mantém com o presente uma necessidade matemática, senão uma relação dinâmica que dura, um progresso, como acontece na nossa própria consciência. Não é porque haja uma “*sucessão* regular de fenômenos físicos e uma espécie de esforço interno pelo qual um se *transforma* em outro” que essa regularidade deve ser interpretada como uma necessidade matemática, excluindo a idéia de *duração* ou de *sucessão* pela qual foi primeiramente apreendida (DI, p.141).

Sabemos por experiência que a idéia de “força” remete a uma atividade sentida internamente como a “livre espontaneidade” da ação, como também podemos aplicar a noção de força à natureza, onde impera a idéia de *necessidade*. Assim, a idéia de “força” volta impregnada pelas formas (causa e efeito) através das quais ordenamos a nossa percepção do mundo exterior. Por isso, nota Bergson, não obtemos uma apreensão imediata do “eu”, mas uma “espécie de refração através das formas que [a consciência] emprestou à percepção exterior” (DI, p.142). Na transposição para a natureza, a noção de força concerne ao que determina necessariamente os efeitos. Estabelece-se assim um “compromisso” entre a noção de força e a idéia de determinação necessária. Em lugar de considerarmos a relação dinâmica da nossa própria força com o ato que dela emana, prendemo-nos à derivação matemática, de sorte que a “ação humana” passa a ser explicada mecanicamente. Bergson pensa que a transposição, por analogia, da causalidade “objetiva” dos corpos (justaposição) para os estados de consciência (interpenetração, indivisibilidade) se deve a uma troca – *fenômeno de endosmose* – entre a idéia

dinâmica do esforço livre e o conceito matemático de determinação necessária que trata de modo objetivo o que há de mais subjetivo na consciência.⁹⁷

As palavras “força”, “atividade” e “esforço” devem ser compreendidas em vista da ação que se prepara internamente para produzir efetivamente o ato. Trata-se, segundo Bergson, de uma “força psíquica” que é causa no sentido de “criação” dinâmica mais do que por prestar-se à composição de uma lei (como é o caso da lei de causalidade externa, aquela que concebemos quando justapomos fenômenos físicos ou objetos materiais no espaço homogêneo).⁹⁸ Não podemos, como vimos, fazer do tempo um meio homogêneo sobre o qual poderíamos destacar nossos estados de consciência. Isso equivaleria a “congelar” a atividade do eu, dissolvendo a espontaneidade em inércia e a liberdade em necessidade. O ato livre diz respeito a um tempo que está decorrendo, durando, e não ao tempo decorrido, do qual conservamos apenas o seu “símbolo espacial” quando pensamos em termos deterministas.⁹⁹ A concepção bergsoniana da liberdade, ao contrário, enfatiza a relação do “eu concreto” com o ato que este realiza; trata do fato em vias de realização e não do fato já realizado. Precisamente porque somos livres, a relação entre ação e duração é “indefinível”. Se a liberdade é um fato, afirma Bergson, não deveríamos considerá-la como um “problema” filosófico. Deveríamos constatar, antes, que ao recobrar a nossa faculdade de agir, intensificamos o caráter livre da ação.¹⁰⁰

A estratégia de Bergson consiste em “purificar” as noções de intensidade, de duração e de ação voluntária, denunciando certa “obsessão” pela idéia de espaço.¹⁰¹ Podemos sentir a duração *em nós* mesmos como um progresso interior, isto é, como “estados de consciência que se sucedem sem se distinguir”, uma vez que não são exteriores uns aos outros (*exterioridade recíproca*).¹⁰² Mas a duração também existe

⁹⁷ cf. DI, p.143.

⁹⁸ Jankélévitch (1959, p.39) vai chamar de *morcelage* à fragmentação que nós operamos sobre a extensão material em vista das exigências da ação: “Nós a loteamos em pedaços que chamamos de coisas, corpos, fenômenos”.

⁹⁹ cf. DI, p.144.

¹⁰⁰ cf. PM, p.121.

¹⁰¹ “A intensidade de um estado psíquico simples é pura qualidade” (DI, p.147).

¹⁰² A duração supõe um dado imediato implícito a partir do qual compreendemos sua presença como uma “ação” ainda não reconhecida. Essa é a essência psicológica da duração, aquela que está em nós, mesmo quando não lhe damos atenção. Todavia, esse dado imediato se obtém ao término de uma ascese purificante e crítica, portanto, não é aquilo que é imediatamente percebido, mas algo que quando por fim atingimos descarrega em nós toda sua presença plena, de forma direta, sem intermediário e sem mediação. É isso que caracteriza o “psicologismo” de Bergson.

fora de nós. Essa questão será desenvolvida nas obras posteriores de Bergson, mas o esboço geral da resposta encontra no *Ensaio* o seu ponto de partida¹⁰³:

Que existe, da duração, fora de nós? Apenas o presente ou, se antes preferimos, a simultaneidade. Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas os seus momentos só se sucedem para *uma consciência que os recorda* (DI, p.148 – grifo nosso).

A sucessão temporal (passado, presente, futuro) exige uma função da consciência que explique a permanência do momento anterior no presente. Essa é justamente a função da memória que, ante um estímulo do presente, evoca as lembranças que completarão nossa percepção. Essa tese será examinada no capítulo seguinte. Agora, o que nos interessa é a questão do espaço, pois é graças a esse fundo homogêneo que podemos distinguir simultaneidades em lugar de sucessão, porque a distinção absoluta dos fenômenos físicos supõe que um deixou de existir quando outro se produz. A fórmula de Bergson para explicar a diferença entre a duração interior (psicológica) e a duração exterior (física) é a seguinte: “Fora de nós, exterioridade recíproca sem sucessão; dentro de nós, sucessão sem exterioridade recíproca” (DI, p.149). Bergson pensa que não pode haver sucessão na simultaneidade, já que isso é uma idéia contraditória.¹⁰⁴ A simultaneidade, para ele, implica justaposição de dois elementos distintos, separados no espaço, que podem ser apreendidos ao mesmo tempo. A sucessão, ao contrário, não se fixa nas partes do processo e sim na fusão. Desse modo, Bergson concebe a duração pura como aquilo que constitui o desenvolvimento contínuo de uma pessoa livre: “A duração, reduzida assim à sua pureza original, aparecerá como uma multiplicidade totalmente qualitativa, uma heterogeneidade absoluta de elementos que vêm fundir-se uns nos outros” (*ibid.*).

O problema da liberdade, segundo Bergson, deriva da confusão entre sucessão e simultaneidade, pois quando se afirma que o ato é determinado pelas

¹⁰³ Em *Matéria e memória*, Bergson aprofunda a perspectiva da psicologia, acentuando o caráter temporal da consciência, isto é, da ação de recordar; n’*A evolução criadora*, examina a duração do ponto de vista da biologia, acompanhando o desenvolvimento orgânico da duração viva.

¹⁰⁴ É uma idéia contraditória quando se pensa a simultaneidade como algo que ocorre exclusivamente no espaço: essa é a tese que defende Bergson. Mas a simultaneidade pode ter um sentido temporal ou psicológico; é estranho que o autor não tenha feito essa ressalva: um acorde, por exemplo, é um conjunto de notas que soam todas em simultâneo. Julgamos que o propósito de Bergson, nesse texto, era distinguir a sucessão da justaposição. Por isso, identifiquei esta última com a simultaneidade espacial. Entretanto, a simultaneidade temporal nos permitiria compreender a relação de causa e efeito de maneira não espacializada. Aquilo que está ocorrendo agora é, ao mesmo tempo, passado, presente e futuro, dependendo do ponto de vista que se adote para explicá-lo. Como a ação é aquilo que ocorre sempre “agora”, haveria uma *simultaneidade da ação* que permite pensar a causalidade psicológica de acordo com os parâmetros bergsonianos.

suas “condições” devemos levar em conta o duplo sentido da noção de causalidade. O princípio de conservação de energia se aplica bem aos elementos do mundo exterior, porém, isso não acontece quando pensamos nos “momentos de um ser vivo e consciente”. Com efeito, ao falarmos dos estados de consciência devemos afastar a “ilusão da solidificação” que consiste em objetivá-los, introduzindo-os na corrente da vida social. Esse é o sentido da famosa frase de Bergson: “raramente somos livres. A maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos” (DI, p. 151). Isso significa que o nosso eu profundo, que é o sentimento da duração dos nossos estados internos, projeta uma sombra na exterioridade que origina a sua “representação espacial e social”. Os estados internos são captados como “seres vivos em via de formação”, cuja sucessão na duração nada tem em comum com uma justaposição no espaço homogêneo. É por isso que Bergson distingue duas camadas diferentes da subjetividade – *eu profundo* e *eu superficial* –, concluindo que “agir livremente é retomar a posse de si, é colocar-se na pura duração” (*ibid.*).

Essas duas camadas correspondem, na interpretação de Jankélévitch (1959, p.29), ao “ator” e ao “espectador”. A falsa óptica do intelectualismo, diz ele, provém de um desdobramento do espírito que projeta para longe de si uma imagem da sua própria atividade com o intuito de contemplá-la objetivamente. Esse “abandono” do espírito por si mesmo permite obter um conhecimento dele por “reflexão”, não obstante, será sempre um conhecimento relativo em virtude da distância enganadora que se interpõe entre o observador e a coisa observada.

O erro de Kant

O propósito do *Ensaio* era superar a epistemologia kantiana que prevalecia como pressuposto da psicologia na época de Bergson. Kant teria confundido o tempo com o espaço e a representação simbólica do eu (eu superficial) com o próprio eu (eu profundo). Ao não poder desvencilhar-se da idéia de justaposição, o filósofo alemão foi levado a pensar que os mesmos estados psicológicos podem reproduzir-se nas profundezas da consciência, tal como os fenômenos físicos o fazem no espaço.¹⁰⁵ Segundo Kant, o espaço homogêneo é uma forma da sensibilidade que nos permite intuir a objetividade das coisas e nos prepara para a vida social. Nesse ponto, Bergson nota que a linguagem opera uma substituição do modo de “penetração íntima” dos estados psíquicos por termos justapostos que se exprimem por palavras e

¹⁰⁵ “[Na pura duração], uma causa não saberia reproduzir o seu efeito, porque ela nunca se reproduzirá a si própria” (DI, p.152).

se exteriorizam, ocultando o verdadeiro fluxo da nossa vida interior por trás de certas “associações estáveis” e “ações reflexas”. Essa operação sugere uma espécie de *automatismo* sobreposto à liberdade, não só à maneira dos associacionistas e dos deterministas (que concebem estados bem acentuados, capazes de se reproduzir no tempo), senão também, à maneira dos kantianos que fazem do tempo um meio homogêneo e o tratam como se fosse espaço. Bergson propõe uma alternativa, levando em conta os momentos da nossa existência em que tomamos uma decisão grave, momentos únicos em seu gênero que jamais voltarão a produzir-se, tal como as fases desaparecidas da história de um povo. Não devemos confundir as palavras com as fases da duração real e concreta, a duração heterogênea e viva na qual se produz a ação livre: “a relação desta ação com o estado donde derivou não poderia se exprimir mediante uma lei, esse estado psíquico é único em seu gênero e nunca deverá reproduzir-se” (DI, p.156). Bergson parece projetar o esquema psicológico da duração sobre o universo biológico, já que a vida, assim como a consciência, “desenrola uma história, isto é, uma sucessão na qual não há repetição, em que todo momento é único e carrega em si a representação de todo o passado” (EP III, p.456-457).

Para Bergson, Kant é determinista pela sua concepção de tempo, decorrente do estabelecimento de um paralelismo espaço-temporal. Entretanto, o contraponto entre eles envolve outros aspectos que vale a pena considerar, tendo em vista, não só o interesse histórico, mas também, o esclarecimento de alguns pontos essenciais da argumentação bergsoniana. O pensamento crítico de Kant operou uma verdadeira “revolução” filosófica à qual nenhum meio acadêmico poderia ficar imune. Nesse sentido, as referências de Bergson a Kant foram, a princípio, uma maneira de estar em regra com a universidade: “Na época em que eu preparava minha tese, havia dois campos na Universidade: o mais numeroso admitia que Kant havia colocado as questões de uma forma definitiva, o outro aderiu ao evolucionismo de Spencer. Eu pertencia a esse segundo grupo” (BERGSON, 1959, p.1541). Além disso, o tratamento bergsoniano da temporalidade estabelece uma diferença de natureza entre a duração interior e o tempo mecânico, uma diferença de função que anuncia a passagem da ciência à psicologia. A função epistemológica da ciência positiva teve que eliminar a duração do tempo e fazer dele algo que não dura para conservar apenas sua homogeneidade matemática. A duração psicológica, por sua vez, reintegra a função metafísica que permite apreender o tempo como algo que dura e

que admite a contingência. É precisamente esse caráter contingente da duração que introduz simultaneamente o problema da liberdade e o problema do tempo.

Afirmamos repetidas vezes que Kant confunde o tempo com o espaço, mas como se produz essa confusão? Em lugar de reconhecer a “sucessão pura”, Kant concebe uma sucessão profundamente contaminada de espaço na forma de uma distribuição estática que sustenta a operação de “justaposição” ou fixação de elementos adicionados. Bergson, no entanto, considera a unidade elementar como uma adição implícita da qual ela seria o resultado. Estaticamente, a unidade parece irredutível e desespacializada; dinamicamente, ela é o efeito provisório de um ato do espírito que é, de fato, responsável pela soma. Essas duas espécies de unidades dependem, portanto, de um ato de pensamento ou da vontade do sujeito. A noção de justaposição reaparece junto com a de descontinuidade, mas essa descontinuidade concerne, antes, a um ato do que a um objeto. Essa interpretação revela que a análise da multiplicidade numérica culmina com a distinção de um ato do espírito que transita entre duas realidades. De um lado, a realidade material, que se presta à ação de separar e justapor e onde o espaço aparece, ao mesmo tempo, como a matéria do ato e como o ato que a forma. A outra realidade é o tempo, que aparece nesse ato como um tempo espacializado, na medida em que se fixam os elementos passados:

O ato mediador do espírito, que numera e conta, opera portanto entre uma duração que ele mesmo engaja na contradição e na negação dela mesma, e uma matéria da qual só podemos dizer, ao nível de uma reflexão científica, que se presta ao recorte (BARTHÉLEMY-MADAULE, 1966, p.19).

O *Ensaio* é marcado pela dualidade de uma extensão (*étendue*) percebida e de um espaço concebido, que remete à oposição entre o sensível e o *a priori* kantiano, mas o problema de uma heterogeneidade extensa simétrica à heterogeneidade física deverá esperar até a concepção de uma matéria de duração infinitamente lenta que Bergson só desenvolve em *Matéria e memória*. Entretanto, o aporte positivo do criticismo kantiano poderia ser transposto em linguagem bergsoniana com a condição de que o *a priori* racional marque um *nível de ação* e não de especulação. Não se trata de tomar o espaço como uma realidade absoluta, senão de indicar a operação que o engendra. Bergson reúne numa mesma investigação o plano da teoria do conhecimento (no qual se situa Kant) e o plano da gênese psicológica do tempo, que corresponde à dimensão qualitativa do vivido. Bergson acusa Kant de ter separado o espaço do seu conteúdo, pois a *Estética Transcendental* confere ao espaço uma existência independente e declara isolável de

direito aquilo que cada um de nós separa *de fato*.¹⁰⁶ Bergson aceita que o espaço se produz graças a esse “poder” do espírito que Kant chama de *forma a priori da sensibilidade*, mas não devemos esquecer que o espírito que espacializa se situa no *plano da ação* e da racionalização mecanicista e que a verdadeira essência espiritual não se reduz a essa operação geométrica.

Uma breve prospecção nos textos de Kant nos permitirá assinalar o que pode parecer excessivo na leitura de Worms, quando ele considera, também em Bergson, o espaço e o tempo como “duas ordens de realidade” (interpretação que pode “dar asas” às críticas contra o “dualismo bergsoniano”). Tentamos mostrar que Kant não é propriamente um “adversário” de Bergson, mas um pensador exemplar que viu – antes dele, sem dúvida – que o espaço é produto de um ato e que, por sua dupla propriedade de esquema *a priori* e dado empírico, configura um misto *sui generis*. Sem embargo, Kant considerava o “pensamento” e o “sensível” como duas realidades dadas em bloco, ignorando a progressão de uma à outra. Será que Worms não solidifica muito o bergsonismo quando considera a duração e o espaço como duas “realidades”? Uma coisa é focalizar o ato do espírito, outra é acompanhar a gênese desse ato. É precisamente a ênfase no ato que permite a Worms distanciar-se da interpretação dualista. Antes de defender o comentador, devemos deixar claro que o termo “dualismo” remete a uma tradição, por assim dizer, substancialista que prevaleceu nas filosofias antiga e moderna. O dualismo cartesiano certamente configura o ápice dessa tradição ao postular o *cogito* e extrair do real a *res cogitans*. A partir dessa “primeira certeza”, funda-se uma metafísica dualista baseada na separação radical entre pensamento e extensão. A filosofia de Bergson e, por conseguinte, a leitura que Worms faz dela, situam-se em um registro não-substancialista. A oposição entre duração e espaço reenvia a uma “oposição entre dois atos empíricos e metafísicos ao mesmo tempo” e cada um deles define uma dimensão da nossa vida:

A filosofia de Bergson é uma metafísica ou se quisermos um “realismo”. Mas não é um realismo da coisa, como se a “duração” não fizesse nada além de substituir um tipo de substância por outra, esquecendo a lição do cogito. Ao contrário, a duração é inseparável de um ato de consciência, a contração temporal (WORMS, 2004a, p.109).

Ao situar-se no terreno dos fatos (domínio da tradição psicológica), Bergson procura elucidar a operação de espacialização de matéria (que será demonstrada na sua obra seguinte). Antes disso, o filósofo põe em relevo a ação que comanda essa

¹⁰⁶ cf. DI, p.62.

operação. É esse o proveito que Bergson soube tirar de Kant, quando se dá conta que o conhecimento kantiano pode significar ação e não só especulação. Em lugar do olhar desinteressado que considera o espetáculo dado de uma vez, ele propõe a ação de um pensamento que, como toda ação, progride aos poucos. Dessa maneira, sugeriu que a especulação autêntica, ou não era possível, ou estava longe, abrindo a possibilidade que conduz à intuição da duração.

É verdade que no plano da ação sobre o qual se coloca Kant, podemos pensar o espaço sem apelar para a experiência, mas, por outro lado, a matéria pode ser apreendida na duração, para além dos objetos, sem esquema espacializante. Portanto, no que concerne ao primado do espaço, Bergson concorda com o plano da ação, todavia, ele reivindica o estatuto do plano do conhecimento intuitivo (duração), que Kant não viu. O erro de Kant não é ter estabelecido um paralelismo entre tempo e espaço, mesmo porque o “tempo homogêneo” não permite estabelecer tal paralelismo: ele é o espaço! As duas séries se tornam uma só quando se postula o tempo *como uma linha*. O que chamamos comumente de tempo é na verdade um misto, tal como nos mostra Bergson ao discriminar a *duração pura* dos elementos espaciais que nela se misturam (homogeneidade, justaposição, etc.). Kant não reconheceu essa diferença, por isso, não há propriamente uma análise “crítica” do tempo, e sim, uma “segunda seção” da *Estética transcendental* calcada na primeira. Esse erro se vincula a um segundo que é não ter sentido a duração interior, não ter atingido a intuição do dado imediato. Segundo Bergson, a experiência kantiana da subjetividade é incompleta, porque admite apenas o aspecto fenomenal e determinado do “eu”, permanecendo na dimensão superficial sem apreender o seu sentido íntimo e profundo.

Esta pequena incursão no kantismo tem como propósito esclarecer a confrontação habitual que se faz entre Bergson e Kant, entretanto, um estudo mais aprofundado nos exigiria adentrar nas densas páginas da *Analítica transcendental*, nas quais alguns comentadores vêem mais semelhanças do que distanciamentos entre ambos os filósofos.¹⁰⁷ Nessa parte da *Crítica*, Kant impõe certos limites para não se extraviar na dimensão profunda e espiritual do “eu” (aquela que Bergson considera originária). Ao defrontar-se com o “paradoxo do senso interno”, o filósofo alemão postula um princípio transcendental que dá unidade à consciência, porque

¹⁰⁷ “As grandes filosofias retomam contato no fundo dos oceanos” (B.-MADAULE, 1966, p.42).

reconhece a identidade do seu ato a partir do “eu penso”.¹⁰⁸ A consciência de si é um ato constitutivo da experiência que lhe preexiste logicamente, na medida em que se revela a si mesma nesse mesmo ato de unir os fenômenos no tempo e no espaço. O “eu penso” é, portanto, a condição de possibilidade de uma síntese geral. Percebe-se que o contato com o “eu” ocorre em uma ordem muito diferente que a de Bergson, pois, em Kant, não há propriamente um “contato”, mas uma dedução e toda a “realidade” que a psicologia atribui ao “eu” é, para ele, totalmente conceitual. A distinção entre conteúdo sensível e forma inteligível fez com que Kant não pudesse mais distinguir o nível da percepção comum do nível da percepção desembaraçada dos esquemas da ação. Mesmo assim, ele teve uma espécie de intuição temporal na *Estética transcendental*: “o tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso interior” (KANT, 1999, §6, p.79). O resultado dessa experiência, porém, demonstrou apenas uma ausência de “figura” da intuição interior. Ante a falta de um contato direto com a realidade profunda do “eu”, Kant procurou reparar essa carência com a analogia do tempo como uma linha.

O idealismo kantiano concebe o homem racional como um centro de atividades especulativas e práticas. Cada sujeito pode conhecer o mundo através do espaço e do tempo e, assim, constrói-se uma ciência dos fenômenos que nunca atinge a “coisa-em-si”.¹⁰⁹ Entretanto, é possível apreender a própria estrutura da razão transcendental, isto é, suas faculdades lógicas puras. A unidade racional se aplica como uma “forma”, seja aos objetos do pensamento, seja às relações que os nossos juízos estabelecem entre eles. Desse modo, os juízos afirmativos e negativos são assimilados à dialética do pensamento (ordem da *razão pura* ou especulativa), mas as relações entre a negação e a mudança são reportadas à dialética da individualidade (ordem da *razão prática*).¹¹⁰ O problema da liberdade aparece para Kant como uma questão de ordem moral, que também será resolvida ao postular-se uma forma transcendental, qual seja, o *imperativo categórico* enquanto lei de ação.¹¹¹ Nesse quadro, contudo, a autonomia continua sendo a mola decisiva da vontade livre, pois, em que poderia consistir a liberdade da vontade, senão nessa

¹⁰⁸ cf. KANT, I. *Crítica da razão pura. Analítica transcendental*, livro I, cap. II, final da § 24. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.131-133.

¹⁰⁹ Essa impossibilidade, seguramente, despertou o interesse de vários filósofos (que viam na absurda concepção kantiana da *coisa em si* um estímulo para o pensamento) e Bergson, sendo um pensador que soube tirar proveito da leitura de Kant, se configura então como um dos maiores pós-kantianos (cf. PHILONENKO, 1994, p.395).

¹¹⁰ cf. GILSON, 1978, p.9-10.

¹¹¹ “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. SP: Abril, 1973, p.223).

“propriedade que ela tem de ser para ela mesma sua lei?” (B.-MADAULE, 1966, p.139).

Não vamos insistir mais nessa confrontação (Bergson e Kant).¹¹² Apenas precisamos deixar claro duas coisas: a primeira é que a liberdade bergsoniana não se situa no registro da moralidade, visto que é uma questão de ordem psicológica. Além disso, a liberdade defendida no *Ensaio* é um primeiro grau de liberdade, que destaca a dimensão da ação e caracteriza a consciência humana como um movimento de *liberação* ou de *criação*. Essa dimensão é assimilada à *vontade* que, de grau em grau, estabelece a passagem do movimento criativo individual (ação humana) para o movimento absoluto (ação criadora), culminando na ação mística *d’As duas fontes*: Os místicos dizem que o que eles experimentam é, antes de tudo, um sentimento de *liberação* que supõe uma ruptura com o vital e com o utilitário e uma mobilização da alma no sentido do *retorno ao movimento*.¹¹³ A analogia com o “ato livre” do *Ensaio* é evidente, pois, a ruptura com o social implica um abandono dos prazeres, das riquezas, da honra, enfim, uma ruptura com as camadas superficiais do “eu”.¹¹⁴ O que põe a ação em movimento é algo análogo à revelação do “eu profundo” que, ao menos nesse aspecto, se assemelha ao ato criador.

Retomemos agora o eixo central deste capítulo: se não há uma lei de causalidade que determine as nossas ações, que tipo de relação existe entre ação e liberdade? Em primeiro lugar, distinguimos duas maneiras de conceber a causalidade: uma *determinista*, que se aplica aos fenômenos físicos e rege o conhecimento científico do mundo exterior, e outra – a *causalidade psicológica* – que deve compreender-se, antes, como “criação”. Ao contrário da causalidade física, a produção do ato implica a criação de algo que não existia nos antecedentes.¹¹⁵

¹¹² B.-Madaule (1966, p.128) explora essa trilha, mostrando que o uso prático da razão é uma consequência essencial da sua restrição no âmbito especulativo e que o bergsonismo não se opõe ao kantismo como a plenitude ao formalismo, senão como a plenitude de um concreto psicológico à plenitude de uma experiência moral: “Pensamos que Kant não perdeu de vista a liberdade para preencher essa lacuna com um raciocínio contestável, mas que ele fez uma experiência real, diferente da experiência psicológica, mas também tangível, ligada a uma exigência ética” (*ibid.*). Nesse sentido, ambos os filósofos partilham de um projeto comum que consiste em fundar a liberdade em face de sua independência da necessidade, cujo resultado é o “eu profundo” em Bergson e a “pessoa moral” em Kant (*ibid.*, p.150).

¹¹³ cf. DF – *Œuvres*, p.1019.

¹¹⁴ Não obstante, uma ruptura total entre as duas camadas do “eu” nos parece impossível, já que não se trata de duas coisas que possam existir separadamente e porque o ser humano poderia abismar-se nas profundezas de si mesmo, tornando-se um eremita, o que nem sempre o faria coincidir com o ato livre. Talvez aqui, a idéia de um equilíbrio entre as duas camadas da subjetividade nos indique que o *treino* é a maneira mais adequada de se atingir a liberdade do “eu” por meio da ação (cf. *supra*, p.64-65).

¹¹⁵ cf. BERGSON. *Mélanges*, p.586.

Nesse sentido, Worms interpreta a relação entre ação e liberdade a partir de dois aspectos inseparáveis da duração: o conteúdo e o ato. Quando confrontamos um sentimento profundo com as circunstâncias exteriores que participam de uma decisão grave, descobrimos, na ação, um eu que dura e é capaz de agir, precisamente, através desse ato psicológico que designamos como “decisão”. Entretanto, a representação da ação, da intenção e dos possíveis surge como uma mediação entre a ação exterior determinada e o ato puramente interior. A leitura de Worms nos sugere, desde logo, uma *tensão* entre a atividade e a passividade da ação, pois a camada mais profunda do eu, aquela que parece passiva na duração sensível, emerge como um poder ativo na percepção e na produção do movimento que supõe a realização de um ato ou, ao menos, de uma intenção.¹¹⁶

Por isso, há uma relação de “expressão” entre a decisão e a integralidade do eu (que é o autor como uma “síntese em ato”). Entre o ato e o eu há uma dupla relação: o ato livre reporta seu sentido à totalidade do eu, mas esse eu ainda não existia antes de produzir esse ato. O ato livre teria, assim, um duplo privilégio: pela sua profundidade, ele reflete o conteúdo de toda a nossa história e pela sua atividade nos revela o princípio a nós mesmos e ao mundo. Ao criticar a produção causal do ato livre, Bergson ilumina a estrutura ativa do eu e o sentido metafísico da duração, porque faz contrastar a representação de possíveis contrários com a unidade da atividade vivente do sujeito. Há que distinguir, portanto, *dois sentidos do eu*: um como multiplicidade; outro como unidade. Uma unidade de conjunto ligada à ação e ao esforço que, por sua vez, estaria ligado a uma multiplicidade virtual de motivos cada um dos quais age como uma força à parte toda inteira. Nessa interpretação do eu como uma multiplicidade de estados que são também forças ou intensidades, Worms reencontra a concepção spinozista de “idéia” como atividade e não mais como simples representação, ou ainda, a concepção nietzscheana de “vontade de poder” como conflito de forças.

A noção de vontade transparece nas idéias de força e esforço que, evidentemente, se relacionam com a questão da ação, porque o ato subjetivo de atualização não é apenas uma organização ou uma síntese como aquela que se produz internamente na duração. Quando intervém um esforço na passagem do tempo, abre-se imediatamente uma brecha que poderia ser preenchida pela liberdade, destacando-se a ação humana como aquilo que produz a própria mudança

¹¹⁶ cf. WORMS, 2004b, p.82.

na sucessão. O campo virtual de forças não se atualiza por si só. É preciso que se exerça uma atividade singular para que haja efetivamente uma criação de si através da ação. Mas esse sentimento de uma força tal como a vontade não se dá de maneira pura. Ele se mostra através da hesitação concreta entre potências contrárias e se resolve como uma passagem ao ato.¹¹⁷

Ao indagar a nossa vida interior, nossos atos e seus antecedentes, compreendemos que cada ação é a realização de uma intenção. Mas essa intenção não pode ser prevista, ainda que, possa ser explicada pelos antecedentes uma vez realizada. Dizer que uma ação é livre significa que ela acontece *antes* da explicação, daí o seu caráter imprevisível. No entanto, isso não quer dizer que o ato seja irracional ou caprichoso. Não temos razões que sejam a *causa* do ato no sentido de produzi-lo, mas sim, razões que podem justificar, ou não, a liberdade exercida pelo sujeito no momento de criá-lo. O processo de criação da ação exprime uma maturação gradual do desenvolvimento interior da nossa vontade, cujos frutos se confundem com os nossos atos e serão tanto mais livres quanto menos apegados formos à exterioridade causal dos motivos que determina a escolha como uma alternativa urgente entre dualidades.

Por outro lado, a distinção entre criação e causalidade impõe uma demarcação dos domínios correspondentes à filosofia e à ciência que, uma vez feita, nos levará a compreender em que sentido pode haver uma relação complementar entre elas, que se nutre do entrecruzamento de conhecimentos que cada uma pode aportar.

A intuição como método

Para compreender a distinção entre filosofia e ciência devemos levar em conta dois aspectos fundamentais que se articulam entre si: o método e o objeto que caracterizam cada uma delas. As ciências positivas utilizam procedimentos específicos para conhecer determinados objetos e compreender os fenômenos que nos aparecem. Na época de Bergson, a psicologia experimental aplicava os mesmos métodos da física ao estudo da mente humana, mas não obteve resultados tão patentes. Para Bergson, isso ocorreu porque a consciência não é uma coisa que se possa conhecer por meio dos métodos analíticos geralmente utilizados pela ciência. Por isso, o filósofo nos apresenta outro método – a *intuição* – a fim de esclarecer os

¹¹⁷ cf. WORMS, 2004a, p.85-86.

pontos principais da sua *metafísica da duração*, radicalmente diferente da metafísica tradicional.

A explicação científica nos oferece, aparentemente, uma evidência completa que não se encontra com facilidade nas teorias filosóficas. Sem embargo, essa evidência se caracteriza mais pela *exatidão* do que pela *precisão*, pois, segundo Bergson, o conhecimento objetivo não é a única forma de apreensão do objeto. O conhecimento *preciso* seria aquele que nada deixa escapar da experiência imediata. Para ilustrar a diferença entre *exatidão* e *precisão*, podemos pensar na roupa de confecção produzida em escala industrial, que expressa a *generalidade* da ciência enquanto conhecimento exato. A *precisão*, por sua vez, é representada pela roupa de alta costura, feita à medida para uma pessoa só. Essa *singularidade* parece ser mais apropriada à metafísica.¹¹⁸

É por isso que Bergson denuncia a falta de *precisão* que durante séculos acompanhou à filosofia. Essa carência deveu-se ao tratamento inadequado que a metafísica tradicional teria conferido à idéia de tempo. Como vimos, a essência do tempo consiste em *passar*, de sorte que, nenhuma de suas “partes” permanece quando outra se apresenta. Quando falamos do tempo, pensamos habitualmente na *medida* da duração e não na própria duração. Esta duração que foi descartada pela ciência, embora seja difícil de conceber e de exprimir, nós podemos senti-la como uma vivência no domínio da *interioridade*. A intuição refere-se, sobretudo, à *duração interior*. Graças a ela, podemos apreender a sucessão sem confundir a passagem do tempo com a justaposição espacial. Como a *duração* é uma prolongação constante do passado no presente que, por sua vez, penetra no futuro, a *intuição* deverá ser uma *visão direta do espírito pelo espírito*, consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto: “Pensar intuitivamente é pensar em duração” (PM, p.32).

A inteligência, pela sua natureza, tende a espacializar a realidade e a reconstruir o movimento com imobilidades justapostas. A intuição, ao contrário, parte do próprio movimento enquanto produtor da realidade. Desta maneira, delimita-se o objeto da metafísica (o espírito) e um método especial (a intuição) que permitem distinguir, nitidamente, a filosofia da ciência: ainda sendo diferentes, ambas possuem, todavia, idêntico valor. A inteligência humana, observa Bergson, muito antes que existisse uma filosofia e uma ciência, já servia para fabricar instrumentos e para guiar

¹¹⁸ cf. PM, p.73; EC, p.53.

a *ação* do nosso corpo sobre os corpos circundantes.¹¹⁹ A ciência teria levado adiante esse trabalho primitivo da inteligência, sem mudar sua direção, para converter-nos em senhores da matéria conforme o ideal moderno (de Bacon e Descartes) de dominar a natureza.

Entretanto, matéria e espírito têm um lado comum: as sensações. A psicologia experimental não só estudava, senão que, também, pretendia *medir* as sensações com o intuito de estabelecer leis entre elas, tal como a física faz com os objetos materiais.¹²⁰ Segundo Bergson, isso nos daria uma espécie de *física do espírito*, caracterizada pela inadequação entre método e objeto. A nova metafísica não se destina a suprimir nem a substituir a ciência, mas deverá ser colocada ao lado desta, a qual, em virtude da força da inteligência, detém o poder de aprofundar-se no conhecimento da matéria. A metafísica bergsoniana, em contrapartida, visa ao conhecimento do espírito, terreno no qual é mais difícil avançar do que no conhecimento do mundo material. Aprendemos as coisas exteriores com certa naturalidade, de acordo com a direção para a qual aponta o nosso olhar, porém, para conhecer-nos a nós mesmos, é preciso realizar um esforço antinatural e voltar-nos para a nossa própria *interioridade*, onde a atenção permanece tensa e o progresso é cada vez mais penoso. Como a ação se exerce sobre a matéria, é útil exteriorizar-se para agir e, nesse sentido, a *ação prática* admite que podemos pensar antes aquilo que faremos depois, traço que distingue o homem do animal e denota uma preparação do espírito para agir sobre a matéria.¹²¹ A natureza teria desviado o espírito de si mesmo, empurrando-o em direção à matéria. Para acentuar a diferença entre esta filosofia mais *intuitiva* e a ciência intelectualizada, Bergson introduz a seguinte metáfora:

Como o mergulhador vai tocar no fundo das águas a carcaça que o aviador assinalou do alto dos ares, assim a inteligência imersa no meio conceitual irá verificar ponto por ponto, por contato, analiticamente, o que havia sido objeto de uma visão sintética e supra-intelectual (PM, p.70).

¹¹⁹ “É no molde da ação que nossa inteligência foi fundida. A especulação é um luxo, ao passo que a ação é uma necessidade” (EC, p.48).

¹²⁰ “É grande a tentação de levar até o fundo do espírito a aplicação dos procedimentos que ainda são bem sucedidos na vizinhança da superfície” (PM, p.42-43).

¹²¹ A partir daqui devemos lembrar que as noções de “interior” e de “exterior” não concernem a uma diferença ontológica, mas a uma diferença metodológica entre intuição e inteligência, de modo que não há mais mundo exterior nem mundo interior, senão interiorização ou exteriorização da experiência. Interior e exterior são tendências divergentes (tensão e extensão) que se exercem em ambos os “mundos”. A ontologia, portanto, começa a deslocar-se dos mundos constituídos em direção às suas fontes constituintes.

No ensaio *Introdução à metafísica*, Bergson aclara outros aspectos do método de intuição por meio de uma análise do movimento. A relação entre ação e movimento permite compreender o *paradoxo* da corrida entre Aquiles e a tartaruga (ao qual voltaremos em outras oportunidades) por um viés não convencional. O que importa perceber agora é que a ação corporal de Aquiles supõe um *impulso motriz* a partir do qual se desdobra uma trajetória como resultante da ação. A *intuição metafísica* de Bergson pode ser entendida como uma ação desse tipo, que ele vai chamar de “experiência integral”. Para correr, Aquiles deve realizar uma série de atos sucessivos; do mesmo modo, o caráter ativo da intuição não radica em ser um ato único, senão uma *série indefinida de atos*. Qualquer análise externa da corrida mediria apenas pontos de vista, jamais uma apreensão imediata da ação.

A ação implica uma personalidade viva, uma espécie de *unidade múltipla* que nos constitui como pessoas, enfim, uma *intuição* simples do eu pelo eu a partir da qual Bergson vai buscar a possibilidade da metafísica. A metafísica impossível é aquela que traduz em conceitos a mobilidade do real, convidando-nos a escolher alguma das posições antagônicas que derivam dessa tradução. É assim que surgem os “falsos problemas”, porque a ação que está na origem dessas categorias conceituais lhes escapa: sujeito e objeto, idealismo e realismo, espiritualismo e materialismo, empirismo e racionalismo, todas essas escolas que rotulam a realidade, desconsideram a ação preexistente à operação analítica. A *rotulação* é outra maneira de referir-se à nomeação de objetos, pois, uma vez estabelecido o vínculo unívoco entre nome e objeto, se esquece que “colar sobre um objeto a etiqueta de um conceito é marcar em termos precisos o gênero de ação ou de atitude que o objeto nos deverá sugerir” (PM, p.206). Filosofar, para Bergson, consiste em colocar-se no próprio objeto por um esforço de intuição, promovendo uma *coincidência* entre diferentes níveis de tensão. Ora, como apreender o escoamento da duração – esse objeto movente incompatível com o método de análise? De nada serve imobilizar em conceitos um ser que dura e se transforma, então, onde podemos encontrar uma *imagem* da duração sem transformá-la em conceito? A resposta é instigante: em nós mesmos ou, como diz Bergson, na coincidência com a própria pessoa: “É nosso eu que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou antes, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas certamente simpatizamos com nós mesmos” (PM, p.188). A *duração*, por sua vez, é concebida como “uma sucessão de estados, cada um dos quais anuncia aquilo que a ele se segue e contém aquilo que o precede”, tal como as

passadas de uma corrida, em que o movimento é uma manifestação do tempo vivo (*ibid.*, p.189). Desse modo, Bergson recusa a representação do tempo como um fio no qual alinhamos as *pérolas de um colar*, defendendo a indivisibilidade da ação como pura diferenciação interna:

Não é nunca a própria ação que é divisível, mas a linha imóvel que ela deposita embaixo de si como um rastro no espaço. Libertemo-nos por fim do espaço que subentende o movimento para só levar em conta o próprio movimento, o ato de tensão ou de extensão, enfim, a mobilidade pura (PM, p.191).

A ação do tempo é constante, por isso, não podemos distinguir dois momentos idênticos em um ser consciente que nem mesmo se compõe de partes elementares (*exterioridade recíproca, partes extra partes*). Se há momentos no tempo, estes se acumulam, ou melhor, se organizam sem distinguir-se e sem parar de mover-se. O que devemos distinguir é a *passagem* (movimento) das *paradas* (imobilidade). Ainda que tenhamos constatado a indivisibilidade real do objeto e a anterioridade do movimento em face da imobilidade, conseguimos exprimir a variação em conceitos fixos: por que? Bergson vai mostrar que a conceitualização espontânea ocorre em virtude da *utilidade* que podemos extrair da ação:

Nosso espírito tem uma irresistível tendência para considerar como mais clara a idéia que lhe serve mais freqüentemente. É por isso que a imobilidade lhe parece mais clara que a mobilidade, a parada anterior ao movimento (PM, p.212).

Dito de outro modo, a ação realizada é que pode ser analisada, mas não a ação a efetivar-se, porque ela é inapreensível. No entanto, podemos ter uma intuição da ação se procurarmos *coincidir e simpatizar* com ela, ou seja, quanto mais contemporâneos formos da temporalidade que nos habita e na qual estamos imersos. Segundo Lapoujade, o termo “simpatia” ilustra toda uma série de atos que fazem da intuição bergsoniana um método rigoroso.¹²² É preciso acumular certas condições preparatórias através de uma longa freqüentação antes de dar o “salto” próprio do ato intuitivo. Esse ato de simpatia é o que nos permitirá compreender, em nosso terceiro capítulo, a duração como memória. Não se trata de uma intuição sensível, mas de uma reflexão do espírito sobre si mesmo capaz de promover a abertura para outros níveis de realidade, tais como a matéria, a vida e a sociedade neles mesmos. Essa abertura promove uma espécie de “endosmose psicológica”, isto é, um movimento por meio do qual cada uma dessas realidades se torna “espírito”. Se aplicarmos esse

¹²² cf. LAPOUJADE, D. “Intuition et sympathie chez Bergson”. *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Édité et présenté par F. Worms. Paris: PUF, 2007.

raciocínio à ação, veremos que esse movimento se verifica cada vez que mudamos de nível, ou seja, na passagem da ação livre para a ação prática e desta para a ação vital. Ao tomar a ação como fio condutor, o vital deixa de ser exterior à esfera do espírito e, assim, esse todo contínuo do vital pode ser apreendido enquanto ação ou consciência, na medida em que exprime a relação do espírito com um dos seus níveis mais profundos: “Graças à simpatia, a vida se torna sujeito para a metafísica (enquanto espírito ou consciência) e permanece objeto para a ciência (enquanto matéria físico-química)” (*ibid.*, p.432). Nesse sentido, a simpatia permite destacar a “intenção” propriamente espiritual do vital, ou seja, o *elã* espiritual que anima a vida internamente. Será que é possível, então, extrair um elemento espiritual da própria matéria que, por definição, é desprovida de espiritualidade? Para Lapoujade isso é possível, visto que a simpatia entre espírito e matéria supõe a instauração de uma comunidade de movimentos: “O elemento espiritual da matéria é o movimento enquanto realidade indivisível. O espírito ‘simpatiza’ com a matéria porque ele a apreende, não mais como coisa ou massa, mas como puro movimento” (*ibid.*, p. 433).

Veremos, nos próximos capítulos, como é que essa simpatia pode reduzir a matéria ao movimento e promovê-la, em simultâneo, ao status de consciência.¹²³ Levando em conta alguns desenvolvimentos posteriores do pensamento de Bergson, Lapoujade exprime a marca da simpatia na seguinte fórmula: “o *elã* está para o universo vital assim como a *imagem* ou a *percepção pura* estão para o universo material” (*ibid.*). Sem embargo, o ato intuitivo da simpatia não supõe uma fusão sem distância, mas um raciocínio por analogia, capaz de dar-nos uma probabilidade tão alta que em muitos casos se equipara praticamente à certeza.¹²⁴ O fio dessa analogia corresponde àquilo que Bergson designará mais adiante como *linhas de fatos*. Não se trata, contudo, de uma estrutura analógica, mas de uma analogia dinâmica, isto é, de uma analogia entre movimentos ou tendências, na qual a tendência remete ao seu princípio como àquilo que lhe é mais interior e mais espiritual. Nesse sentido, intuição e simpatia se distinguem pela direção que assume esse movimento analógico: somos análogos ao universo por intuição, mas, inversamente, o universo é análogo a nós por simpatia.

Veremos também que, ao estudar a ação, somos levados a distinguir certos níveis de ação: primeiramente, o nível psicológico da ação livre; depois o nível

¹²³ “O próprio universo material, definido como a totalidade das imagens, é uma espécie de consciência [...] em que tudo se compensa e se neutraliza” (MM, p.274-275; cf. MM, p.258).

¹²⁴ cf. BERGSON. *L'Énergie spirituelle*, 1959, p.6-7.

utilitário da ação prática e; por último, o nível vital ou metafísico da ação. Ao final desse percurso, poderemos evidenciar que, no fundo do homem, não há nada de humano.¹²⁵ Na verdade, a intuição exige um trabalho penoso que nos faz transpor os limiares da experiência humana, tanto os mais inferiores quanto os superiores, de modo que possamos atingir os planos puros (material, vital, social, pessoal, espiritual) que compõem o homem como um misto e que nossa condição humana nos impede de apreender integralmente. A personalidade, por exemplo, quando a consideramos enquanto duração não é mais humana. Por isso, devemos distinguir dois sentidos da palavra “personalidade”: de um lado, quando se quer designar com ela a totalidade de nosso passado que se insere no presente, ainda que não percebamos a intenção; de outro, quando ela se reporta aos atos livres ou à personalidade se apercebe ela mesma como chamado profundo, vocação ou destino, ou seja, intenção. Assim sendo, a ação livre se distingue da ação prática porque no primeiro caso percebemos essa intenção que é, por assim dizer, o espírito da ação; entretanto, a finalidade da ação nos oculta essa intenção e nos empurra para a superfície de nós mesmos quando mais nos aproximamos da ação prática. Esses níveis de ação ou de realidade correspondem, como também pretendemos mostrar, a diferentes níveis de tensão.

O que importa ressaltar agora é que esse raciocínio por analogia que se atribui à simpatia não opera à maneira clássica, isto é, introduzindo a semelhança naquilo que difere. Bergson abandona a primazia da identidade para acentuar, ao contrário, o primado da diferença ou da alteridade. Com efeito, a simpatia é aquilo que nos permite familiarizar-nos com essas alteridades que estão no fundo de nós mesmos (duração, memória, *elã vital*). É por isso que a analogia parece ir de um “outro” que está em nós para um “outro” que está fora de nós, situando-os em um plano comum. Trata-se, portanto, de uma comunidade interior e não mais de uma semelhança exterior, na qual a intuição é aquilo nos põe em contato com o “outro” que está em nós (o material, o vital, o social) e a simpatia nos permite projetar a nossa interioridade no outro (direção, intenção, consciência, enfim, a nossa “alteridade interior”). Através da *intuição*, o espírito poder “ver” nele mesmo as diversas durações (da matéria, da vida, da sociedade), mas a *simpatia* nos revela uma “consciência” ou

¹²⁵ Voltaremos a esse tema através da análise de Barbaras, inspirada na famosa passagem na qual Bergson se propõe “ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, inflectindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência humana” (MM, p.215). Notemos aqui que o termo “humano” não remete a uma determinação de espécie, senão a uma limitação de nossas potencialidades dentro da esfera pragmática.

uma “intenção” inerente a elas que é a manifestação da “plasticidade” do espírito segundo seus diferentes níveis ou graus de tensão.

Lapoujade ilustra esse duplo movimento espiritual (o salto da intuição e o elã da simpatia), interpretando a teoria bergsoniana do *reconhecimento atento* (que examinamos em profundidade em nosso terceiro capítulo). Bergson compara o trabalho intelectual da memória a um *circuito* em que um objeto virtual se posiciona atrás do objeto real. Enquanto a memória-hábito se contrai para qualificar os movimentos materiais, a memória espiritual tem por função reconhecer, isto é, compreender, interpretar, enfim, dar um sentido para esses movimentos. Na medida em que esse objeto virtual corresponde à significação dos movimentos (objeto real) passa a ser um *sujeito virtual*, visto que é sobretudo “consciência”, “intenção” ou “direção”. Nesse sentido, o circuito do reconhecimento que vai de uma idéia a uma idéia, seguindo uma simetria entre o real e o virtual obedece a um trabalho de analogia espiritual: “O salto na duração é igualmente um salto no elemento do sentido em geral. A teoria da memória pura deve ser lida paralelamente como uma *teoria do sentido e da significação*” (*ibid.*, p.444). Alinhando-se com a interpretação deleuziana, Lapoujade mostra que a simpatia é o complemento indispensável da intuição para pensar um *monismo* temporal, isto é, a unidade de um tempo impessoal:

Somente a intuição pode colocar-me em contato com outras durações que não a minha porque ela me revela que eu não sou apenas duração interior (psicológica), senão também *elã vital*, movimento material, esforço involuntário ou vocação pessoal; mas somente a simpatia pode propagar, projetar essa alteridade através do universo inteiro para reaprendê-la paradoxalmente como um monismo que testemunha a prodigiosa plasticidade do espírito e da extensão de seus circuitos de reconhecimento (LAPOUJADE, 2007, p.446).

A simpatia é o meio de penetrar na interioridade das realidades em duração, visto que ela nos dá acesso à mobilidade do mundo material e ao elã do vital, uma vez efetuado o “salto” do pensamento em duração (intuição) de acordo com o método filosófico de Bergson. Assim sendo, a intuição não se dá de uma só vez, senão através de uma “longa camaradagem” com as experiências recolhidas na superfície do real pela ciência positiva.¹²⁶ Isso demonstra que, para Bergson, há uma solidariedade entre filosofia e ciência que nos conduz à “experiência integral” da realidade entendida como um acesso ao absoluto.¹²⁷

¹²⁶ “Assim, a intuição é obtida ao termo de um trabalho. [...] A passagem pela tese e a antítese pode ser portanto um meio de obter a intuição” (MERLEAU-PONTY, M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002, p.123).

¹²⁷ cf. PM, p.234.

Crítica ao simbolismo¹²⁸

Não se trata de escolher arbitrariamente entre uma escola ou outra, senão de interpretar o pensamento de Bergson como uma *filosofia da ação* na qual caberiam algumas prerrogativas marxistas, lado a lado com a filiação empirista. Nesse sentido, devemos eliminar o caráter antagônico que esses termos (marxismo e empirismo) herdaram da tradição. A experiência da ação supõe um movimento temporal, por isso, Bergson afirma que não pode ser entendida como pura contemplação, mas sim, a partir da *intuição da duração*. Sem embargo, existem outras maneiras de compreender a ação e como esta opera mudanças na realidade. O processo de criação artística, seguramente, é uma das mais privilegiadas por Bergson, mas a questão é saber se a revolução social também pode ser interpretada como um caso paradigmático de ação, aquele que envolve a transgressão.

Em algumas notas anteriores, chamamos a atenção para um certo parentesco argumentativo entre Bergson e Berkeley. Não obstante, percebemos que essa aproximação privilegia apenas o aspecto histórico, já que quando tencionamos a posição de Bergson em face dos seus contemporâneos, descobrimos que o filósofo francês se distancia, radicalmente, dos fundamentos idealistas, aqueles que foram “metralhados” por Lênin ao criticar Ernst Mach – atingindo, conseqüentemente, o bispo (Berkeley).¹²⁹ Para Bergson, tanto as *idéias* que fundamentam o *idealismo* de Berkeley quanto as *sensações* com as quais Mach constrói seu *fenomenismo* são aspectos quase instantâneos da mobilidade indivisa do real.¹³⁰ A articulação que

¹²⁸ Bergson marxista ou empirista? Recebemos esta pergunta ao debater o tema “filosofia e ciência” em um congresso de filosofia na *Universidad de Buenos Aires* – Argentina, em 2008. Como não tínhamos elementos prontos para respondê-la (e desconhecemos as interpretações mais “políticas” de Bergson), encaminhamos uma possível resposta a partir de alguns textos que podem introduzir essa problemática. Julgamos que a pergunta (como todas aquelas que supõem uma escolha entre dois “ismos” contrários) não pode ser respondida diretamente, uma vez que Bergson sempre admite “graus” entre os dois pólos que flexibilizam a atitude radical. De saída, esta reflexão poderá parecer um pouco distante do conteúdo da tese, mas evidencia que a relação intrínseca entre *praxis* e ação não pode ficar alheia ao espírito filosófico bergsoniano.

¹²⁹ cf. LÊNIN, V. *Materialismo e empiriocriticismo*. Lisboa: Estampa, 1971. Essa obra foi publicada no mesmo ano que *A evolução criadora*. Esse foi provavelmente o motivo fortuito pelo qual meus colegas argentinos se interessaram pela posição de Bergson em relação ao marxismo.

¹³⁰ A concepção cinematográfica do pensamento, que Bergson descreve n’*A evolução criadora*, é uma ampliação dessa crítica. Aqui, o exemplo da cidade de Paris nos mostra que por mais fotografias que pudéssemos reunir da cidade, esse “conhecimento” (exterior) não se compara ao conhecimento (interior) que nos daria uma simples caminhada por alguma de suas ruas. Nem mesmo as ferramentas mais avançadas da cibernética atual poderiam nos oferecer um conhecimento “concreto”, apesar da utilidade que o seu uso representa. O *software* “Google Earth”, por exemplo, reúne inúmeras perspectivas do globo terrestre graças à composição por fotografias de satélite. Assim, nos permite visualizar qualquer cidade do planeta, inclusive podemos acionar um *zoom* para adentrar-nos em seus bairros. Contudo, a experiência concreta de viver internamente uma cidade é completamente diferente da informação que obtemos de fora.

recorta a realidade em partes elementares responde às exigências da linguagem, da vida prática e da ciência positiva, porém, os procedimentos adotados em vista da utilidade prática nem sempre são bem sucedidos quando aplicados ao conhecimento desinteressado do real (conhecimento especulativo). Por esse caminho, chegaríamos a uma metafísica das antinomias, condenando a filosofia ao “eterno conflito entre as escolas”. Se quisermos filosofar, assevera Bergson, devemos *inverter a marcha habitual do trabalho do pensamento*. Ao invés de partir de conceitos fixos com os quais pretendemos abarcar a realidade, nos instalamos na própria realidade movente, aplicando-lhe “conceitos fluídos”. A filosofia, segundo Bergson, poderia superar o caráter simbólico da ciência, visto que, o objeto sobre o qual ambas as disciplinas se debruçam difere completamente. O conhecimento científico investiga a matéria inerte através da inteligência pura, ao passo que, o conhecimento filosófico persegue a intuição da duração pura: “se a ciência precisa de símbolos em seu desenvolvimento analítico, a principal razão de ser da metafísica é uma ruptura com os símbolos” (PM, p.227). Enquanto o *simbolismo científico* trabalha com conceitos de relações, um *simbolismo metafísico* seria aquele que opera por meio de conceitos de coisas. Mas sempre seria uma organização estabelecida pelo entendimento a partir de elementos estáveis. Esse arranjo artificial de símbolos nada tem a ver com a intuição profunda da realidade, pois, assim como na metáfora do rio, seja qual for o simbolismo adotado, em vão se intentará atingir o caráter fluente da realidade. Os metafísicos poderão escavar um túnel sob a mobilidade do real; os cientistas poderão construir uma ponte por cima dela, mas a realidade, como se fosse água, passará intacta por eles.¹³¹

Como compreender essa maneira de filosofar que pretende colocar-se por um esforço de intuição no interior da realidade concreta? E que tipo de esforço é esse? Para responder essas questões, reconstruímos o *argumento da tese*, isto é, a experiência da ação que exige escrever um texto científico tal como uma tese de doutorado. A composição literária supõe que se faça um esforço, no sentido de adentrar-se e colocar-se de uma vez no próprio coração do assunto. O que encontramos ao fazer isso? Bergson descreve um *impulso* que nos carrega através de um fio condutor, fazendo-nos reencontrar todas as leituras, pensamentos e observações necessários para se compreender adequadamente o tema da tese. Esse mesmo impulso nos permite organizar progressivamente e indefinidamente as

¹³¹ cf. PM, p.228.

nossas anotações e idéias complementares. Mas o impulso não é uma coisa, e sim, uma “incitação ao movimento”, assim como, a *intuição* metafísica é a mola do método filosófico bergsoniano: uma intuição da realidade que atingimos por via da “simpatia espiritual” (PM, p.233).

Bergson mantém o diálogo com a tradição ao pensar a relação entre consciência e mundo, visto que reconhece uma certa autonomia da consciência em face da realidade. Isso não significa, porém, que o filósofo mantenha a exaltação idealista do sujeito como aquilo que constitui o mundo: isso não existe em Bergson, ao contrário, é a própria realidade que constitui o mundo. Quando postula a temporalidade como um rasgo essencial da vida, Bergson reconhece que há uma produção do real a partir de si mesmo. Essa produção pode ser identificada à própria *ação* da realidade. Se quisermos usar um conceito mais “marxista”, diríamos que a ação temporal é algo assim como o “trabalho” ontológico do tempo. Se adotarmos uma perspectiva interna, podemos sentir o real constituindo-se, ou seja, alguma coisa que se produz a partir de seu próprio núcleo. O que poderia ser isso? Pura ação, o que talvez explica a admiração de Bergson por William James. Com efeito, o “empirismo radical” do psicólogo americano é interpretado por Bergson como uma tentativa de acompanhar a ação da realidade sem aderir aos pressupostos do idealismo conceitual e o método de intuição, de certa forma, corresponde também a essa tentativa. Por outro lado, Lênin apresenta a *tese do reflexo* como uma das contribuições mais originais do “realismo” de Marx. Essa tese, na verdade, se assemelha bastante a uma antiga concepção não idealista de sujeito, na qual o sujeito é um reflexo da própria realidade.¹³² Na conferência *O cérebro e o pensamento*, Bergson critica a concepção de consciência como um reflexo do cérebro, mas isso não deveria necessariamente chocar contra o materialismo histórico. Na teoria de Marx, a constituição do sujeito se dá a partir de uma produção social, ao passo que, no positivismo fisiológico que Bergson critica, a consciência é compreendida como uma *fosforescência cerebral*.¹³³ Essa crítica não nos impede de

¹³² Para os estóicos, o *logos* era o princípio da razão universal que regia as coisas e os seres para que tudo aconteça da maneira mais racional possível, ou seja, da melhor maneira. Assim, o sujeito não podia destacar-se da totalidade nem muito menos atribuir à sua própria consciência qualquer anterioridade em relação à realidade.

¹³³ Bergson resume a tese da psicofísica da seguinte maneira: “Uma inteligência sobre-humana, que assistisse ao movimento dos átomos de que é feito o cérebro humano e que tivesse a chave da psicofisiologia, poderia ler, num cérebro trabalhando, tudo o que se passa na consciência correspondente” (BERGSON, 1959, p. 960). Em seguida, o autor rebate essa tese, criticando a correspondência entre estado cerebral e estado psicológico em suas duas versões, *paralelismo* e *epifenomenismo*: “Uma vestimenta é solidária do prego (*clou*) no qual está pendurada, ela cai se

pensar as relações entre indivíduo e ação moral longe da utopia marxista, afinal, n' *As duas fontes*, o autor distingue a “moral fechada” (na qual os indivíduos são um *reflexo* da totalidade – histórica, poderia acrescentar Marx) da “moral aberta”, que admite uma produção nova, isto é, criação.

Ação criadora ou causalidade?

Vimos também que a causalidade torna-se objeto de crença quando desconsideramos a transição que exprime a relação originária, da qual extraímos como que duas *paradas*, chamando a primeira de causa e a segunda de efeito. Nessa operação, fixamos a passagem, a sucessão do termo A para o termo B, e abandonamos o caráter movente e real que relacionava um ao outro. Uma vez que distinguimos esses termos, empobrecemos a experiência concreta da duração e perdemos a noção de “criação” implicada nessa experiência. Esse ponto, segundo Gouhier (1989, p.60), revela um aspecto da originalidade bergsoniana que consiste em não reduzir à noção de *criação* a uma relação causal, pois isso seria “esvaziá-la de significação”. A noção de criação tem alguma coisa de irracional porque supõe que se conceda o ser àquilo que não existia, por isso se confunde facilmente com a causalidade. Na criação artística, entretanto, vemos que a relação entre o artista e sua obra impõe uma distinção entre descoberta e invenção que esclarece melhor o argumento de Bergson: “A descoberta se refere àquilo que já existe atual ou virtualmente: ela certamente viria mais cedo ou mais tarde. A invenção doa o ser àquilo que não existia, e poderia nunca vir” (*ibid.*). Esse tipo de invenção ocorre naturalmente na arte porque o artista é o inventor da sua obra; é assim que devemos entender também o ato livre, com base no modelo da criação e da invenção.¹³⁴

Detenhamo-nos um momento para dizer uma palavra a respeito da invenção e do processo de criação em vista da seguinte questão: o que é ter uma idéia? Para

arrancamos o prego; oscila se o prego se mexe; fura-se; rasga-se se a cabeça do prego é demasiado pontuda; disto não se segue que cada detalhe do prego corresponda a um detalhe da roupa, nem que o prego seja o equivalente da roupa; muito menos ainda que o prego e a vestimenta sejam a mesma coisa” (*ibid.*, p.842). Com essa metáfora, o filósofo introduz o problema da união entre o corpo e o espírito, no prefácio de *Matéria e memória* (cf. MM, p.5).

¹³⁴ Essa distinção é significativa no âmbito da filosofia da ciência, tendo em vista as descobertas científicas dos séculos XVI, XVII e XVIII, sobretudo, as astronômicas e à da força de gravidade. Esses fenômenos já existiam antes de serem formuladas as teorias e as leis que os explicam. No início do século XX, ao contrário, os cientistas abandonam o mundo da experiência concreta e trabalham no plano da invenção científica. A física matemática é um exemplo disso porque os conceitos não representam mais coisas, e sim, cálculos. Haveria, portanto, certa inventividade matemática que não mais explica, senão que, cria a realidade última. Em Bergson, todavia, a criação é imediata: podemos senti-la em nossa própria faculdade de agir, ou seja, na experiência sensível e com os parâmetros do senso comum.

isso, seguiremos o raciocínio que nos sugeriu a leitura de Kastrup.¹³⁵ O que primeiramente nos chamou a atenção nesse texto é que a criação, segundo a autora, não supõe um criador, uma vez que o sujeito passa a ser ele mesmo um efeito do processo criativo. Abandona-se de saída o pressuposto de um sujeito relaxado e passivo como substrato de uma *ação espontânea*, mas também a intenção ou a finalidade ativamente buscada que supõe a *ação voluntária*. É preciso muito preparo para se ter alguns minutos de inspiração: 10% inspiração, 90% transpiração, segundo a fórmula popular. Por isso, ter uma idéia é algo raro, uma espécie de “festa”, segundo a expressão de Deleuze.¹³⁶ Para compreender essa experiência “sem piloto” que independe da vontade de um eu, podemos pensar nos artistas que se dizem tomados pelas idéias como se elas os invadissem. Ter uma idéia não resulta de um processo de busca ativa, pois o ato se assemelha mais a um “encontro” do que ao resultado de uma busca. Isso não significa, contudo, que a idéia surja espontaneamente. O que é especialmente interessante nesse comentário é que as noções de atividade e de passividade não se mostram adequadas ao processo de criação: “Não é uma busca orientada, mas também não é uma simples espera. Trabalha-se para ter a possibilidade de receber a idéia. Melhor seria referir-se a uma ativa receptividade” (KASTRUP, 2007, p.61).

Pensem na atitude de um caminhante urbano. De um lado, temos o *trabalhador* que se dirige quase automaticamente do lar ao local de trabalho, seguindo uma linha reta; de outro, o *turista*, que é completamente seduzido pela cidade e passeia aleatoriamente por ela; entre esses dois extremos, estaria o caminhar do *antropólogo*, aquele que parece distraído como um turista, mas está à espreita do insólito como um caçador, deixando sempre uma margem para o inesperado. Esse é, a nosso ver, o sentido da atenção que destaca a autora quando propõe uma “atenção ao mesmo tempo concentrada e sem foco, como aquela que caracteriza a meditação budista” (*ibid.*). Haveria um aspecto positivo da distração, na medida em que esta permite captar tudo aquilo que está “fora de foco” e, desse modo, se distingue da simples dispersão: “A distração é um funcionamento em que a atenção vagueia, experimenta uma errância, fugindo do foco da tarefa e indo na direção de um campo mais amplo” (*ibid.*). A criação, portanto, envolve um trabalho de

¹³⁵ cf. KASTRUP, V. “Flutuações da atenção no processo de criação”, p.59-71. LECERF, E. [et. al.] (Orgs.). *Imagens da imanência: escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

¹³⁶ DELEUZE, G. “O ato de criação”. *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, 27 jun. 1999.

composição, pois, a idéia não é o pensado, mas o que faz pensar: “A necessidade que a própria idéia, em sua impessoalidade, impõe é o motor do trabalho, e não a vontade pessoal do criador” (*ibid.*). Por isso, não se trata apenas de um esforço, já que o mais importante é o encontro:

O encontro é o refluxo da busca, pois nele somos receptivos. Há então um *ritmo*. Buscando uma coisa, podemos encontrar outra e reorientar todo o processo. [...] Não podemos ser completamente ativos num encontro, mas devemos deixar-nos afetar pelo que encontramos (KASTRUP, 2007, p.66-67).

Ao contrapor à *atitude de busca* uma *atitude de encontro*, essa análise atenua a oposição (à qual voltaremos várias vezes) entre *tensão* e *relaxamento*, mas permite confirmar, desde logo, a tese de Bergson segundo a qual haveria uma “atenção suplementar” para além da atenção à vida prática, isto é, para além do alcance funcional e utilitário da experiência. Essa atenção suplementar é a que caracteriza a *intuição* como uma “percepção alargada”, tal como a que possuem naturalmente os artistas.¹³⁷ Entretanto, a noção de “criação” pode ser compreendida de modo mais abrangente se a assimilarmos à *emoção*, ou seja, a um movimento de impulsão ou propulsão.¹³⁸ Mais uma vez, Bergson chama a atenção para uma dualidade que dissipa a confusão quando reconhece duas espécies de emoção: “na primeira, a emoção é consecutiva a uma idéia ou a uma imagem representada [...], a uma informação” (GOUHIER, 1989, p.60). O segundo sentido da emoção inverte a relação entre a afetividade e os estados intelectuais, ao apontar para uma efervescência do espírito semelhante à que se produz durante a fervura da água (ou melhor, na revolta [*bouillonnement*] que ocorre no fundo de uma cachoeira) e de onde surgirão as representações. Para Gouhier, a relação de expressão entre o artista e sua obra define perfeitamente o esquema do ato livre no *Ensaio*, logo que, este nasce de sua coincidência com o “eu total”. Todavia, n’*As duas fontes*, Bergson adota o termo “intuição” para exprimir essa coincidência: “Essa intuição que é invenção e não descoberta, projeta um mundo de imagens e de idéias que, durante um tempo mais ou menos longo, são submetidas à experimentação” (*ibid.*). Do mesmo modo, o pintor exprime seu olhar através dos sentimentos e transforma em cores tudo aquilo que experimenta até que a obra seja efetivamente produzida.

Uma vez que nos desembaraçamos do esquema causal determinista, o ato criador aparece como um dado verdadeiramente imediato da consciência, por

¹³⁷ cf. PM, p.155

¹³⁸ “Criação significa, sobretudo, emoção” (DF – *Œuvres*, p.1013).

consequente, a criação não deve ser tratada aqui como uma *verdade de fato* nem como uma *idéia de razão*, senão como um “fato de experiência” (*ibid.*, p.61). Mas que tipo de ação criadora é essa que supõe uma transformação individual e social? Essa pergunta pode contrastar com as interpretações interiorizantes do bergsonismo, sem embargo, para alguns leitores mais “controversos” de Bergson (como Sorel, por exemplo), “os princípios metafísicos delineados pelo filósofo tiveram como primeira vocação a de ser mobilizados para a ação, desde que essa ação tivesse por finalidade escrever na história”.¹³⁹ Ante a falta de uma palavra mais adequada, poderíamos encerrar este longo parêntese pensando que a “revolução” atende muito bem às exigências de um processo criador dentro do marco histórico contemporâneo. Essa revolução, porém, nada tem a ver com a luta armada contra o capitalismo, senão que se desenvolve insensivelmente a cada dia em nosso espírito, como ocorre nos processos vitais do nosso corpo e, principalmente, na própria natureza.¹⁴⁰

Além disso, o leitor habitual de Bergson pode ficar tranqüilo, já que não encontramos em toda a sua obra qualquer alusão ao conceito de revolução. Abriremos, contudo, mais um pequeno parêntese para comentar outro *processo social* (se é que podemos chamá-lo assim): “O fato capital dos tempos modernos é o advento da democracia” (PM, p.19). Enquanto acontecimentos sociais, a democracia e a revolução podem ser considerados analogamente para elucidar como é que nos habituamos a explicar o surgimento de algo novo no presente. Com base na *lógica retrospectiva* buscamos os antecedentes desse acontecimento no passado como se assim pudéssemos “pré-figurar” a novidade. Se aquilo que é novo implica sempre *criação*, essa lógica só poderá reconstruir parcialmente a ordem histórica do presente, mas nunca o fará integralmente. Imaginemos por algum tempo que nos encontramos imersos no passado. O futuro nos parecerá – como ele é na realidade – *indeterminado e imprevisível*. Por conseguinte, não poderíamos saber qual direção tomaria a humanidade nesse momento. Talvez não houvesse sequer qualquer indicação visível (indícios) de uma possível direção, já que esta se estaria criando pelo próprio trajeto à medida que se recorre o caminho. Em contrapartida, se adotamos a perspectiva presente e olhamos para o passado, diremos que ali já se

¹³⁹ cf. LECERF, E. “A ‘recuperação metafísica’ como figura concreta da emancipação: ensaio sobre o bergsonismo de George Sorel”, p.207. _____. [et. al.] (Orgs.) – *op. cit.*; SOREL, G. *De l'utilité du pragmatisme*. Paris: Rivière, 1928.

¹⁴⁰ A propósito de esta última, as revoluções dos últimos tempos são evidentes: *tsunamis* e terremotos, ainda que previsíveis, chegam com força e velocidade proporcional à urgência defensiva do próprio planeta. Não vamos insistir na analogia entre natureza e sociedade por medo a banalizá-la, mas tampouco podemos ignorá-la.

encontravam os “signos indicadores” dos fatos atuais. Para Bergson, no entanto, os fatos passados não podem ser signos de nada, porque existem como tais apenas retrospectivamente, quer dizer, quando já conhecemos o caminho e, precisamente, porque este já foi percorrido:

Para legar a nossos descendentes a explicação, por seus antecedentes, do acontecimento essencial de tempo deles, seria preciso que este acontecimento já estivesse figurado diante de nossos olhos e que não houvesse duração real (PM, p.20).

A idéia de *democracia*, assim como a idéia de *revolução* (agora fechando o duplo parêntese), não deve ser pensada como o esboço de um artista ao criar a sua obra, ou seja, como uma instância preparatória.¹⁴¹ O que fazemos, segundo Bergson, é recortar elementos em uma realidade indivisa, extraíndo os “antecedentes” que nos interessam e podem servir-nos para sustentar uma explicação; iluminamos a realidade passada com a forma particular que constitui a nossa idéia atual, procedendo, assim, a sua reconstrução. A leitura de Bergson nos permite equacionar a relação entre teoria e *praxis* de modo a compreender os acontecimentos sociais a partir da criação individual do nosso próprio caráter. Os processos sociais não ocorrem como se já houvesse certas idéias preexistentes que esperam um determinado dia para serem postas em prática. A revolução, tal como a democracia, deve ser criada “pelo movimento avante dos homens que progressivamente conceberam e realizaram” esse esforço, ao mesmo tempo em que o viviam. A noção bergsoniana de *progresso* não exprime necessariamente uma direção positiva (uma melhoria das condições sociais), mas sim, uma franja de transição que representa a mudança gradual, quase insensível, da passagem do tempo. Bergson se distancia das representações do real baseadas na concepção de “formas” acabadas com contornos bem definidos, mostrando que elas operam recortes na totalidade em duração. Nesse sentido, um processo social não deveria ser representado através de conceitos, formas ou idéias, porque que estas sempre deixaram de lado o caráter essencial daquilo que dura, isto é, a transformação. É assim que nós interpretamos o movimento prático da ação, como uma transformação constante que se opõe à estabilidade intelectual da contemplação.

Talvez possamos aceitar a tese de que a consciência é livre, uma vez que a liberdade se exprime através dos nossos atos livres: embora raros, eles podem explicar-se sem que isso represente uma ruptura do presente em relação ao

¹⁴¹ Porque até na criação artística, “a *concepção* não pode preceder a *execução*” (MERLEAU-PONTY. *Obras escolhidas* – Os pensadores. São Paulo: Abril, 1979, p.120-21).

passado. A ação nos mostra que sempre há novidade na continuidade da duração. Essa era a nossa proposta para este capítulo: “Decerto, temos algo novo para fazer e talvez tenha chegado o momento de dar-se plenamente conta disso; mas, por se tratar de algo novo, não precisará necessariamente ser revolucionário” (PM, p.150).

CAPÍTULO III

A ação prática

Em nossa dissertação de mestrado, mostramos que Berkeley estabelece uma oposição irreduzível entre a noção de “espírito” e o conceito de “idéia sensível”.¹⁴² O *esse est percipi ou percipere* pretende superar a duplicação da realidade que opera o dualismo cartesiano (*res cogitans – res extensa*) ao dividir o mundo em pensamento, de um lado, e coisas materiais exteriores, de outro. Berkeley identifica o ser e o parecer na percepção, transformando as idéias em coisas, isto é, em objetos sensíveis. A metafísica de Berkeley supõe uma distinção nítida entre o elemento subjetivo da percepção (o espírito) e o elemento objetivo (a idéia). O espírito que percebe é sempre ativo em relação às idéias que são completamente passivas e inertes e cuja existência consiste apenas em serem percebidas. Porém, o caráter ativo da consciência torna-se ambíguo, senão contraditório, ao postular-se a existência de um Deus, agente ativo por excelência, na medida em que é o Criador tanto das idéias, quanto dos espíritos. Foi através dessa ambigüidade que nos aproximamos da leitura de Bergson:

Se o *percipi* é passividade pura, o *percipere* é pura atividade. [...] Berkeley considera a alma humana como parcialmente unida a Deus e parcialmente independente, [como] uma atividade imperfeita que se juntaria a uma atividade mais alta caso não houvesse, interposto entre as duas, algo que é a passividade absoluta (PM, p.135, 138).

Se Deus é o verdadeiro Criador, nós representaríamos apenas uma espécie de passividade concomitante a uma atividade, aquela que nos opõe às idéias no ato perceptivo. O primeiro objetivo deste capítulo é dissolver (ou pelo menos atenuar) essa ambigüidade entre atividade e passividade da consciência que parece operar na percepção. Para empreender a tarefa, seguiremos a trilha traçada já há alguns anos por Bento Prado Jr., absolvendo-o pela enésima vez do seu “pecado de juventude”. O filósofo brasileiro detecta um problema com “essa intuição intelectual em que o sujeito da intuição é ao mesmo tempo ativo e passivo, recebe e engendra o seu objeto, que outro não é senão ele mesmo” (PRADO Jr., 1989, p.47). Veremos que o tema da subjetividade, através dessa interpretação, recebe uma nova formulação, uma vez que Bergson concentra o papel ativo do espírito na *memória* e atribuí o caráter passivo da percepção à pura presença (percepção pura), apontando um sentido novo

¹⁴² ZUNINO, P. *Distância e movimento em Berkeley: a metafísica da percepção* (Dissertação de mestrado). São Paulo: FFLCH – USP, 2006.

para a objetividade da percepção. Por isso, a nossa primeira leitura de *Matéria e memória* foi fortemente influenciada pela idéia de que “o *campo das imagens* passa a ser pensado como uma remodelação das *idéias-coisas* de Berkeley [e] as noções de subjetividade e de objetividade são substituídas pelas noções de determinação e indeterminação aparentes” (*ibid.*, p.130, 144). A noção de “indeterminação”, nas palavras de Prado Jr., constitui a marca registrada da “redução bergsoniana”, mas, diferentemente da redução fenomenológica, não se funda na dualidade transcendental sujeito-experiência. Em Bergson, o transcendental supõe, antes, um sistema de imagens, um *espetáculo sem espectador*: “O campo das imagens é transcendental em ato, [...] anterior à distinção entre o subjetivo e o objetivo, [...] anterior à cisão entre a coisa e a representação” (*ibid.*, p.146). A aplicação do adjetivo “transcendental” ao campo de imagens nos parece um pouco problemática, já que pode sugerir diversas interpretações (kantiana, fenomenológica, etc.) e, sobretudo, porque não é um termo usado por Bergson. Todavia, a idéia de espetáculo transcendental esclarece mais as coisas, se pensarmos que se trata de superar um certo idealismo atribuído convencionalmente a Berkeley. Transcendental, portanto, significaria possível:

Se a imagem pode ser, sem ser percebida, se há um hiato entre o *esse* e o *percipi*, isto não impede que ela continue a ser uma imagem, isto é, espetáculo possível. O universo das imagens é, desde o início, “campo transcendental” (PRADO Jr., p.157).

Nessa acepção, o corpo próprio será privilegiado, não por ser um sujeito *a priori*, mas sim, porque a sua *interação* no interior desse mesmo campo exprime uma ação muito peculiar que consiste em transformar a recepção passiva em atividade como resposta ao mundo exterior. Assim, o conceito de “ação” em face do campo de possibilidades nos proporciona uma compreensão do corpo como centro de indeterminação, diluindo a ambigüidade apontada entre passividade e atividade. A esse respeito, Gouhier nota que o bergsonismo é a primeira metafísica que encontra os criadores antes de entrever a existência de um Criador.¹⁴³ O problema constatado em relação à metafísica berkeleyana, impregnado pelas referências de Prado Jr. à fenomenologia, deságua no que é talvez o desejo intelectual mais almejado por Merleau-Ponty: “Para mim, a filosofia consiste em dar um outro nome ao que foi há muito tempo cristalizado sob esse nome de Deus”.¹⁴⁴

¹⁴³ cf. GOUHIER, H. *Introduction* a HENRI BERGSON. *Œuvres*. Paris: PUF, 1959, p.XXVII.

¹⁴⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Parcours II*, p.371 – citado por FERRAZ, M. S. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty* (Tese de doutorado). São Paulo: FFLCH – USP, 2008.

Como vimos no primeiro capítulo, a filosofia foi freqüentemente assombrada pela *ambigüidade* das oposições conceituais que ela mesma institui em *dicotomias*. Isso é o que nos sugere a frase que Bergson retoma de Berkeley na conferência *A intuição filosófica*: “Levantamos a poeira e lamentamo-nos depois de não mais enxergar” (PM, p.131). Talvez, por isso, a metafísica clássica revelou-se impossível aos olhos de Kant, levando-o a questionar a sua possibilidade e o seu estatuto. Para o filósofo alemão, quando a metafísica ultrapassa os limites do entendimento humano (definidos por ele mesmo na *Crítica da razão pura*), apenas é possível *pensar*, mas não *conhecer*.¹⁴⁵ Bergson, no entanto, concebe uma metafísica “possível” que se caracteriza pela *precisão* dos conceitos talhados à medida. São eles que permitem reformular os *falsos problemas* da metafísica em termos temporais e unificar aquilo que aparecia inicialmente como um abismo intransponível entre dois termos opostos:

Dizíamos que é preciso levar a filosofia a uma precisão mais alta, pô-la em condições de resolver problemas mais especiais [...]. Nada de grande sistema que abarca todo o possível e, por vezes, também o impossível! Contentemo-nos com o real, matéria e espírito. Mas peçamos a nossa teoria que o abrace tão *estritamente* que entre ela e ele nenhuma outra interpretação possa se imiscuir (PM, p.73, 136).

Cabe notar que o próprio Bergson não consegue desvencilhar-se tão facilmente de todas as *dicotomias*, daí o inesgotável esforço para tentar reunir aqueles termos que geralmente se apresentam aos pares, como frutos de uma lógica bipolar inata. Dela se desprendem fecundas *categorias de análise* que perpassam a história da filosofia e o problema da subjetividade, evidentemente, não escapa desse tratamento bipolar. Pelo menos três dicotomias configuram o marco teórico geral onde o problema pode ser “encaixado” e tratado como objeto de análise filosófica. Neste capítulo, então, tomamos como chave de leitura três *categorias* da filosofia tradicional: sujeito-objeto, interior-exterior e atividade-passividade. Como já sublinhamos, toda dicotomia supõe o privilégio lógico de um pólo em detrimento do outro. Para Bergson, contudo, não se trata de substituir essas categorias por outras, nem de indicar qual lado do par prevalece. Implodir a *bipolaridade* significa simplesmente não ter que escolher, dada a dicotomia, qual pólo é o positivo, qual o negativo. Em lugar de operar *a priori* uma cisão lógica (verdadeiro/falso) ou ontológica (ser/não-ser), devemos tomar esses extremos como *tendências puras* que, de fato, nunca se realizam, pois o tecido do real é sempre um misto, pura fusão da

¹⁴⁵ cf. KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. São Paulo: Abril, 1984, v.II; LEBRUN. *Sobre Kant*. São Paulo: Edusp, Iluminuras, 1993; _____. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

duração concreta. Essas tendências funcionam como idéias reguladoras em nosso pensamento e anunciam o caráter movente da *consciência* que se manifesta na ação humana: “A consciência tem sobretudo o papel de presidir a ação e iluminar uma escolha” (MM, p.165). É esse caráter prático da ação que pretendemos evidenciar ao reconhecer que “os hábitos contraídos na ação” criam *falsos problemas* quando são transpostos para a esfera da especulação (MM, p.10).

A experiência imediata da ação nas três dimensões da sua existência (passado, presente e futuro) implica necessariamente uma *subjetividade temporal* (duração psicológica) a partir da qual podemos pensar as relações do corpo com o espírito e da matéria com a vida: “Sem a crítica da perspectiva metafísica que abre um abismo entre o sujeito e o objeto, entre a interioridade e a exterioridade, não seria possível passar da duração interna à duração vital em geral” (PRADO Jr., 1989, p.155). Essa é, sem dúvida, uma das nossas hipóteses mais gerais na medida em que afirmamos que a *observação interior* pela qual descobrimos a duração em nossas próprias ações (sejam livres ou práticas) está intimamente ligada à *observação exterior* que nos mostra a própria natureza em ação. Porém, antes de efetuar essa passagem, devemos desfazer-nos de algumas mediações que podem tornar ambígua a nossa reflexão sobre a ação. Para orientar a argumentação posterior, dividimos essas mediações em três classes:

1. *Ambigüidade conceitual*: refere-se ao tratamento abstrato da relação sujeito-objeto em termos de uma oposição entre conceitos.
2. *Ambigüidade espacializante*: a oposição interior-exterior determina uma separação “regional” entre nossas sensações e o mundo material.
3. *Ambigüidade dialética*: Trata-se da tensão entre a sucessão passiva e a síntese ativa implícita na duração.¹⁴⁶

Esta última ambigüidade (atividade – passividade) introduz as respectivas “funções” da consciência e do inconsciente, destacando a ação humana como uma região neutra, onde se pode verificar a solução geral de Bergson para os problemas suscitados pelo dualismo conceitual. O filósofo terá que reformular de saída o *cogito* cartesiano, visto que a duração não é apenas uma mudança accidental que possa

¹⁴⁶ Tomamos aqui o termo “ambigüidade” numa acepção bem comum, ou seja, como aquilo que pode dar lugar à confusão. Nesse sentido, os três tipos de ambigüidade apontados (conceitual, espacializante e dialética) sugerem apenas uma imprecisão decorrente do abuso das oposições, cujo alcance, por ser vasto demais, permite que se apliquem a quaisquer objetos ou problemas filosóficos. Não pretendemos, portanto, significar nada além disso com a expressão “ambigüidade dialética” que poderia levar o leitor a efetuar longas elucubrações.

separar-se do seu *substratum*. Ela é o estofa mesmo do ser que nos constitui enquanto pensamento, mas é também o estofa do próprio universo. Como não há nada mais *resistente* nem *substancial* que a própria mudança, o *cogito* bergsoniano poderia expressar-se da seguinte maneira: “Eu mudo, logo sou”.¹⁴⁷ Desse modo, a especulação filosófica passará a explicar-se em função das nossas necessidades de viver e de agir, donde o lema *primum vivere, deinde philosophare* ganha mais fôlego em virtude da “ação prática”.

Movimento e ação

O que pretendemos fazer agora é caracterizar a “observação interior” a partir dos diferentes tipos de ação presentes na argumentação bergsoniana, articulando essa diferenciação com a noção de movimento a fim de obter uma compreensão mais abrangente da metafísica da duração. Para desenvolver a tarefa, retomamos o problema do movimento, tal como ele é introduzido no *Ensaio*, e confrontamos essa análise com o quarto capítulo de *Matéria e memória*. Em seguida, estabelecemos uma relação entre o primeiro e o quarto capítulo dessa obra, testando a hipótese de Bergson (quando os hábitos contraídos na ação são transpostos para a esfera da especulação criam falsos problemas). Examinamos, em decorrência, um deles: o problema do *dualismo metafísico* entendido como uma separação radical entre corpo e consciência, que Bergson deverá dissolver, afirmando a “continuidade movente universal” (MM, p.232). Questionamos, ainda, se a própria tentativa de superar o dualismo não engendra, por sua vez, novas dualidades. No caso específico da ação e do movimento, poderíamos pensar que a *atividade* da consciência se opõe à *passividade* da matéria, isto é, à maneira como nosso corpo recebe sensações ou movimentos que estimulam a percepção.

Parece que, no *Ensaio*, o movimento é confinado à interioridade do sujeito. Será que não podemos encontrar aí uma passagem para o movimento *fora da consciência* (o movimento real)? Vejamos o que dizem os seguintes enunciados:

1. “O movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico e por conseguinte inextenso” (DI, p.74).
2. “O movimento é um ato simples e indivisível da consciência” (MM, p.119-120).

¹⁴⁷ Thibaudet (1926, p.29) sugere uma fórmula para o *cogito* de Bergson: “*Je pense, donc je change*”. Entretanto, o que vem primeiro não é o conteúdo do pensamento, e sim, a constatação da mudança através da duração. Merleau-Ponty (2002, p.61) interpreta essa constatação como um sentimento de poder em exercício que demonstra também a liberdade: “*Je me sens libre, donc le je suis*”.

As palavras “mental”, “psíquico” e “consciência” remetem imediatamente à interioridade do sujeito, porém, não podemos ignorar que a realidade do movimento compreende dois aspectos, um que diz respeito ao “espectador consciente” e outro à própria “produção” do movimento. Em outros termos: “como compreender que esse ato não esteja somente na consciência do espectador e sim no próprio movimento, naquilo que se move, no mundo?” (WORMS, 2004a, p.68). A realidade do movimento é uma questão metafísica que permite efetuar a passagem da dedução teórica da duração para sua existência real, em nós e nas coisas. O primeiro passo nessa direção já se encontra no primeiro livro de Bergson, pois, quando o filósofo introduz a noção de “ato mental” não está se referindo apenas a uma condição teórica e subjetiva de possibilidade, mas a um ato empírico e real de produção do próprio movimento. Isso indica que não podemos separar o ato necessário para perceber o movimento no espaço do ato que faz com que o movimento transponha esse mesmo espaço para não ser reduzido a ele. Desse modo, é possível demonstrar a realidade e a atividade efetiva da consciência no mundo sem “espiritualizar” o movimento.

Ora, como é que Bergson equaciona a relação entre ação e movimento? Se considerarmos que a própria natureza da consciência é movimento, veremos que a sua atividade não consiste em representar coisas ou objetos, senão em reunir os momentos da duração e produzir *progressos*. Perceber o movimento é um ato da consciência e não uma representação. Nesse sentido, podemos afirmar que a consciência é imanente ao ato, porque o próprio *ato de passagem* é sentido internamente pela consciência que o produz e o vê como uma mudança. Ao explicitar a relação entre este “ato” da consciência e a “ação” concreta do sujeito no mundo, compreendemos também o sentido metafísico da noção de duração, pois “a ação não está no ato exterior como tal, nem apenas nas intenções subjetivas, mas na passagem destas ao ato, na medida em que este supõe um ator específico que revela o esforço da sua própria duração” (*ibid.*, p.86). Parece que esse *esforço* não é levado em conta por Zenão quando formula o *paradoxo de Aquiles* e é justamente isso que Bergson vai criticar tanto no *Ensaio* quanto em *Matéria e memória*.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Os paradoxos de Zenão são quatro, mas aqui reproduzimos apenas o *Paradoxo de Aquiles*. Nesta versão, o veloz Aquiles aposta uma corrida contra uma lenta tartaruga, que começa dez metros à sua frente. Em pouco tempo, Aquiles atinge a marca dos 10 m, mas neste intervalo de tempo a tartaruga caminhou 1 m. Em seguida, Aquiles percorre esse metro adicional, mas a tartaruga não está mais lá, pois percorreu mais 10 cm. Quando Aquiles cobre esses 10 cm adicionais, a tartaruga está 1 mm à frente, e assim por diante. Como o espaço é infinitamente divisível, sempre haverá um ponto que Aquiles deve atingir antes de prosseguir em seu encalço à tartaruga. Zenão conclui que Aquiles nunca conseguirá alcançar a tartaruga!

Para realizarmos ações sobre o entorno, é preciso que a percepção fixe certas imagens e as transforme em coisas com as quais possamos operar. Esse efeito da imobilidade se produz por “uma certa ajustagem da mobilidade pela mobilidade”, em virtude da *coincidência* entre o movimento da nossa ação e o movimento “universal do devir” (PM, p.181). A concepção de movimento homogêneo, segundo Bergson, surge da confusão entre aquilo que se move e o espaço percorrido, porque se pensa o movimento como uma *coisa* que acontece no espaço e não como um *progresso* que dura.¹⁴⁹ O movimento é uma síntese qualitativa e ocorre graças à atividade da consciência que lembra as posições sucessivas do móvel. Essas posições são, na verdade, uma sucessão de sensações que se organizam numa unidade tal como uma “frase melódica” (DI, p.74). Além dessa analogia (à qual já nos referimos no primeiro capítulo), Bergson propõe como exemplo do movimento a visão repentina de uma “estrela cadente” (*ibid.*). Podemos distinguir, com efeito, o espaço percorrido que aparece na forma de uma linha de fogo, da sensação absolutamente indivisível do movimento, experimentada como pura qualidade se desconsiderarmos o espaço percorrido¹⁵⁰:

Há que se distinguir dois elementos no movimento, o espaço percorrido e o ato pelo qual o percorremos, as posições sucessivas e a síntese destas posições. O primeiro destes elementos é uma quantidade homogênea; o segundo só tem realidade na nossa consciência (DI, p.75).

Devemos fazer um esforço para colocar-nos na duração em que agimos a fim de compreender a natureza íntima da ação, pois, como afirma Bergson, “se pode perfeitamente dividir uma coisa, mas não um ato” (DI, p.75). A divisibilidade, portanto, não pode aplicar-se ao movimento enquanto ação. Somente o espaço é divisível, mas confundimos o movimento com o espaço percorrido. No espaço, podemos marcar dois pontos e medir a distância entre eles, obtendo assim um “intervalo” que

¹⁴⁹ Em linhas semelhantes, Berkeley criticou a concepção newtoniana de *movimento absoluto*. Ao abolir a distinção entre qualidades primárias e secundárias, acusou os adeptos da *teoria corpuscular* de pretenderem “separar o movimento de si mesmo” (*Principles*, §3). Atento a essa crítica, Bergson procura “extrair do movimento a mobilidade” (DI, p.74). Porém, ao alinhar tempo, espaço e movimento como três parâmetros subjetivos da realidade, Berkeley foi considerado “idealista” na interpretação habitual. Em *De motu*, no entanto, ele reporta a “causa” do movimento a um “princípio vital”: *in ea vivimus et movemur et sumus*. Bergson, por sua vez, traduz a epístola de São Paulo sobre a eternidade – “No absoluto somos, circulamos e vivemos” (EC, p.217) – e a transfere para a *duração* enquanto “eternidade de vida”. Com essa mesma frase, ele encerra a conferência *A percepção da mudança* (PM, p.182).

¹⁵⁰ Outro exemplo interessante pode ser encontrado na fotografia. A imagem de um automóvel circulando por uma avenida durante a noite, se tomada com algum tempo considerável de exposição, não mostrará apenas o automóvel “parado”, senão também, um rastro vermelho de luz que se “desprende” dele. Esse rastro, embora nos sugira movimento, representa apenas o espaço percorrido. Obviamente, o movimento não aparece na foto, que é uma imagem fixa.

poderá, por sua vez, ser dividido infinitamente. O intervalo da duração, ao contrário, “só existe para nós, e por causa da mútua penetração dos nossos estados de consciência” (DI, p.77). O procedimento de divisão de intervalos não pode efetuar-se quando se trata do movimento puro, porque este não se compõe de partes. O movimento é uma atividade que supõe um progresso indivisível como aquele que sentimos ao realizar uma ação:

Fixemos nossa atenção, não sobre a linha enquanto linha, mas sobre a ação que a traça. Essa ação é indivisível, [...] se nela intercalarmos uma parada, faremos dela duas ações ao invés de uma. [...] Não é nunca a própria ação que é divisível, mas a linha imóvel que ela deposita embaixo de si como um rastro no espaço (PM, p.191).

Correr, por exemplo, é uma ação que exige um esforço particular e não deve confundir-se com o espaço que deixamos atrás dos nossos passos, nem se fundir nele, pois cada passo é um ato que se prolonga no outro para possibilitar a corrida. É justamente a ação de dar um passo depois de outro que chamamos de corrida, porém, ao decompor em unidades (passos) essa atividade contínua, reconstituindo-a sobre um fundo homogêneo, perdemos absolutamente o seu caráter ativo e movente. Nisso consiste, segundo Bergson, o erro de Zenão: “a ilusão dos Eleatas está em identificar esta série de atos indivisíveis e *sui generis* com o espaço homogêneo que os supõe” (PM, p.169). Cada passo é único em seu gênero e não pode ser isolado nem dividido em partes menores. Basta lembrar a diferença entre qualidade e quantidade para compreendermos a inadequação das categorias de continente e conteúdo à qualidade pura. A redução da qualidade à quantidade implica que se exclua a duração do tempo e a mobilidade do movimento, isto é, o elemento essencial e qualitativo que caracteriza ambas as noções.

Notemos ainda que Bergson identifica o ser à ação, ao reconhecer que esta é a sua essência e não precisa de *substratum*: “um ser é ação, [...] sua essência é essa ação mesma” (*ibid.*, n.1). Se a ação é movimento e todo movimento é absolutamente indivisível, a imobilidade deve ser compreendida como uma *paisagem*, ou seja, aquilo de que nossa ação precisa para se exercer e operar nela qualquer mudança.¹⁵¹ As insistentes perguntas de Bergson apontam todas para uma incompatibilidade

¹⁵¹ Merleau-Ponty contrasta essa “paisagem de nossa ação” com a potência motora do corpo – a *intencionalidade motora* – que permite ao sujeito do movimento traçar direções úteis à ação. Esse projeto motor institui um meio de comportamento, isto é, “um sistema de significações que [exprime] no exterior a atividade interna do sujeito. [...] Os projetos polarizam o mundo e fazem aparecer nele, como por magia, mil sinais que conduzem à ação, assim como em um museu os letreiros conduzem o visitante” (MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção* (Trad. Carlos Alberto R. de Moura) São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.159-161. Doravante citado como FP (Obs.: quando a referência corresponde à edição francesa, mantemos a sigla PhP).

essencial entre movimento e espaço: o primeiro é uma qualidade cambiante e heterogênea, ao passo que, o segundo é uma homogeneidade ideal que serve para medir e fixar aquilo que se move.

Como poderia o movimento aplicar-se sobre o espaço que percorre? Como haveria o movente de coincidir com o imóvel? Como haveria o objeto que se move de estar num ponto de seu trajeto? O objeto *passa* pelo ponto, ou, [...] *poderia estar nele*, [...] caso ele parasse: mas, caso ele parasse, já não seria mais com o mesmo movimento que lidaríamos (PM, p.164-165).

Indo um pouco mais longe, Bergson nos apresenta a resposta hipotética do próprio Aquiles.¹⁵² É claro que ninguém corre como pensa Zenão, aproximando-se do *ponto* onde se encontra atualmente um corredor à nossa frente e que, quando o tivermos alcançado, estará em *outro ponto* mais distante. Correríamos, assim, de ponto em ponto *ad infinitum* sem nunca ultrapassar de fato esse corredor, apesar de nos aproximarmos dele cada vez mais, inclusive – e aí está o paradoxo – milimetricamente!¹⁵³ Ao pressupor que o trajeto se aplica realmente sobre a trajetória, Zenão desarticula a corrida de Aquiles, privilegiando as sucessivas *posições* em detrimento da *passagem* pela qual se explica a transposição do intervalo. Veríamos, de fato, que Aquiles ultrapassa a tartaruga em poucos segundos, porque o movimento, assim como a duração, não é uma *coisa*, senão uma *síntese mental* indivisível que não se pode dividir em unidades nem em passos.

Passemos agora ao primeiro capítulo de *Matéria e memória*, especificamente, à *teoria das imagens* para comparar os diferentes usos do termo “ação”. Antes de prosseguir, lembremos que Bergson chama de “imagens” não só os conteúdos da percepção, senão também, as coisas em si mesmas, isto é, a realidade material da qual o nosso próprio corpo faz parte. O conceito de *imagem*, portanto, designa justamente a matéria. Se no *Ensaio* o dado imediato era o tempo enquanto duração psicológica, em *Matéria e memória*, “o dado primeiro de nossa vida psicológica e do mundo exterior é a matéria” (WORMS, 1997, p.11). Aqui se dá a passagem da psicologia para a teoria do conhecimento, mediante uma avaliação crítica do acordo

¹⁵² “Eu, para correr, procedo diferentemente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, após um certo número de passos, dou um último passo com o qual pulo por cima da tartaruga. Realizo assim uma série de atos indivisíveis. Minha corrida é a série desses atos” (PM, p.166-167).

¹⁵³ Hoje, nas academias de atividade física, encontramos esteiras mecânicas onde uma pessoa pode correr ou caminhar sem sair do lugar – paradoxo que não teria espantado Zenão. Ele poderia aumentar infinitamente a velocidade de rolagem à medida que o corredor, na esteira, se esforça progressivamente para aumentar a amplitude de suas passadas. Todavia, nenhum esforço poderá fazer o corredor “avançar”.

ou desacordo entre representação e realidade. Assim, Bergson sai da interioridade do *Ensaio* e se coloca na pura exterioridade: “Me coloco de saída no mundo material em geral” (MM, p.47). Conforme as expressões literalmente presentes no texto, destacamos quatro classes de “ação” reportadas ao corpo e ao papel que este desempenha no processo perceptivo. Procederemos a uma breve descrição de cada uma delas em vista da argumentação bergsoniana:

1. *Ação real*: No conjunto das imagens, na totalidade ou campo indistinto que elas configuram, o corpo ocupa um lugar privilegiado, por que? Precisamente, porque ainda que seja uma imagem como as outras, ele é capaz de exercer uma “ação real”, ou seja, um movimento que modifica o conjunto.

2. *Ações virtuais ou possíveis*: Para cada ação real que o corpo exerce, existe uma infinidade de ações possíveis que se encontram, por assim dizer, em estado de latência. Bergson compara a percepção a uma questão elementar que pode suscitar diversas respostas na forma de atividade motora, pois, “os elementos nervosos não trabalham com vistas ao conhecimento: apenas esboçam de repente uma pluralidade de ações possíveis” (MM, p.27).

3. *Ações nascentes*: O corpo prepara reações (respostas motoras) para as ações do ambiente e dos objetos circundantes. Como uma “bússola” que é deslocada, ele marca sua posição enquanto imagem central em relação às imagens que o cercam. Isso não significa que devamos isolar alguma parte do corpo do restante do universo material (como pretendem aqueles que atribuem ao cérebro humano uma função representativa no ato da percepção).¹⁵⁴ As reações reflexas são executadas quase imediatamente pela medula espinhal ante as excitações recebidas; esse mesmo processo se observa em seres vivos menos complexos, nos quais o estímulo e a reação muitas vezes coincidem. O cérebro pode transmitir, metamorfosear, inibir ou prolongar movimentos de reação para dispersá-los em “ações nascentes”, as quais não se realizam efetivamente. Qual seria o critério, o filtro que deixa passar a *ação real* e faz permanecer a *ação virtual*? Ou será que até nos mecanismos motores encontramos uma franja de liberdade?

4. *Ações indeterminadas ou zonas de indeterminação*: O cérebro, comparado a uma “central telefônica”, pode efetuar a comunicação ou mantê-la em espera, ampliando assim a nossa capacidade de ação e reação. Isso reflete o processo evolutivo através do qual os mecanismos motores se tornam cada vez mais

¹⁵⁴ “Uma vez que o termo ‘cérebro’ nos faz pensar numa *coisa* e o termo ‘pensamento’, numa *representação*” (BERGSON. *Le cerveau et la pensée*, 1959, p.963).

complexos e deixam uma zona de indeterminação da ação cada vez maior, na qual se insere a escolha do ser vivo como indeterminação do querer: “Prossiga até o fim. O movimento irá atravessar a substância cerebral, não sem ter aí permanecido, e se manifestará então em ação voluntária” (MM, p.38).

Salta aos olhos que este pequeno *catálogo de ações* tem um denominador comum, a saber, o fenômeno do movimento: “a experiência do movimento é aquilo que nos dá acesso à totalidade contínua e movente que caracteriza a matéria em si mesma” (WORMS, 2004a, p.123). Ao assimilar a consciência à ação, e a matéria à totalidade movente, Bergson distingue claramente espírito e matéria:

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 geral, nossas funções (MM, p.35).

Neste ponto, cabe perguntar se existe alguma diferença no modo como o autor aplica os termos “ato” (*l'act*) e “ação” (*l'action*). No *Ensaio*, ele discute o problema da liberdade do ponto de vista da “ação livre” e usa os dois termos de maneira mais imprecisa, como sinônimos que podemos aplicar à ação no sentido de uma conduta no mundo, isto é, para referir-nos ao momento em que um sujeito realiza seu ato em consonância com a duração. Mas à medida que nos aprofundamos na análise de *Matéria e memória*, verificamos que cada um desses termos assume um sentido próprio. Além das diferentes ações que acabamos de descrever, Bergson exprime noções mais específicas, como *ato de tensão* e *ato de extensão*, que merecem uma observação adicional. Nesse sentido, a hipótese do quarto capítulo de *Matéria e memória* introduz uma analogia da matéria com a percepção e a memória. Com efeito, a matéria não será mais uma coisa, senão um ato e até mesmo um ato duplo, extensão e tensão, análogo ao nosso espírito, à nossa memória e à nossa vida, distinguindo-se, entretanto, por uma diferença de grau.¹⁵⁵

Essas duas noções aparecem como uma grande virada na metafísica bergsoniana: a primeira (*extensão*), porque indica que perceber a matéria, uma vez despojada do seu substrato espacial e assimilada ao movimento, consiste em perceber de uma só vez uma totalidade indivisível e contínua; a idéia de *tensão*, por sua vez, sugere que a matéria em si mesma depende de um ato, por mínimo que seja, de conservação temporal. Isso reforça a teoria do campo de imagens, pois,

¹⁵⁵ cf. WORMS, p.139-140.

agora, a percepção nos faz reencontrar não só a totalidade das imagens, senão também, o ato de tensão pelo qual essa totalidade se unifica, ato que não está em nosso espírito, e sim, nas próprias coisas. Com efeito, a percepção sensível é uma atividade real *na*, ou antes, *sobre* a matéria. Em lugar de uma série de representações de “objetos” no espírito de um “sujeito”, a percepção será finalmente entendida como um *reencontro*: “O reencontro entre esses dois atos ou duas atividades, uma tensão temporal e interna à matéria, de um lado, e do outro lado uma extensão material e externa ao nosso espírito” (WORMS, 2004a, p.141). O dualismo tradicional, baseado na tripla identificação matéria-extensão-espaco, será substituído por um “dualismo intensivo interno à duração” que preferimos chamar de *dualidade* porque não estabelece nenhuma oposição radical entre espírito e matéria, senão que exprime, antes, uma “distinção funcional” entre a *ação* (vida corporal) e a vida do espírito, representada pela memória naquilo que ela tem de temporal (*ibid.*, p.136-7).

Se identificarmos, de um lado, movimento e ação à atividade e, de outro, percepção e matéria à passividade, como se rearticula essa oposição? Vimos que Bergson trabalha o tempo todo para dissolver as dicotomias estanques da história da filosofia, todavia, terá que balizar também esses pólos, afinal, ele consegue ou não dissolver a ambigüidade entre a atividade e a passividade da consciência? Tudo se passa como se o esforço do filósofo no sentido de superar o dualismo não fizesse outra coisa que engendrar novas dualidades. Poderíamos mencionar, por exemplo, a diferença entre as duas espécies de memória ou a oposição do passado ao presente, mas, evidentemente, nenhuma delas constitui um dualismo metafísico de substâncias como a separação entre corpo e alma. Bergson explica que a matéria não é pura passividade e que a consciência não é pura atividade; ambas comportam graus de tensão que refletem a mudança concreta e apontam, em simultâneo, duas *tendências* (passividade e atividade) que dão conta do distanciamento necessário (diferença) e da variação real (unificação) entre esses dois pólos. No lugar de uma separação radical, o filósofo reconhece uma diferença pragmática ligada à ação do corpo, isto é, uma “diferença de ação” (*ibid.*, 161). A diferença fundamental que explica todas as outras é que o passado puro é inativo e impotente, portanto, podemos falar de uma *inconsciência* que não é uma inexistência, de uma *virtualidade* que não é o contrário do atual ou do *ativo* e de um passado que não se opõe ao presente a não ser porque este último se define pela vida. Esta diferença de ação permitirá compreender, ainda,

o trabalho da memória. Como a memória pura é inativa, é preciso que um ato específico a traga à tona:

Se a consciência não é mais que a marca característica do *presente*, ou seja, do atualmente vivido, ou seja, enfim, do *que age*, então o que não age poderá deixar de pertencer à consciência sem deixar necessariamente de existir de algum modo (MM, p.165).

Procederemos a uma análise mais detalhada de todos esses pontos até o final deste capítulo, mas, antes de mergulhar na teoria bergsoniana da memória, nos parece imprescindível fazer uma pequena sondagem no quarto capítulo de *Matéria e memória*, no qual o autor desenvolve uma *metafísica da matéria*, segundo a expressão de Worms. Se o nosso segundo capítulo delineava uma concepção de liberdade entendida como ação, pretendemos evidenciar, agora, uma concepção de matéria entendida como movimento. Retomemos, então, a segunda tese que havíamos introduzido de início: *O movimento é um ato simples e indivisível da consciência*. Um gesto como o de erguer a mão é uma ação indivisível, no entanto, pode ser *sentida* internamente como um fato simples ou *vista* de fora como uma *imagem*: “posso tomar esse movimento por múltiplo ou por indivisível, conforme eu o considere no espaço ou no tempo, como uma imagem que se desenha fora de mim ou como um ato que eu mesmo realizo” (MM, p.220).

Quando separamos a percepção visual do esforço muscular que anima internamente o movimento, concebemos a linha imaginária que supostamente traça a nossa mão no ar. Podemos imaginar assim as sucessivas posições por onde ela passa sem preocupar-nos com o esforço dessa ação. Nesse sentido, Bergson nos adverte: “Não confundir os dados dos sentidos, que percebem o movimento, com os artifícios do espírito que o recompõem” (MM, p.221). A imaginação tem por função fixar imagens, por isso, podemos espacializar a imagem de um “relâmpago instantâneo” que ilumina a noite durante uma tempestade. Isso denota, porém, uma ilusão que acompanha e recobre a percepção do movimento real. Distinguir momentos no curso da duração (multiplicidade de interpenetração) equivale a fixar posições no trajeto de um móvel. Substituímos o trajeto pela trajetória e perdemos a essência do movimento, a sua indivisibilidade, que é totalmente incompatível com o *instante*. Então, por que atribuímos instantes à duração e ao movimento? Talvez inconscientemente, fazemos uma analogia entre os pontos de uma linha e os momentos do tempo. Onde se compreende também o erro que Bergson apontava em Zenão e que consiste em tratar o movimento (e o tempo) espacialmente, ou seja, como uma linha. Para fundamentar essa crítica, Bergson revela um denominador

comum aos quatro paradoxos de Zenão (a *Dicotomia*, o *Aquiles*, a *Flecha* e o *Estádio*): todos acabam por “deixar de lado a duração verdadeira para considerar apenas seu traço objetivo no espaço” (MM, p.222). Esse mesmo tipo de operação se observa em nossa linguagem (ainda que com uma finalidade prática), visto que ela “traduz sempre em espaço o movimento e a duração” (MM, p.223). O intuito de Bergson é restituir a mobilidade ao movimento, algo que não se faz na matemática, na qual se concebe o movimento a partir da variação da distância, nem na física, que exprime o conceito de “força” em função da massa e da velocidade. Todos esses *símbolos* e medidas são uma tradução do sentimento de “esforço”, sem embargo, a consciência de movimentos é obtida através do sentido muscular como uma mudança de estado ou de qualidade. Essa realidade que apreendemos através das sensações musculares deveria ter um equivalente na percepção comparável à diferença entre o som e o silêncio.¹⁵⁶

Ora, como distinguir um movimento aparente de um movimento real? Ao invés de aceitar ingenuamente a divisão artificial que funda a descontinuidade entre corpos e objetos independentes, devemos compreender como se realiza, na totalidade, uma mudança de aspecto: “essa continuidade muda de aspecto, de um momento a outro; mas por que não constatamos pura e simplesmente que o conjunto mudou, como se houvéssemos girado um caleidoscópio?” (MM, p.231). Afinal, a unidade do movimento provém apenas do espírito ou há uma unificação imanente à própria matéria? A abordagem de Worms, como adiantamos ao tratar da ação livre, parte da inseparabilidade entre forma e conteúdo e nos ajuda a ver a matéria, não como um conjunto de objetos que ocupa um espaço tridimensional, senão como o próprio ato de ocupar esse espaço. A anterioridade do ato de preencher o espaço em relação à forma espacial ela mesma, introduz as noções de “tensão” (síntese, contração) e “extensão” (distensão) como dois *atos da duração* que operam, tanto no espírito (na memória), quanto na própria matéria, dado que esta depende de um “ato mínimo de conservação temporal” (WORMS, 2004a, p.139).

Bergson se dispõe a neutralizar a nossa “irresistível tendência” a constituir um universo material descontínuo, iluminando um aspecto que será crucial para o desenvolvimento posterior de sua filosofia: a noção de “vida”. Essa tendência obedece à necessidade que temos de viver e que, conseqüentemente, nos leva a agir. A vida se manifesta em nossos atos e assim estabelece na matéria uma primeira

¹⁵⁶ cf. PHILONENKO, 1994, p.206.

descontinuidade, pois, para viver precisamos estabelecer relações entre *porções* da realidade sensível. Temos aí uma primeira subdivisão do real em vista da *ação útil*: “A análise psicológica nos revelava já que essa descontinuidade é relativa a nossas necessidades”, mas indevidamente a transportamos para o domínio do conhecimento puro (MM, p.236). Constatamos que a solidez dos corpos e o choque entre eles são necessidades da vida prática e, tomando a noção de “força” como critério, dividimos o real em *coisas inertes*, de um lado, e *ações exercidas*, de outro. Porém, se quisermos compreender a verdadeira “continuidade universal”, insiste Bergson, devemos reaproximar e unir os conceitos de “força” e de “matéria”. As descobertas científicas do século XIX no que concerne à natureza da matéria encorajam bastante essas afirmações. Com efeito, os “turbilhões” e “as linhas de força” com que os físicos (Thomson e Faraday) descrevem a realidade última da matéria, são interpretados pelo nosso autor como “figuras cômodas” destinadas a esquematizar cálculos. A partir dessas figuras, podemos entrever uma imagem científica da matéria que não se opõe à imagem psicológica, porque ambas parecem confluir na hipótese de que a matéria estaria constituída internamente por “modificações, perturbações, mudanças de tensão ou de energia, e nada mais” (MM, p.237). Ao constatar essa intersecção entre os “símbolos” da ciência com a “análise psicológica” do movimento (tal como expusemos há pouco com base no *Ensaio*), Bergson postula decididamente a existência do movimento como uma realidade verdadeira e independente: “o movimento *real* é antes o transporte de um estado que de uma coisa” (*ibid.*). Essa tese, na verdade, é o resultado de um processo crítico que se inicia com a recusa da interiorização das sensações e a exteriorização do movimento: “Pretende-se colocar as qualidades, sob a forma de sensações, na consciência, enquanto os movimentos executam-se independentemente de nós no espaço” (*ibid.*). Desse modo, abre-se uma fenda entre dois mundos diferentes: movimentos no espaço e sensações na consciência. Para reaproximar os dois mundos, Bergson demonstra a irredutibilidade da qualidade pura à quantidade. Se o movimento real é um ato indivisível que muda internamente, não podemos fragmentá-lo nem apreender nele diferenças de quantidade, dado que não há propriamente partes que se possam comparar ou sobrepor entre si. Entretanto, a mudança que se opera na totalidade já supõe uma diferenciação qualitativa. Nesse sentido, a objetividade da matéria consiste nessa

multiplicidade de movimentos através dos quais ela se expõe, imóvel, na superfície, enquanto vive e vibra em profundidade.¹⁵⁷

Os movimentos são “indivisíveis que ocupam duração” e se caracterizam por ter uma “qualidade variável”. Nesse ponto, a analogia da duração com a continuidade de nossa própria consciência estende-se ao movimento e permite mostrar que o afastamento desses dois mundos é produto do hábito de vincular o movimento a elementos (átomos, corpúsculos, partículas) que interpõem a sua solidez entre o próprio movente e a qualidade na qual este se contrai (MM, p.239). Distinguimos um “mundo exterior” porque ele não coincide com a nossa percepção imediata, na qual se mistura sempre algo de afetivo e algo da memória. Bergson reivindica um “ato” capaz de captar ou de adivinhar, na própria qualidade, aquilo que ultrapassa nossa sensação. Todas as “lições” do *Ensaio* vêm ecoar aqui. Em primeiro lugar, a oposição entre a duração psicológica (vivida pela consciência) e o tempo em geral, graças à qual Bergson denuncia a ficção do tempo homogêneo e destaca o espaço como esquema da divisibilidade indefinida. Substituímos a duração verdadeira por um tempo independente porque isso favorece a nossa *ação prática*, porém, não há um único “ritmo da duração”, e sim, muitos ritmos diferentes, conforme o grau de tensão ou relaxamento das consciências, ou seja, durações com elasticidade desigual.

O sonho, por exemplo, nos parece ter durado apenas alguns minutos uma vez que acordamos; enquanto dormíamos, porém, parecia que podia durar séculos. Mesmo estando acordados, os dias nos parecem mais longos quando estamos doentes que quando gozamos de plena saúde, enfim, o ritmo da duração se torna mais lento quando realizamos uma tarefa monótona e parece “voar” quando somos seduzidos pela ação. Se aplicarmos esse critério à realidade material, compreenderemos que a própria matéria tem seu ritmo de duração, por mínimo que seja. Em vista da ação, nossa percepção fixa os movimentos internos do objeto para que possamos operar com ele. De nada me serviria perceber os movimentos dos átomos que compõem minha mesa ou apreendê-la (como é na realidade) em continuidade com a totalidade que a cerca, sem distingui-la nem mesmo de mim. É suficiente que a perceba como um retângulo de madeira que me serve para apoiar outros objetos que também distingo graças à percepção e, sobretudo, à memória que contrai toda a “história” da mesa, que também poderia durar séculos: “Perceber consiste em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em

¹⁵⁷ cf. MM, p.238

alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significa imobilizar” (MM, p.244). Esse ato da percepção se ampara no espaço como condição de possibilidade da representação da matéria. Todavia, se nos desvencilharmos do espaço divisível e considerarmos apenas a mobilidade do movimento, obteríamos uma “visão fatigante” da matéria, no entanto, pura. Lembremos que para levantar a mão é preciso um esforço muscular e, se desconsideramos esse esforço, perdemos a qualidade do movimento, conservando apenas o trajeto do braço por sobreposição no espaço homogêneo. Lembremos ainda que Bergson critica Zenão por desconsiderar o esforço de Aquiles, isto é, o ato indivisível que possibilita a corrida. Lembremos, por fim, que Bergson censura Kant por ter assimilado o espaço a uma verdade teórica irreduzível, quando se trata apenas de uma forma simbólica desenvolvida para agir. Esses três argumentos preparam o caminho para compreender a *diferença de ritmo* entre a *ação vital* da matéria e a percepção consciente em vista da *ação prática*, entre as evoluções interiores que vibram no corpo de um corredor (frequência cardíaca, contrações musculares, respiração) e a *imagem* que fixamos desse mesmo corpo: “milhares de posições sucessivas de um corredor se contraem numa única atitude simbólica, que nosso olho percebe, que a arte reproduz, e que se torna, para todo mundo, a imagem de um homem que corre” (MM, p.245). A *teoria das imagens* introduz o primeiro sentido dessa oposição, ao distinguir *em grau* matéria e representação. Mas a memória esclarece o aspecto da utilidade (ação prática) graças à sua tensão, porque nos permite captar numa única intuição todos esses momentos múltiplos da duração. Desse modo, a memória nos liberta do movimento de transcorrer das coisas, isto é, do ritmo da necessidade que caracteriza a matéria como um presente que recomeça sem cessar:

Nossa memória solidifica em qualidades sensíveis o escoamento contínuo das coisas. Ela prolonga o passado no presente, porque nossa ação irá dispor do futuro na medida exata em que nossa percepção, aumentada pela memória, tiver condensado o passado (MM, p.247).

A percepção atual e instantânea efetua a divisão da matéria em objetos independentes, mas a separação entre o objeto e o seu ambiente não pode ser absolutamente definida. Passa-se, por gradações insensíveis, de um ao outro porque há *algo em comum* entre qualidades de ordem diferente; elas participam da extensão em graus diversos: “Todas as sensações participam da extensão; todas emitem na extensão raízes mais ou menos profundas” (MM, p.256). A revisão bergsoniana terá que corrigir as concepções errôneas de qualidade sensível e de espaço. O espaço

homogêneo, entendido como uma “rede de malhas indefinidamente deformáveis”, e o tempo homogêneo exprimem o duplo trabalho de solidificação e de divisão que aplicamos à continuidade movente do real: são esquemas de nossa ação sobre a matéria. Vimos que Kant os considerava como *formas da sensibilidade*, não obstante, nota Bergson, matéria e espírito permanecem igualmente incognoscíveis nessa doutrina que tem um interesse mais especulativo do que vital. Em contrapartida, a proposta do nosso autor consiste em tomar o espaço e o tempo homogêneos como princípios de divisão e de solidificação introduzidos no real em vista da ação e não do conhecimento: “O espaço não é o suporte sobre o qual o movimento real se põe; é o movimento real, ao contrário, que o põe abaixo de si” (MM, p.255). Esse primado do movimento sobre o espaço e sobre a percepção nos permite abandonar os “preconceitos da ação” e pensar a matéria, não como uma “entidade misteriosa”, senão a partir da ação concreta do corpo vivo sobre a realidade:

Suponhamos que minha percepção consciente tenha uma destinação inteiramente prática, que ela desenhe simplesmente, no conjunto das coisas, o que interessa à minha ação possível sobre elas: compreendo que todo o resto me escape, e que todo o resto, no entanto, seja da mesma natureza que aquilo que percebo. Meu conhecimento da matéria então já não é nem subjetivo, como é para o idealismo inglês, nem relativo, como deseja o idealismo kantiano. Não é subjetivo porque está mais nas coisas do que em mim. Não é relativo porque não há entre o ‘fenômeno’ e a ‘coisa’ a relação da aparência à realidade, mas simplesmente a da parte ao todo (MM, p.269).

A teoria das imagens e o papel do corpo

As explicações da psicofisiologia, já o sabemos, pretendem deduzir o estado mental a partir da observação dos movimentos no cérebro. Através da metáfora, todavia, Bergson nos adverte: não é apenas acompanhando o movimento dos atores no palco que se compreende o sentido de uma peça de teatro, pois sempre há um excedente de consciência (ou de significado) em relação à materialidade bruta (corpos, vestuário, som, gestos, etc). A percepção consciente não se reduz à modificação cerebral, sem embargo, a relação entre cérebro e consciência pode ser compreendida em vista da ação: podemos “exteriorizar a nossa vida psicológica em ação ou interiorizá-la em conhecimento puro”, obtendo desta maneira uma espécie de paisagem interna do nosso pensamento (MM, p.7). Não se trata de um paralelismo rigoroso nem de uma oposição radical entre o órgão cerebral e o pensamento, senão de uma maneira diferente de articular a relação entre a vida consciente (interior) e a *atenção à vida* (exterior). Além disso, há uma segunda tese que nos parece central nesta obra e consiste em negar a localização das lembranças de palavras. Bergson

estabelece um diálogo complementar entre psicologia e filosofia ao retomar os conceitos de “tensão psicológica” e “atenção à realidade” do seu colega Pierre Janet. Há, portanto, duas abordagens complementares em *Matéria e memória*: em primeiro lugar, a que procura determinar a gênese da representação através do estudo das imagens. Aqui, o que está em jogo é a percepção visual, concebida como uma tendência à ação, isto é, como movimentos esboçados ou preparados.¹⁵⁸ Mas a noção de imagem também remete à percepção auditiva, o que não parece tão óbvio e, no entanto, pode esclarecer a obscuridade do problema da relação da alma com o corpo, pois, a “memória das palavras” estabelece um elo entre lembrança e movimento corporal que se configura como um desafio para a metafísica bergsoniana. Para enfrentá-lo, Bergson examina as pesquisas no âmbito da psicologia, revelando que para além ou aquém da *ação prática* e humana há uma dimensão *vital* da ação que é objeto da metafísica:

A psicologia tem por objeto o estudo do espírito humano enquanto funcionando utilmente para a prática, [...] a metafísica é esse mesmo espírito humano esforçando-se para desembaraçar-se das condições da ação útil e para assumir-se como pura energia criadora (MM, p.9).

Articular a relação entre ação e especulação é uma maneira de compreender a “significação interior” dos problemas filosóficos. Isso supõe uma observação empírica dos fatos concretos e não uma disputa “no campo cerrado da dialética pura” como a que opõe *realismo* e *idealismo*. Estas doutrinas apresentam, contudo, um postulado comum que podemos sintetizar com a seguinte proposição: “a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro; perceber significa antes de tudo conhecer” (MM, p.10). Ambas as escolas concebem a percepção como um instrumento teórico de conhecimento; para Bergson, trata-se, antes, de um instrumento prático de ação, por isso, deverá refutar esse postulado com base no princípio de que a análise psicológica exprime sempre o “caráter utilitário de nossas funções mentais, essencialmente voltadas para a ação” (*ibid.*).

O primeiro capítulo da obra se abre com a seguinte constatação: “Eis-me portanto em presença de imagens” (MM, p.11). Antes mesmo de saber o *que* são essas imagens, notemos que elas agem e reagem e que há uma entre elas que prevalece sobre as demais: é a imagem do “meu corpo”. O privilégio do corpo introduz a dicotomia interior-exterior, na medida em que pode ser conhecido *de fora*

¹⁵⁸ “Nosso corpo se detém precisamente nos contornos que o limitam, enquanto pela nossa capacidade de perceber, e mais particularmente de ver, alcançamos o que está bem mais distante de nosso corpo: vamos até as estrelas” (BERGSON. *L’âme et le corps*, 1959, p.837).

(percepção) e *de dentro* (afecção). A sensibilidade (sensação, afecção) informa o indivíduo acerca dos perigos e ameaças aos quais está exposto, mantendo-o em estado de alerta. Para cada estímulo, o corpo prepara um movimento apropriado e a consciência o auxilia na tomada de decisões assistindo aos juízos na forma de sentimento. Mas a consciência desaparece quando a atividade se torna automática, ou seja, quando a ação é apenas uma reação ao estímulo que não tem mais necessidade do sentimento consciente. Não há, portanto, uma consciência pronta que espera instituir o mundo, senão uma totalidade indistinta de imagens enquanto conjunto de movimentos, dos quais se destaca o *corpo próprio* em vista de uma escolha que é capaz de fazer. Esse corpo não é qualquer corpo, mas o “meu corpo, minha pessoa”; através dele passam necessariamente os movimentos que constituem as imagens toda vez que se opera uma escolha ou quando se produz um movimento novo, por isso, ele é privilegiado como um centro de ação:

Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. [...] Meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe (MM, p.14).

Reencontramos aqui a noção de “escolha” e, nela, a diferença apontada entre *ação real* e *ação possível*. Escolher significa poder “exercitar-se de antemão em várias ações simplesmente possíveis”, o que supõe uma distância entre o “meu corpo” e os demais objetos que eventualmente venham a envolver-se na ação real (MM, p.16). Essa “distância” é justamente a medida pela qual os corpos circundantes são assegurados contra minha a ação imediata (do meu corpo). A ação possível, por sua vez, gera uma expectativa de reação ante os objetos que me devolvem (a meu corpo) sua eventual influência tal como um espelho: “Meu corpo se conduz portanto como uma imagem que refletiria outras imagens, analisando-as do ponto de vista das diversas ações a exercer sobre elas” (MM, p.48). Nesse sentido, Bergson identifica a ação possível com a *ação virtual*.

A noção de “corpo” deve ser considerada paralelamente à concepção de matéria, porque fazer do corpo um centro não significa afirmar que dele provenha a percepção, como se o cérebro (que seria aqui uma central) pudesse criar representações a partir de si mesmo; pelo contrário: “é o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (MM, p.13). Se atribuirmos a uma série de vibrações cerebrais a produção da representação, teremos que admitir também uma ação incompreensível da matéria. Entretanto, se

considerarmos os movimentos no cérebro como imagens em vista da ação nascente que pode (ou não) realizar o corpo, nos afastaremos da teoria que explica a percepção consciente como uma fosforescência cerebral. Nesse sentido, Bergson concebe as reações nascentes do corpo como procedimentos virtuais: “movimentos, no interior de meu corpo, destinados a preparar, iniciando-a, a reação de meu corpo à ação dos objetos exteriores” (MM, p.18)

Bergson define a matéria como o *conjunto das imagens* e a percepção da matéria como essas mesmas imagens reportadas à ação possível de uma imagem determinada que corresponde, em cada um de nós, ao corpo próprio. Ora, como se transmitem os movimentos através do corpo? Temos um sistema nervoso composto de nervos aferentes e nervos eferentes. Os primeiros trazem o movimento para o centro, os outros devolvem o movimento para a periferia. O sistema nervoso é um *condutor* que transmite, distribui ou inibe movimento e o corpo é um *centro de ação* porque, primeiramente, é um *centro de movimento*: “À medida que meu corpo se desloca no espaço, todas as outras imagens variam; a de meu corpo, ao contrário, permanece invariável. Devo portanto fazer dela um centro, ao qual relacionarei todas as outras imagens” (MM, p.46).

Suponhamos, como faz Bergson, que um *cirurgião maligno* corte com um bisturi os nervos aferentes de um corpo: o que ocorre? Tudo aquilo que esse corpo pode perceber desaparece inteiramente, embora o corpo continue vivo e o mundo material permaneça exatamente o mesmo. Comumente, se refuta a primeira parte do princípio de Berkeley: o *percipi* (*percebido*), tal como veremos em seguida. Mas o *percipere* (*percipiente*) geralmente é ignorado pela crítica. Com efeito, Berkeley admite “coisas” que podem existir sem serem percebidas: são precisamente as que percebem e que, para diferenciá-las das primeiras (*idéias*), ele as chama de *espíritos*. O argumento do *cirurgião maligno* tem essa função suplementar de refutar a segunda parte do imaterialismo, porque demonstra que um corpo pode ser sem perceber. Não obstante, um corpo como esse não teria nenhuma utilidade, nenhuma função, de fato, é algo que não existe na natureza: o ser vivo é sempre um ser ativo. Todas as “partes” do organismo estão implicadas umas nas outras e esse todo orgânico mantém uma relação de dependência com o seu entorno. Por isso nos parece que a teoria das imagens tem, desde o início, uma relação com a biologia, ainda que esta não seja assumida imediatamente. O que garante a unidade do conjunto das imagens é essa interdependência das ações vitais que caracterizam o universo. É isso que

permite abandonar a perspectiva do sujeito constituinte da sua própria percepção, seja na forma de sujeito teórico transcendental, seja através de um cérebro material:

Mas é possível conceber o sistema nervoso vivendo sem o organismo que o alimenta, sem a atmosfera onde organismo respira, sem a terra banhada por essa atmosfera, sem o sol em torno do qual a terra gravita? [...] Não se trata mais, então, apenas de saber de que maneira nossas percepções se ligam às modificações da substância cinzenta. O problema amplia-se e coloca-se também em termos muito mais claros (MM, p.19-20).

Ao privilegiar o corpo como uma imagem que ocupa o centro do sistema, Bergson reformula o problema da percepção consciente em termos da *ação real* e da *ação possível* que se estabelece entre as próprias imagens, dissolvendo a oposição interior-exterior (*ambigüidade espacializante*). Como o conjunto das imagens é dado de início como uma totalidade, a distinção do interior e do exterior se reduz à da parte e do todo. Assim, as relações entre imagens comportam dois sistemas: o *sistema determinado*, no qual a variação é sempre definida, porque cada imagem varia em função dela mesma ao sofrer uma ação real das imagens vizinhas. Nesse sistema, o movimento se transmite entre uma imagem e outra na forma de ações e reações. Por outro lado, o sistema indeterminado admite um corpo vivo como centro de indeterminação. Também aqui há movimentos de ação e reação, visto que a ação reflexa do corpo é uma contração muscular, uma reação automática ao movimento que passa pela medula. No entanto, trata-se de um sistema variável, porque todas as imagens variam em função de uma única (o corpo próprio), ao refletirem a ação possível dessa imagem. Nesse sistema, as ações virtuais podem ou não se tornar reais e o caráter *indeterminado* se reporta à escolha enquanto função do sistema cerebral: “As células das regiões sensoriais do córtex permitem ao estímulo recebido atingir à *vontade* este ou aquele mecanismo motor da medula espinhal e *escolher* assim seu efeito” (MM, p.26).

Os termos grifados por Bergson (*à vontade*, *escolher*) anunciam o papel fundamental da vontade na diferenciação das ações (livre, prática e vital). Note-se que a vontade não é imediatamente reportada a um espírito imaterial ou transcendente. A *indeterminação do querer* é imanente ao sistema nervoso, como se os nervos fossem músculos solicitados pelo corpo em vista de um movimento a ser executado: “Os elementos nervosos interessados são portanto exatamente aquilo que dá ao estímulo recebido sua eficácia; eles simbolizam a indeterminação do querer” (MM, p.40). Deixaremos, por enquanto, o tema da vontade. Mas no que concerne às ambigüidades apontadas no início deste capítulo, o *princípio de indeterminação da*

ação permite equacionar a relação entre atividade e passividade, não mais como uma oposição estática, senão como um progresso dinâmico, no qual a evolução dos seres vivos acentua a passividade ou a atividade de acordo com o desenvolvimento das funções vitais do organismo: “nas espécies inferiores, o tocar é passivo e ativo ao mesmo tempo; serve para reconhecer uma presa e capturá-la, para perceber o perigo e procurar evitá-lo” (MM, p.28). Atividade e passividade coincidem numa reação imediata como a das urtigas: elas são passivas porque não realizam ações nem movimentos conscientes, mas exprimem uma certa atividade se considerarmos a propriedade de “queimar” como seu meio de defesa. A esse *grau de atividade* poderíamos aplicar o termo “função” mediante o qual se exprime também a diferença de complicação entre a atividade reflexa da medula e o cérebro. O estímulo recebido através dos órgãos perceptivos pode dividir-se ao infinito quando atinge esse órgão, no qual se preparam diversas reações motoras ou “ações nascentes”. No campo de imagens, o corpo próprio é um centro de ação, cujos órgãos dividem as funções corporais. Um desses órgãos, o cérebro, identifica os movimentos recebidos e oferece um leque de ações virtuais de modo que a ação seja realizada da maneira mais útil:

O cérebro nos parece um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado. [...] Os elementos nervosos não trabalham com vistas ao conhecimento: apenas esboçam de repente uma pluralidade de ações possíveis, ou organizam uma delas (MM, p.27).

A função do sistema nervoso é montar o maior número possível de mecanismos motores, cada vez mais complexos, para apresentá-los virtualmente a uma excitação dada, convertendo o estímulo em procedimentos práticos. Novamente, notamos que a noção de *evolução* já está implicada no próprio processo de formação do cérebro, pois a divisão de funções supõe um aperfeiçoamento do organismo capaz de aumentar a latitude de escolha e a eficácia da ação corporal. Isso confirma a hipótese de Bergson segundo a qual a percepção estaria “inteiramente orientada para ação e não para o conhecimento puro” (*ibid.*). Quanto mais rica é a percepção, maior é a parte crescente de indeterminação deixada à escolha do ser vivo em suas ações. Desse modo, o filósofo define o *princípio da indeterminação da ação* a partir do qual é deduzida a percepção consciente como uma necessidade vital. Quanto mais incerta for a reação de um ser vivo, mais tempo de hesitação deve haver entre o estímulo e a reação que se desencadeia. Esse tempo corresponde à *zona de indeterminação* que cerca a atividade do organismo e denota já uma certa

independência. As zonas de indeterminação não acrescentam nada àquilo que já existe no mundo material, porquanto se encontram no próprio processo sensório-motor, mas deixam que a ação real passe e que a ação virtual permaneça. Nesse sentido, a amplitude da percepção é proporcional à indeterminação da ação.¹⁵⁹

A ação realizada implica uma infinidade de ações nascentes, porque a ação real sempre vem acompanhada de uma franja de indeterminação que a cerca na forma de ações possíveis. A essa “franja” de ação possível correspondem os *graus de liberdade* da ação real. Como uma lanterna, a ação ilumina um foco, mas sempre tem uma difusão de luz em volta dele. Quando consideramos a percepção do ponto de vista da ação, notamos que ela ocupa “duração” e que, para prolongar uma pluralidade de momentos uns nos outros, é preciso um esforço da memória.¹⁶⁰ Identificamos aqui o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas, isto é, o papel da memória enquanto consciência individual na percepção. A subjetividade das qualidades sensíveis é uma contração do real operada pela memória. Mas a memória supõe *duas maneiras de agir*: de um lado, a memória individual que recobre a percepção imediata com uma camada de lembranças; de outro, o ato de contrair uma multiplicidade de momentos. Este último não implica necessariamente uma memória individual, mas uma operação imanente à “multiplicidade de fusão” e à coesão do movimento, que podemos atribuir à própria *ação da duração*: “Devolva ao movimento a unidade, a indivisibilidade e a heterogeneidade qualitativa que uma mecânica abstrata lhe recusa, com a condição também de que se vejam nas qualidades sensíveis outras tantas contrações operadas por nossa memória” (MM, p.40). Bergson introduz a memória, não para tratar imediatamente dela, mas para afastar da *percepção pura* tudo aquilo que se mistura nela (afecção e memória). Na percepção pura não há jamais imagem sem objeto. Ela é, de direito, a imagem do todo, mas se reduz, de fato, àquilo que nos interessa. A *teoria das imagens* parte de um campo prévio, no qual operam os corpos vivos enquanto centros de ação. Essa teoria, que vai da periferia ao centro, é coerente com uma visão como a das crianças. Muitas delas, inclusive, falam de si mesmas em terceira pessoa até atingir uma certa idade. Mas a especulação teórica inverte o sentido quando vai do centro à periferia, porque postula de saída o *sujeito* e pretende deduzir o mundo percebido a partir dele. Bergson denuncia uma dupla confusão nesse procedimento teórico: a *confusão metafísica*, que assimila a extensão indivisa da matéria ao espaço homogêneo, e a

¹⁵⁹ “A percepção dispõe de espaço na exata proporção em que a ação dispõe de tempo” (MM, p.29).

¹⁶⁰ “Na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças” (MM, p.30).

confusão psicológica, responsável por atribuir à percepção pura alguns aspectos que pertencem à memória. Isso complementa a hipótese inicial de Bergson, pois, não é somente o fato de terem considerado a percepção como instrumento de conhecimento (e não de ação) o que deu origem às explicações subjetivistas da percepção. Tanto realistas quanto idealistas sustentam que a representação da matéria é algo que sai de nós, por isso é relativa e subjetiva, mas não ponderam que, na verdade, somos nós que saímos primeiramente da matéria. Por não terem distinguido a “percepção ideal” e impessoal daquilo que a memória acrescenta ou suprime nela, essas escolas conceberam a percepção como “uma espécie de visão interior e subjetiva que só se diferenciaria da lembrança por sua maior intensidade” (MM, p.55).

O segredo da matéria

Retomemos rapidamente a interpretação na qual predomina o ponto de vista do presente, que abole a distinção *a priori* entre sujeito e objeto, entre o corpo e as imagens circundantes. Tudo é matéria, tudo é movimento, tudo é aqui e agora: “Um ser absorvido no presente [teria] da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea” (MM, p.32). O que nos sugere essa leitura? Em primeiro lugar, a caracterização da gênese da percepção como uma maneira de superar os problemas que já tínhamos detectado em nossa pesquisa sobre Berkeley: “*Matière et mémoire* seria, em última instância, a elaboração de um quadro de distinções e oposições necessárias à superação dos obstáculos criados pela argumentação de Berkeley” (PRADO Jr., 1989, p.130). Como podemos provar – *malgré* Berkeley – que a matéria pode existir sem ser percebida? Para Berkeley, os objetos percebidos são sempre *idéias atualmente impressas nos sentidos*, ao passo que, para Bergson, a noção de *atualidade* se opõe à de virtualidade, daí a concepção de *ação real* e *ação possível*.¹⁶¹ Compreendemos, agora, que Berkeley funde dois termos (presença e representação) em um só, ao postular a *idéia sensível*, porque se trata de algo mental (necessariamente percebido por uma consciência), que não está propriamente contido, nem é produzido pela consciência individual (lembremos que as idéias são impressas nos sentidos diretamente pelo Criador).

¹⁶¹ É possível que Berkeley tenha se inspirado na noção aristotélica de “sensível próprio”. O objeto dos sentidos, no sentido estrito do termo, é constituído pelos “sensíveis próprios”, que são aqueles objetos percebidos *atualmente* por cada um dos sentidos: as cores pela vista, o som pelos ouvidos e assim por diante. Os “sensíveis comuns” são objetos que podem ser percebidos ao mesmo tempo por dois sentidos ou mais (cf. ARISTÓTELES. *De Anima*, II, vi).

Quando pensamos *em duração* se abre um “intervalo” entre o estímulo presente e a reação imediata (ou quase imediata, no caso de um organismo mais complexo que se representar para si mesmo a ação virtual que devolverá): “A distância entre estes dois termos, presença e representação, parece justamente medir o intervalo entre a própria matéria e a percepção consciente que temos dela” (MM, p.32). Esse “intervalo” não foi pensado por Berkeley quando se reporta à “percepção imediata”, sem embargo, ele distingue a *apresentação* da *representação* de idéias por meio da identificação entre idéia e objeto sensível; a “idéia sensível” não pressupõe uma substância material separada da consciência. Desse modo, o filósofo irlandês evita a duplicação do mundo em idéias mentais, de um lado, e coisas materiais, de outro, mas a sua solução depende da vontade de Deus, o que envolve a passagem da matéria à percepção num impenetrável mistério. A saída, sugerida pela leitura de Bento Prado, conduz diretamente a Bergson; à tentativa de resolver o problema sem apelar para um Deus *ex-machina* ou para uma bipartição do próprio objeto numa presença material, de um lado, e uma representação mental, de outro. O filósofo francês põe o dedo na ferida ao focalizar a relação entre essas duas instâncias: “Eis a imagem que chamo de objeto material; tenho a representação dela. Como se explica que ela não pareça ser em si o que é para mim?” (*ibid.*).

A hipótese de Bergson (sublinhada por Bento Prado) consiste em destacar a *passagem* do primeiro para o segundo termo. Essa passagem implica uma diminuição antes do que um acréscimo. A matéria para Bergson é a totalidade das imagens. Essa é a realidade objetiva da existência pura e simples da matéria que, enquanto imagem presente, é uma totalidade movente que supõe um antes e um depois, ou seja, uma duração. A representação é um corte nessa atividade movente que conserva apenas a sua crosta exterior, a sua “película superficial”.¹⁶² Converter a matéria em representação implica isolar seu invólucro. Não se trata de iluminar um objeto, senão de obscurecer certos lados da totalidade material, obtendo uma representação estática e neutralizada que é, portanto, virtual.¹⁶³ Com essa noção de “virtualidade”, Bergson ultrapassa efetivamente o princípio de Berkeley (*esse est percipi*) porque a percepção virtual (representação) é que precisa ser percebida para existir, ao passo que, a totalidade dinâmica (presença) pode existir atualmente sem

¹⁶² Aquela “delgada película transparente situada entre o homem e Deus, [...] uma língua em que Deus no fala” (PM, p.137).

¹⁶³ cf. MM, p.33.

ser percebida. Assim, a teoria das imagens demonstra que há uma diferença de grau e não de natureza entre a ordem do ser e a ordem do perceber.

Desse modo, Bergson desvenda o “golpe teatral” que faz surgir a representação no coração da própria matéria, deixando-nos à frente do seu *fantasma*. As imagens podem *ser* sem *ser conscientemente percebidas* porque, de acordo com Morato Pinto, elas se dão como totalidade (e assim elas *são*) e se dão numa outra relação, agora diminuídas ou extirpadas da sua continuidade e isoladas pela sua relação com uma imagem especial (e assim elas *são percebidas*).¹⁶⁴ A anterioridade lógica da matéria em relação ao surgimento da percepção consciente inviabiliza a tentativa de fazer desaparecer o corpo e supõe, ao mesmo tempo, o espaço como condição da representação:

Esse mundo material que cercava o corpo, esse corpo que abriga o cérebro, esse cérebro onde se distinguem centros, são bruscamente dispensados; e como que através de uma varinha mágica faz-se surgir [...] a representação daquilo que se havia colocado inicialmente. Essa representação é lançada fora do espaço, para que ela não tenha nada mais em comum com a matéria de onde se havia partido (MM, p.37).

Mas a teoria da percepção pura, centrada na noção de imagem e na atividade do sujeito percipiente (ação), nos sugere outra reminiscência de Berkeley à medida que se acentua a cooperação da visão e do tato: “Tudo o que minha visão constata no espaço, meu tato verifica” (MM, p.65). Bergson subscreve a tese berkeleyana da heterogeneidade dos sentidos, porque considera o tato e a visão como dois gêneros inteiramente diferentes, entretanto, detecta um paralelismo entre a ordem dessas sensações.¹⁶⁵ Com efeito, a ordem do mundo material é independente da nossa percepção (subjetividade), uma vez que aparece do mesmo modo para todos os homens (objetividade), o que permite à ciência explicar os fenômenos com base em certas leis como a de causa e efeito. Todavia, a matéria continua sendo uma “entidade misteriosa”. A hipótese de Bergson se configura, assim, como uma possível resposta aos problemas levantados pelo imaterialismo de Berkeley, se levarmos em conta que este não nega a existência do mundo nem das coisas, senão uma certa concepção de matéria que prevalecia em sua época.¹⁶⁶ Bergson abandona o primado

¹⁶⁴ cf. PINTO, D. Consciência e corpo como memória: subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração (Tese de doutorado). São Paulo: FFLCH – USP, 2000, p.58.

¹⁶⁵ A análise berkeleyana da percepção visual mostra que as relações espaciais são sugeridas à mente pelas percepções táteis (cf. MM, p.251).

¹⁶⁶ Segundo Deleuze (1999, p.30), Bergson felicita Berkeley por ter identificado corpo e idéia, justamente porque a matéria não tem interior, não tem algo abaixo de si, ela nada oculta, nada encerra, não possui nem potências nem virtualidades de espécie alguma; está exposta em superfície e se mantém toda inteira a todo instante no que expõe (cf. PM, p.133). Jankélévitch

do mundo percebido para instalar-se na perspectiva da ação, na qual o movimento do corpo já supõe a matéria:

Em vez de partir da afecção, partimos da ação, isto é, da faculdade que temos de operar mudanças nas coisas. [...] Colocamo-nos portanto, de saída, no conjunto das imagens extensas, e nesse universo material percebemos precisamente centros de indeterminação, característicos da vida (MM, p.66).

O campo de ação

Os seres vivos são “centros de indeterminação”, seu grau da indeterminação se mede pelo número (quantificação) e elevação (qualidade) de suas funções. As imagens que agem e reagem entre si têm a sua ação diminuída quando uma espontaneidade de reação (um corpo vivo) isola por meio da percepção consciente uma parte elementar (representação) da totalidade das imagens. Nessa totalidade, o nosso corpo age e reage, criando o seu próprio “campo de ação” em vista das suas necessidades (vitais, em primeiro lugar; sociais ou culturais, uma vez asseguradas as primeiras). Esse campo de ação, que Merleau-Ponty vai chamar de “campo fenomênico”, estabelece um vínculo intrínseco entre o sujeito e o seu meio.¹⁶⁷ Isso já nos encaminha para a compreensão da *dialética da ação* em virtude da qual se reúnem as três ambigüidades traçadas no início deste capítulo. Ora, se essa dialética é capaz de reunir as três ambigüidades em si mesma é porque constitui uma ambigüidade tripla! Assim, o nosso esforço terá sido em vão, pois, não teremos feito outra coisa além de retroceder. Não necessariamente. Porque explicar a percepção, a subjetividade e a matéria por meio das separações (sujeito-objeto, interior-exterior, atividade-passividade) produz três más ambigüidades. A boa ambigüidade, ao contrário, é aquela que se exprime na duração e que não implica separação, senão passagem, progresso, transformação, enfim, ação. Nesse sentido, interpretamos o *campo de ação* a partir do jogo de xadrez. O que os jogadores retêm e se representam de cada peça não é o seu aspecto exterior, mas sim, o seu poder, o seu

(1959, p.34-35) também detecta essa proximidade entre os dois filósofos: “Como Berkeley, Bergson exclui resolutamente o fantasma de uma matéria oculta ou neutra sem relação com a nossa consciência, que ele identifica com a percepção pura, isto é, realidade espiritual e presença efetiva”. Esse parentesco tem raízes profundas, pois, tanto o empirismo berkeleyano, quanto a intuição bergsoniana são filosofias do percebido e do sentido, antes que do construído.

¹⁶⁷ “O campo de futebol e o jogador são um só corpo e o jogador sente, por exemplo, a direção do gol tão imediatamente quanto a vertical e a horizontal do seu corpo. Não bastaria dizer que a consciência habita esse meio. Ela nada mais é, nesse momento, que a dialética do meio e da ação. Cada manobra realizada pelo jogador modifica o aspecto do campo e nele traça novas linhas de força nas quais a ação, por sua vez, se desenrola e se realiza alterando de novo o campo fenomênico” (MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a, p.263). Na FP (p.166, 210, 212), o autor assimila o “campo prático” (campo de ação) ao campo visual ou perceptivo.

alcance e seu valor, ou seja, sua função. O *bispo* não é apenas um pedaço de madeira com uma forma mais ou menos bizarra; é uma “força oblíqua”. A *torre* tem o poder de “mover-se em linha reta”, o *cavalo* se move segundo uma “regra muito particular” e assim por diante. O que importa no jogo é compreender a composição dessas “forças” que significam para o jogador uma relação entre potências aliadas ou hostis.¹⁶⁸

Se considerarmos a percepção como um instrumento de *ação prática*, veremos que o empobrecimento da percepção consciente tem um aspecto positivo – o *discernimento* – que faz com que a percepção se separe da imagem: “Perceber conscientemente significa escolher e a consciência consiste antes de tudo nesse discernimento prático” (MM, p.49). Vimos que a *ação livre* era uma expressão do “eu profundo” e não uma escolha entre possíveis; sem embargo, podemos aplicar essa segunda definição à *ação prática*: “consciência significa ação possível” (MM, p.50). A ação prática não se opõe à ação livre, porque os movimentos corporais indicam uma “decisão mais ou menos útil, mas não a coerção que exclui a escolha” (MM, p.6). O ser vivo se caracteriza pela faculdade de mover-se no espaço (forma espacializada da ação), mas como a ação ocorre também na duração, podemos pensar o *dualismo prático* de Bergson em função dessas duas maneiras de agir.

Estamos imersos numa totalidade movente, entretanto, a ação prática fixa e recorta as imagens que mais nos interessam e, assim, opera uma escolha, pois: como poderia uma imagem qualquer fazer parte de minha percepção, enquanto uma infinidade delas permanece excluída?¹⁶⁹ Compreender a percepção como ação significa delimitar imagens nesse conjunto de movimentos e discernir o seu significado motor, isto é, o que devemos fazer cada vez que elas se apresentam. Cada percepção, portanto, é um convite a agir; dela se desprende uma atividade motora: “A percepção, em seu conjunto, tem sua verdadeira razão de ser na tendência do corpo a se mover” (MM, p.45).

Segundo Merleau-Ponty, o primeiro a conceber essa atividade que emerge da passividade foi Maine de Biran, no momento em que este identifica a motricidade e a consciência em um mesmo processo.¹⁷⁰ Merleau-Ponty concebe o corpo e seus *a priori* como um verdadeiro *transcendental*, isto é, o sistema natural de coordenadas

¹⁶⁸ cf. BERGSON. *L'énergie spirituelle*, 1959, p.938.

¹⁶⁹ cf. MM, p.36, 44.

¹⁷⁰ cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p.53, 65, 78.

existenciais, e censura em Bergson um suposto “realismo da energia espiritual”.¹⁷¹ Maine de Biran pode ter dado o primeiro passo, vinculando o sentimento de existência ao sentimento de esforço espiritual em vista da passividade da matéria. Mas o primeiro a acentuar o papel do corpo em vista da ação foi Bergson, quando concede ao corpo um poder de análise e de síntese nunca visto antes. Através dos seus movimentos, o corpo impõe um modo original de expressão, anterior a qualquer reflexão. Desse modo, o corpo assegura a inserção do ser vivo em um mundo que não lhe é estranho, na medida em que se presta às suas operações e responde à sua ação. Essa fonte de um saber implícito pela qual se caracteriza o corpo faz da ação um *a priori* “biológico” antes do que cognitivo (da ordem do conhecimento). O corpo se adapta ao mundo, configurando o “esquema espacial”, pois a ação é uma necessidade de espacialização corporal.¹⁷²

Bergson aponta três “fatos reais” como fonte das ilusões que levaram os filósofos a interpretar a percepção como um instrumento de conhecimento e não apenas de ação. A primeira ilusão é que a *educação dos sentidos* supõe uma espécie de acordo entre as sensações inextensivas e o mundo exterior. Na hipótese empirista, por exemplo, a educação dos sentidos explica a constituição do objeto como um conjunto de percepções. Bergson concebe, ao contrário, uma unidade primordial do objeto percebido que precede a “análise” efetuada pelos diferentes sistemas sensoriais.¹⁷³ Se há algum acordo, esse acordo deve ser entre os diferentes sentidos que possui um mesmo corpo, na medida em que eles contribuem para preparar ações, pois cada sentido representa para esse corpo uma “direção” da atividade motora. O segundo fato que provocou a ilusão filosófica da percepção é o que concerne à “energia específica dos nervos” (MM, p.51). Trata-se, na verdade, dos movimentos dos nervos quando tratados isoladamente. Em virtude desse procedimento, cindiu-se a nossa percepção em duas partes: de um lado, os “movimentos homogêneos no espaço”; de outro, as “sensações inextensivas na consciência” (*ibid.*). Isso caracteriza uma *ambigüidade espacializante* porque se atribui interioridade e exterioridade a diferentes aspectos de um mesmo processo que se dá inteiramente no corpo. Sem embargo, esses aspectos também ocupam espaço: “As sensações não são imagens percebidas por nós fora de nosso corpo, mas antes afecções localizadas em nosso próprio corpo” (MM, p.52-53). O terceiro fato ilusório

¹⁷¹ cf. PhP, p.319-320, n.1.

¹⁷² cf. DELHOMME, 1954, p.49.

¹⁷³ cf. WORMS, 1997, p.67.

indica que se passa por “graus insensíveis” dos estados afetivos à percepção, ignorando a verdadeira natureza da afecção. O exemplo da picada de agulha, como adiantamos no *Ensaio*, revela que já na dor há algo de positivo e de ativo, quando a consideramos como uma relação entre sensação e movimento. Sentir dor supõe um recorte de movimentos na totalidade, isto é, uma ação que se fixa na imagem escolhida. Isso explica que um fenômeno entre outros possa adquirir um interesse vital para o corpo. O crescimento de intensidade (sobre o qual nos demoramos no primeiro capítulo), nos ajuda a compreender a dor como uma “fonte de ação positiva”, pois a sua significação real traduz justamente o modo como a afecção surge da imagem.

Longe de serem dados flutuantes no vácuo, a afecção e a percepção ocupam espaço: um espaço interno do corpo, suas entranhas, enfim, a *carne*. A *afecção* é identificada à dor porque é inseparável do sujeito que a sente enquanto reação ativa do seu corpo, localmente determinada. Trata-se de uma espécie de percepção interna de si por si que isola um esforço e não um objeto. Se a percepção remete a um espaço de formas exteriores e objetivas, a ação concreta supõe, antes, um campo de forças interior ao corpo. Assinalamos uma ambigüidade da percepção quando esta é concebida como uma projeção da afecção no espaço exterior. Entretanto, a afecção entendida como ação supõe uma anulação da distância que nos separa do objeto em virtude da qual o nosso corpo ele mesmo passa a ser o objeto a perceber. Como veremos, Bergson distingue afecção e percepção sem postular *a priori* a oposição entre interioridade e exterioridade. Desde o *Ensaio*, ele diferenciava as *sensações afetivas* das *sensações representativas*, agora, com a *teoria da ação*, contrapõe um espaço corporal (ou carnal) ao espaço visual. Com efeito, essa teoria consiste em deduzir das ações do corpo o seu modo de funcionamento por seleção motriz, uma vez que a expressão da ação no mundo exterior define a percepção como divisão das imagens. A *teoria da sensação*, por sua vez, é uma conseqüência da nossa exposição ao mundo, da qual se desprende o corpo próprio como um espaço interior. Nesse sentido, a *ação* virtual ou possível (percepção) reenvia aos *outros* objetos e se desenha neles, ao passo que a ação real (afecção) se desenha no corpo próprio. Esquematicamente, poderíamos dizer que os objetos estão *fora* (espaço objetivo) e que as afecções são sentidas *de dentro* (espaço afetivo), ou seja, que existe um “espaço do olhar” e um “espaço da dor” (WORMS, 1997, p.73-77). A interioridade *tenebrosa* aparece, então, como uma

interioridade paradoxal do corpo próprio, na qual se destaca a pele como uma espécie de envelope corporal, isto é, a única parte da extensão que é, ao mesmo tempo, percebida e sentida.¹⁷⁴

Essa argumentação, contudo, ainda opera no registro da espacialidade. De acordo com a tripla ambigüidade que norteia o nosso trabalho, temos mais dois níveis de análise pela frente. Mas cabe notar aqui uma primeira aplicação do *método das diferenças*. Com efeito, Bergson acusa os psicólogos por terem visto apenas “uma diferença de grau, e não de natureza entre a afecção e a percepção” (MM, p.54). Lembremos que, no *Ensaio*, o autor denunciava o processo de quantificação mediante o qual a psicofísica lidava com as sensações como se fossem grandezas, negligenciando o aspecto qualitativo da intensidade (luz, som, etc.). Haveria apenas uma “diferença de grau” entre *grandezas intensivas* se Bergson não demonstrasse que as sensações se caracterizam, antes, pela “diferença qualitativa”. Em *Matéria e memória*, Bergson acentua o argumento das “diferenças de natureza”, diferenciação que não passa tanto pela espacialidade, e sim, pela qualidade da ação. Nesse sentido, as outras duas ambigüidades apontadas (sujeito-objeto, atividade-passividade) entram em jogo quando se considera a ação como aquilo que unifica a percepção. É no interior de um *processo* dinâmico que distinguimos uma *ação subjetiva* (corpo próprio) da *ação objetiva* (campo de imagens). A objetividade da ação aplica-se à totalidade do processo em vista da regularidade e da indiferença que caracteriza a matéria como uma existência independente de qualquer sujeito. As ações e reações que constituem o campo de imagens enquanto percepção virtual de todas as coisas é passiva e contrasta absolutamente com a ação subjetiva (atividade do sujeito) que produz uma *ação real* nesse mesmo campo.

Diferenciação de funções

Atentos à relação entre ação e percepção, interpretamos as diferenças de natureza como uma diferenciação de funções. Já aqui, as observações no âmbito da biologia começam a influenciar o pensamento de Bergson, pois, quando o organismo se complica, o trabalho se divide e as funções se diferenciam. Nesse sentido, a contratilidade das amebas aponta para uma propriedade que conjuga percepção e movimento em uma única ação, entretanto, para realizar ações mais complexas, o

¹⁷⁴ Para Merleau-Ponty, há uma *reversibilidade* entre o aspecto passivo do corpo (sensibilidade) e a atividade perceptiva do sujeito, por isso “a mão tocante se dá à mão tocada como tocante” (MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b, p.360).

corpo se organiza e divide suas funções. As “fibras sensitivas”, segundo Bergson, funcionam como “sentinelas avançadas”, renunciando à ação individual em vista do desenvolvimento do corpo como um todo. O corpo vivo não é um objeto que pode dividir-se em partes, nem um sujeito a partir do qual se constitui o mundo percebido. Trata-se antes de um conjunto de ações que se organizam em função de um interesse comum. Por isso, a dor é definida como uma função corporal, isto é, um “esforço do elemento lesado para repor as coisas no lugar – uma espécie de tendência motora sobre um nervo sensitivo” (MM, p.56). Essa diferencia de funções que se acentua nos organismos mais complexos permite compreender a dor como uma inversão da passividade perceptiva em atividade afetiva:

Deve haver um momento preciso em que a dor intervém: é quando a porção interessada do organismo, em vez de acolher a excitação, a repele. E não é somente uma diferença de grau que separa a percepção da afecção, mas uma diferença de natureza (MM, p.57).

A percepção exterior é a reflexão da ação que os objetos circundantes exercem sobre o corpo vivo (centro). Mas o corpo não apenas reflete, senão que também “luta”, absorvendo algo dessa ação. A gênese da afecção se esclarece graças à metáfora: “se a percepção mede o poder refletor do corpo, a afecção mede seu poder absorvente. [...] Quanto maior a capacidade de agir do corpo (simbolizada por uma complicação superior do sistema nervoso), mais vasto o campo que a percepção abrange” (MM, p.58). O campo perceptivo é o nosso campo de ação, porque a percepção nos permite agir virtualmente. Podemos agir à distância quando o nosso corpo está fisicamente separado do objeto percebido. Essa distância exprime justamente o intervalo que separa a ação virtual da ação real (aquela que supõe um contato efetivo com o objeto). Quando essa distância é nula, há uma coincidência entre o objeto a perceber e o nosso corpo, por isso, não se trata mais de uma ação virtual, senão de uma ação real. Assim, a diferenciação de ações concernentes ao corpo próprio explica a distinção entre afecção (ou sensação) e percepção: “Nossas sensações estão, portanto, para nossas percepções assim como a ação real de nosso corpo está para sua ação possível ou virtual” (*ibid.*).

Cada uma dessas ações (reais e virtuais) tem um ponto de aplicação (origem) correspondente: a ação virtual é a reflexão corporal das imagens exteriores no espaço circundante; a ação real é a retenção na interioridade corporal. Como vimos, Bergson concebe a superfície do corpo como um “limite comum do exterior e do interior” (MM, p.59). A percepção, dizíamos, é uma ação que ocorre fora do meu corpo, ao passo que, a afecção é uma ação sentida em meu corpo. Esse retorno à

contraposição dentro-fora exige uma “primeira correção” na *teoria da percepção pura*, pois, “não há percepção sem afecção. A afecção é portanto o que misturamos, do interior de nosso corpo, à imagem dos corpos exteriores” (MM, p. 60). No momento em que Bergson concebe a diferença entre imagem (exterior) e sensação (interior) em termos espacializantes, surge a ambigüidade teórica apontando a necessidade de se compreender a relação entre sensação e percepção como um misto. Assim, quando levamos em conta a diferença de ação, se esclarece também a diferença de natureza entre essas duas faculdades: a ação real já é sensação; a ação possível remete à percepção. O psicólogo, no entanto, desconsidera a diferença de função e passa a ver entre elas apenas uma diferença de grau.

Há portanto uma determinação extensiva da afecção que não permite se pautar apenas em critérios de interioridade e de exterioridade para distinguir a sensação da percepção. Tocar com um dedo o ponto exato onde sofremos uma picada de inseto exige um tato que faça coordenar a impressão de dor com a do sentido muscular (os movimentos do braço). O exemplo dos amputados que ainda “sentem” o membro que lhes falta (o membro fantasma) também reforça esse argumento.¹⁷⁵ A confusão do psicólogo, aponta Bergson, provém da aceitação de “sensações absolutamente inextensivas” e se agrava com a noção de espaço vazio, culminando no “psicologismo” que consiste em pôr a sensação no cérebro e depois ter que expulsá-la completamente do cérebro e do espaço (MM, p.62).

A diferenciação de funções também é uma consequência da primazia do movimento e da ação, porque o progresso da matéria viva (evolução) consiste em repartir uma dupla tarefa com base na função de recolher e de utilizar movimentos. As ações que visam à alimentação e à reparação dão lugar a duas categorias de órgãos: órgãos de nutrição e órgãos de ação. Nesse sentido, a percepção surge como aquilo que “mede a capacidade de agir do ser vivo, a indeterminação do movimento ou da ação que seguirá o estímulo recolhido” (MM, p.67). Sublinhamos aqui o vínculo que, a nosso ver, se pode estabelecer entre o *Ensaio e Matéria e memória*. Há uma continuidade argumentativa entre a caracterização da *ação livre* e da *ação prática*, graças a qual se pode descartar a hipótese de uma liberdade absoluta ou caprichosa, ao constatar que a escolha da reação não se opera ao acaso:

¹⁷⁵ A consciência implícita e global do corpo se conserva enquanto “imagem do corpo”, mesmo após a amputação (cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p.55).

A escolha se inspira, sem dúvida nenhuma, em experiências passadas, e a reação não se faz sem um apelo à lembrança. [...] A indeterminação dos atos a cumprir exige portanto, para não se confundir com o puro capricho, a conservação das imagens percebidas. [...] A memória é assim a repercussão, na esfera do conhecimento, da indeterminação de nossa vontade (MM, p.67).

Essa passagem introduz duas faculdades como exigências da ação: a memória e a vontade. Julgamos que a ação livre é um primeiro degrau na caracterização da ação humana que exalta a liberdade da consciência como um fato (ou como um dado imediato). Ao prosseguir na análise, contudo, verificamos que Bergson “sobe” alguns degraus conforme a necessidade de sair do “mundo interior”. Acima da interioridade não encontramos apenas a exterioridade material, senão a passagem do imediato ao útil, ou seja, da ação livre à ação prática. Não é exatamente isso o que sugere Bergson quando introduz pela primeira vez a função da memória? “Os dados da memória, mais úteis na vida prática, deslocam os da consciência imediata” (MM, p.62).

Memória, ação e representação

Ao considerar a percepção como uma faculdade de ação, Bergson identifica na imagem do corpo próprio o “ponto de contato entre a consciência e as coisas”, visto que esta imagem (corpo próprio) opera uma escolha que modifica o aspecto geral das imagens circundantes (MM, p.68). Entretanto, para compreender a relação entre o corpo material e o espírito, precisamos levar em conta o caráter pragmático da ação da memória, reintegrando-a na percepção.

Até aqui, pensamos o campo das imagens como uma totalidade de movimentos atuais, na qual o corpo ocupa o centro. A noção de presença (algo que se faz presente para alguém) nos permitiu elucidar a gênese simultânea da representação (percepção consciente) e da subjetividade (afecção) no interior desse campo. Não obstante, o campo das imagens não se reduz à pura presença das imagens presentes; temos que considerar também as imagens passadas que sobrevivem e se conservam para tornarem-se úteis. O campo da presença é um “fundo de intuição real” que corresponde à percepção instantânea do mundo exterior, porém, “é pouca coisa em comparação com tudo o que a nossa memória nele acrescenta”. Essa “intuição real” tem por função “chamar a lembrança, dar-lhe um corpo, torná-la ativa e conseqüentemente atual”. É por isso que, para Bergson, perceber é uma ocasião de lembrar.

A partir daqui, como veremos, a nossa leitura começa a distanciar-se da interpretação “fenomenológica” de Bergson, deslocando-se em direção àquilo que poderíamos chamar de “pragmatismo bergsoniano”, sugerido pela seguinte afirmação: “medimos o grau de realidade com o grau de utilidade” (MM, p.69). Bergson usa a expressão “intuição real” para referir-se à percepção imediata, porque esta já vem misturada com afecções e lembranças. Todo o trabalho de depuração da percepção (*teoria da percepção pura*) foi uma maneira de conduzir-nos a essa intuição. A percepção pura, no limite, não é real, é uma abstração que tende a reduzir a percepção ao movimento presente, ao estímulo instantâneo, mas é impossível deter a duração e fixar-se nesse “instante”. Por isso, a percepção real é uma intuição que já supõe uma mistura de percepção e lembrança em graus variados, mas nunca se reduz ao instante. O paradoxo do imediato reside justamente nessa mediação tácita. Podemos separar teoricamente a percepção pura da lembrança pura, na prática, elas se penetram (fenômeno de endosmose) e o que temos são sempre “estados mistos de percepção pura e de lembrança pura” (MM, p.70). Mais uma vez, o erro capital que Bergson aponta na psicologia é ter visto uma diferença de intensidade e não de natureza entre percepção pura e lembrança. O que nos leva a definir a “diferença de grau” como um predomínio de um ou outro aspecto em vista da sua intensidade e a “diferença de natureza” como uma “diferença essencial que separa o passado do presente”, uma diferença de função (ou de ação) se pensarmos na atividade do presente por oposição à passividade do passado: A atualidade da percepção consiste em sua atividade, nos movimentos que a prolongam em ações nascentes. Essa diferença de ação nos permitirá esclarecer o fenômeno do reconhecimento e iluminar alguns aspectos do conceito de “inconsciente”, mas vejamos primeiro de que maneira a consideração da *ação prática* contribui com uma pesquisa sobre a teoria do conhecimento em geral:

Se toma a percepção por uma espécie de contemplação, porque se lhe atribui sempre uma finalidade puramente especulativa, porque se quer que ela vise a não se sabe qual conhecimento desinteressado: como se, isolando-a da ação, cortando assim seus vínculos com o real, ela não se tornasse ao mesmo tempo inexplicável e inútil! (MM, p.71).

Ao abolir a diferença de natureza entre percepção e lembrança, isto é, quando se pensa nelas a partir da diferença de intensidade (percepção mais “viva”, lembrança mais “fraca”), se apaga a verdadeira diferença de função entre o presente atuante e o passado, cuja essência é não atuar mais. Pensar na ação já é pensar em duração porque agir significa ocupar uma “espessura de duração” (MM, p.72). Os

“momentos” da nossa consciência são sempre percepções sucessivas que jamais se dão como algo instantâneo, daí a “correção” na *teoria da percepção pura* mediante a integração da contribuição essencial da memória. Se a memória é um “ritmo particular de duração” que caracteriza a consciência, de que modo devemos distinguir percepção e matéria e em que sentido podemos afirmar que elas coincidem? Bergson procura encaminhar uma resposta sem cair na formulação do dualismo substancial: “As questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço” (MM, p.75). Essa hipótese pretende dissolver a oposição entre *materialismo* e *espiritualismo* e amplia a nossa tese sobre o primado da ação em face do conhecimento especulativo. Bergson se opõe às doutrinas que concebem o cérebro como um “recipiente de lembranças” e as lembranças como uma “fosforescência” cerebral, defendendo que o processo cerebral não é a “causa” da memória, senão o seu “efeito” e a matéria, portanto, deve ser o “veículo de uma ação e não o substrato de um conhecimento” (MM, p.78).

O mecanismo cerebral, na percepção rememorada, tem mais a ver com a ação do que com a representação. Analogamente, na percepção atual, a função desse mecanismo é assegurar a eficácia da ação sobre o objeto presente (a ação prática). Percebe aqui porque o tema da memória se configura como um “problema privilegiado” (MM, p.80). O estudo empírico da memória (através das afasias e outros distúrbios psicológicos) pode resolver as dificuldades que concernem à realidade da matéria e do espírito, graças à analogia entre os processos perceptivos atuais e os processos de rememoração. Se a percepção pura remete necessariamente a objetos presentes, a lembrança pura implica, antes, a representação do objeto ausente. Antes de avançar, devemos extrair duas conclusões da análise da percepção pura. A primeira, no âmbito da psicologia, já denota a centralidade da ação na estratégia argumentativa de Bergson e constitui uma tese relevante em direção às pesquisas da psicofisiologia: “o cérebro é um instrumento de ação e não de representação” (MM, p.79). A segunda conclusão diz respeito à metafísica: na percepção pura “somos colocados efetivamente fora de nós, [...] tocamos a realidade do objeto numa intuição imediata” (MM, p. 80). Notemos que Bergson não usa aqui o termo “intuição” para designar o seu próprio método filosófico, senão para exprimir uma coincidência imediata, presente e atual que se opõe à virtualidade da memória. Daí a insistência em mostrar que não há apenas uma “diferença de intensidade ou de grau”, mas uma

“diferença radical de natureza” entre percepção e lembrança (MM, p.81), afirmação que será respaldada pela explicação física da memória, de modo que possamos evidenciar, na sua própria operação, o papel do corpo.

A operação da memória pode ser compreendida a partir da relação entre corpo, movimento e ação. O corpo é um condutor de movimentos, mas quais movimentos reais ele processa ao agir? Bergson distingue dois tipos de dispositivos motores: os mecanismos determinados, que supõem uma ação reflexa, e os mecanismos escolhidos, que se exprimem na ação voluntária. São esses dispositivos que permitem armazenar a *ação* do passado: “o passado sobrevive sob duas formas distintas: 1) em mecanismos motores; 2) em lembranças independentes” (MM, p.84). Essa sobrevivência do passado nos permite reconhecer objetos no presente. O fenômeno do reconhecimento remete à ação prática na medida em que exige uma atividade da memória que consiste em utilizar a experiência passada em proveito da ação presente, o que pode ocorrer na própria ação (mecanismo automático) ou pode significar um trabalho do espírito: “O reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, por representações quando emana do sujeito” (*ibid.*).

Bergson distingue duas maneiras de aprender uma *lição* que correspondem a duas funções diferentes da memória e a duas espécies de lembrança: a memória que *repete* (lembrança aprendida) e a memória que *imagina* (lembrança espontânea). Podemos aprender uma lição de cor, à força de repetição (decomposição e recomposição) até adquirirmos a lembrança-*ação*. Essa memória “ativa” está voltada para a ação prática; não conserva as imagens antigas, mas prolonga seu efeito útil até o momento presente, criando uma série de mecanismos corporais (hábitos motores). Cada leitura particular, no entanto, imprime uma imagem determinada na memória que nos dá uma lembrança-*representação*. Esta memória “registradora” que data os acontecimentos na sua singularidade é a memória por excelência: ela armazena o passado na forma de imagens-lembrança.¹⁷⁶

Duas observações merecem a nossa atenção nesse esquema da *teoria da memória*. Em primeiro lugar, o que se “armazena” é a *ação do passado* e não o próprio passado. Trata-se de certas configurações de movimentos que podem ser recuperadas, isto é, organizadas da mesma maneira em que se produziram quando foram imagens presentes. Essa recuperação implica um esforço (memória-hábito)

¹⁷⁶ cf. MM, p.86-91.

atribuído à *ação da vontade*. A segunda observação que decorre da primeira é que o que se conserva (memória-espontânea) não é este ou aquele fato, senão todos os acontecimentos de forma integral. A utilidade de todo o processo, que inspira a nossa leitura pragmatista da memória enquanto “ação prática”, pode ser justificada pela maneira como o próprio Bergson articula as duas memórias em vista da uma função comum: uma presta um “serviço regular” à outra, mostrando-lhe “imagens daquilo que precedeu ou seguiu situações análogas à situação presente, a fim de esclarecer sua escolha” (MM, p.97). Compreende-se, assim, que o funcionamento integral da memória, pelo menos indiretamente, responde ao comando de uma vontade, seja humana ou universal.

Bergson ilustra a diferença entre estas duas memórias com o exemplo de um cachorro que reconhece o dono com latidos alegres. Há duas explicações para esse fenômeno: na primeira, uma atitude corporal forma-se aos poucos no animal e se manifesta mecanicamente ante a percepção do dono como resposta a um estímulo; na segunda, o animal evoca uma imagem passada e a reaproxima da percepção presente. A primeira explicação supõe um hábito de movimento que corresponde à ação, ao passo que, a segunda depende de uma capacidade de representação abstrata. Bergson subscreve a primeira porque “para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar. Talvez apenas o homem seja capaz de um esforço desse tipo” (MM, p.90).

O nosso corpo funciona como um limite movente entre o futuro e o passado em vista da ação: “ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa ação” (MM, p.83). Bergson define os mecanismos cerebrais como terminações das imagens passadas no presente, movimentos que constituem o ponto de ligação do passado com o real e com a ação. Cortando essa ligação, a imagem passada perde sua capacidade de agir sobre o real, mas isso não significa que deixe de existir: “Passa-se, por graus insensíveis, das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenhavam sua ação nascente ou possível no espaço. As lesões do cérebro podem atingir tais movimentos, mas não tais lembranças” (MM, p.85). A percepção de objetos, por sua vez, provoca em nós certas reações (movimentos nascentes) que, ao se repetirem, se organizam entre si formando hábitos corporais. Esses mecanismos motores respondem a um processo de

adaptação que é a finalidade geral da vida, da qual se desprende tanto o sentido prático da ação, quanto o seu sentido vital (que deixaremos para mais adiante).

Voltemos para a imagem-lembrança. Para que serve a função sonhadora da memória? Será que ela não tende a desnaturar o caráter prático da vida, ao misturar sonho na realidade? De certa maneira sim, mas no ponto de equilíbrio, as imagens passadas se coordenam com a percepção atual para formar um “conjunto útil”. A metáfora da lanterna não é, excepcionalmente, adotada por Bergson, mas sim, sugerida pelas suas palavras:

No máximo, algumas lembranças confusas, sem relação com a situação presente, ultrapassam as imagens utilmente associadas, desenhando ao redor delas uma franja menos iluminada que irá se perder numa imensa zona escura (MM, p.92).

O momento do sonho é uma espécie de afrouxamento da “tensão dos fios que vão da periferia à periferia passando pelo centro”. Retomemos novamente a distinção das duas memórias. A memória espontânea pode conservar as imagens de sonho que “costumam aparecer e desaparecer independentemente de nossa vontade”. Nos perguntávamos pela função desta memória e agora notamos que, por meio de um esforço *sui generis*, podemos reter a própria imagem (por um tempo limitado) e mantê-la sob o olhar da consciência. Essa faculdade permite construir um mecanismo estável que substitui o surgimento ao acaso de imagens fugazes. Pensemos na noção de “mapa mental” não como algo espacializado, senão como uma série de ações ou de movimentos que podem conduzir-nos a determinadas lembranças. Todavia, a memória ativa ou motora inibe constantemente a primeira, aceitando somente aquilo que completa utilmente a situação presente. As leis da associação de idéias, rejeitadas no contexto do *Ensaio* (porquanto ali se tratava do caráter indeterminado da *ação livre*), podem explicar agora o funcionamento da memória em vista da utilidade da ação e do caráter determinação da *ação prática*.

No estado “normal”, ocorre uma inibição natural das lembranças espontâneas inúteis, porém, qualquer perturbação do equilíbrio sensório-motor do sistema nervoso pode provocar a exaltação da memória espontânea, o que leva a supor que a aquisição da lembrança-hábito implica uma intervenção latente da lembrança-imagem. Bergson examina alguns casos “patológicos” para comprovar a independência das duas, indicando desse modo os limites do automatismo.¹⁷⁷ Sempre é bom lembrar que o método de Bergson prescreve “dividir um misto

¹⁷⁷ cf. MM, p.93-94.

segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza” (DELEUZE, 1999, p.14).¹⁷⁸ Assim, ao dissociar o “fenômeno misto” para compreendermos a verdadeira natureza da lembrança, obtemos duas formas extremas da memória consideradas em estado puro: a *imagem-lembrança* (imagem consciente) e o movimento enquanto hábito motor da ação, desviando-nos da hipótese das lembranças armazenadas no cérebro e do *epifenomenismo* que vê nele um “órgão de representação” e não de ação. Bergson contesta o pressuposto que faz do mecanismo cerebral (aquele que serve de base ao hábito motor) um substrato da imagem consciente e nos propõe considerar, antes, certos “estados intermediários” nos quais a “parte da ação nascente” é atribuída ao cérebro, já que, sendo também motores, esses estados prolongam uma percepção atual. Por outro lado, devemos reconhecer uma parte independente da memória (a imagem-lembrança), pois, enquanto imagem, um estado misto também reproduz percepções passadas.

Reconhecimento e atenção

Aprofundemos um pouco mais as relações entre imagem-lembrança, movimento e ação. O sentimento de *déjà vu* (já visto) sugere que a semelhança é antes um efeito da associação do que sua causa. As teorias do reconhecimento, segundo Bergson, sustentam que esse fenômeno surge da reaproximação entre a percepção e a lembrança, quando, na verdade, “a lembrança só surge uma vez reconhecida a percepção” (MM, p.99). Associar uma percepção a uma lembrança não é suficiente para explicar o processo de reconhecimento, porque “a conservação de uma lembrança visual não basta para o reconhecimento de uma percepção semelhante” (MM, p.102).

Contra essas teorias, Bergson propõe o reconhecimento *no instantâneo*, ou seja, aquele que só o corpo é capaz de exercer, um reconhecimento corporal que é uma ação e não uma representação. O argumento do *passeio* é instrutivo a esse respeito. Estamos em uma cidade desconhecida “pela primeira vez”: tudo nos parece novo. Após uma longa permanência, porém, começamos a circular pelas ruas da cidade “maquinalmente”, ou seja, entre percepções familiares que conduzem a uma “reação maquinal apropriada”. A condição intermediária que supõe o “estado misto”

¹⁷⁸ Deleuze atribui ao método bergsoniano certas “regras”, uma delas a identificação das verdadeiras *diferenças de natureza*. Isso nos proporciona uma chave de leitura para articular os “pólos” decorrentes do processo de diferenciação que caracteriza a filosofia de Bergson: espaço e tempo no *Ensaio*, percepção e memória em *Matéria e memória*, instinto e inteligência n’*A evolução criadora* e religião estática / dinâmica n’*As duas fontes*.

nos permite compreender essas percepções familiares como “uma percepção sublinhada por um automatismo nascente”, donde o fundamento do sentimento de familiaridade implica a consciência de um acompanhamento motor bem regulado. (MM, p.103-104).

Na base do reconhecimento haveria, então, um *fenômeno de ordem motora*, pois reconhecer um objeto usual consiste em saber servir-se dele. Ora, como podemos ter certeza que alguém sabe usar um objeto? É preciso esboçar os movimentos certos, aqueles que se adaptam ao objeto em questão e que obrigam o corpo a tomar uma atitude em função dos *impulsos motores*. Essa descrição mostra que há uma relação entre reconhecimento e ação, na medida em que o primeiro solicita um comportamento adequado e, nesse sentido, o reconhecimento supõe uma *consciência de movimentos*, uma compreensão. O hábito de utilizar o objeto organiza certos movimentos com a percepção, entretanto, a consciência desses movimentos nascentes que acompanham a percepção como um “reflexo” também está na base do reconhecimento. Reencontramos aqui o velho tema da “educação dos sentidos”, porque as inúmeras conexões possíveis entre impressão sensorial e movimento prolongam a percepção em diversas ações motrizes. Reagimos por meio de certas tendências motoras, graças à familiaridade dos objetos circundantes que nos convidam a agir: “Exercemos em geral nosso reconhecimento antes de pensá-lo” (MM, p.106).

Haveria ainda um “segundo aspecto” do reconhecimento que não permite reduzi-lo à pura motricidade. Através desse segundo aspecto, Bergson pretende demonstrar a sobrevivência da nossa vida psicológica, isto é, a anterioridade dos acontecimentos localizados no tempo à criação dos mecanismos motores no corpo. Verificamos aqui uma das nossas hipóteses, na medida em que a “consciência prática e útil do momento presente” inibe essa memória espontânea que constitui a nossa vida psicológica. Em outros termos, o “eu profundo” do *Ensaio* raramente pode exprimir-se em ações livres, porque a maior parte do tempo vive atrelado à ação prática do “eu superficial”.

Bergson concebe o “sistema percepção-ação” a partir de uma impressão atual à qual se sobrepõe um movimento concomitante. Uma “fissura” nesse sistema pode fazer aflorar as imagens-lembrança da memória pura, mas é necessário um esforço para que isso ocorra, já que a percepção nos lança constantemente em direção ao futuro. Se nos “liberamos da ação” (prática, automática), porém, podemos retroceder

no passado graças a um movimento da consciência que dirige sua *atenção* às imagens na temporalidade. Assim, os movimentos efetuados ou simplesmente nascentes constituem uma “escolha” porque preparam a seleção. Todavia, esses mesmos movimentos podem delimitar o campo das imagens como algo presente ou atual (através da percepção) ou como algo passado ou virtual (graças ao esforço da memória): “Os movimentos que provocam o reconhecimento automático impedem por um lado, e por outro favorecem, o reconhecimento por imagens” (MM, p.107).

Voltaremos oportunamente a essa dupla maneira de acessar o campo das imagens. Agora, nos interessa saber em que sentido se pode dizer que as lembranças desaparecem. A rigor, elas nunca desaparecem. O que ocorre é que não aparecem conforme o esperado quando alguma “perturbação dos hábitos motores” interrompe o “vínculo” que une os movimentos quase automáticos às percepções sensíveis. Esses movimentos habituais são os que prolongam o estímulo recebido numa reação útil. Bergson cita dois “fatos” patológicos que ilustram essa interrupção. O primeiro é a “perda do sentido da orientação”, isto é, a faculdade de coordenar os movimentos do corpo às impressões visuais. O segundo exemplo de patologia contrapõe duas maneiras de desenhar: desenhar por pontos; desenhar “com um traço contínuo”. Esta segunda maneira de desenhar é a mais habitual, na medida em que denota a apreensão imediata da *organização* dos contornos usuais do objeto, uma “tendência motora” que é abolida na primeira. Daí que a condição primordial do reconhecimento seja definida como “o hábito de distinguir as articulações do objeto percebido, ou seja, de completar a percepção visual por uma tendência motora a desenhar seu esquema” (MM, p.108). Essa análise se conclui com a discriminação de dois tipos de reconhecimento: o *reconhecimento automático* (ou por distração), que se realiza através de movimentos; e o *reconhecimento atento*, que exige a intervenção regular das lembranças-imagem.

Chegamos ao “ponto essencial do debate”, no qual Bergson promete demonstrar a *passagem gradual das lembranças aos movimentos* para elucidar a relação entre cérebro e memória. O reconhecimento atento é aquele em que as lembranças-imagem se juntam à percepção presente. Será que a percepção determina mecanicamente o aparecimento das lembranças ou elas vão espontaneamente ao encontro da percepção? A primeira hipótese sustenta que há certas “regiões cerebrais” nas quais se localizam as lembranças e que a sua destruição se deve a uma lesão na região do cérebro onde supostamente se

encontravam tais lembranças. A hipótese de Bergson é que as “lesões afetariam nossa ação nascente ou possível, mas apenas nossa ação”. As lesões cerebrais poderiam ocasionar os seguintes distúrbios: (1) impedir o corpo de tomar a atitude apropriada ante a presença habitual de uma imagem; (2) cortar as ligações dessa lembrança com a realidade presente; (3) suprimir a última fase da realização da lembrança – *a fase da ação* –, que permite à lembrança se atualizar. Em nenhum desses casos, as lesões cerebrais destroem lembranças.

A *atenção* torna a percepção mais intensa ao destacar seus detalhes, mas esse “aumento de intensidade” que parece “vir de dentro” é uma idéia obscura, já que introduz uma atitude intelectual que pode ser evitada se compreendermos a atenção como uma adaptação geral do corpo antes que do espírito. Afinal, a atenção supõe uma atitude da consciência ou a consciência de uma atitude corporal? A atenção voluntária pode ser caracterizada a partir de certos “movimentos de detenção” que inibem outros e assim preparam os movimentos da atenção voluntária. Nesse sentido, a atenção é uma “volta para trás do espírito que renuncia a perseguir o resultado útil da percepção presente” (MM, p.114). A inibição de movimento exige, portanto, uma ação de detenção que se realiza através de movimentos mais sutis. A atenção é uma faculdade de análise que se faz por uma série de tentativas de síntese, isto é, uma série de hipóteses ou movimentos de imitação. Esse “trabalho positivo” da atenção retoma uma “misteriosa operação pela qual o mesmo órgão, percebendo no mesmo ambiente o mesmo objeto, descobre aí um número crescente de coisas” (*ibid.*). No *Ensaio*, essa operação correspondia ao processo de quantificação das sensações mediante o qual se traduzia uma “sensação de aumento” por um “aumento de intensidade”. Essa explicação se completa agora com a integração da memória que fortalece e enriquece a percepção. Com efeito, há lembranças complementares que auxiliam, imagem por imagem, no trabalho elementar da atenção, que Bergson compara ao trabalho do “telegrafista que, ao receber um telegrama importante, torna a expedi-lo palavra por palavra ao lugar de origem para verificar sua exatidão” (MM, p.115). A percepção atenta supõe, portanto, uma *reflexão*:

Ao lado do processo aferente que traz a impressão ao centro, há um outro, inverso, que leva de volta a imagem à periferia. [...] Toda imagem-lembrança capaz de interpretar nossa percepção atual insinua-se nela, a ponto de não podermos mais discernir o que é percepção e o que é lembrança (MM, p.116).

Lemos as palavras letra por letra ou a leitura é um trabalho de adivinhação no qual intervêm as lembranças-imagem (como substitutos dos caracteres realmente impressos)? Bergson compara a percepção distinta a um *círculo fechado*, no qual a imagem-percepção é dirigida ao espírito e a imagem-lembrança é lançada no espaço. O círculo se forma porque uma delas correria atrás da outra. Mas a percepção refletida não configura um círculo como esse, e sim, um *circuito*, tal como um circuito elétrico que estabelece uma “tensão mútua” entre os “círculos da memória” e as camadas simétricas do objeto percebido. Em virtude de um esforço intelectual crescente, se expandem os círculos internos da memória, cuja reflexão atinge a realidade cada vez mais profundamente. As lembranças pessoais que expressam o curso de nossa existência passada representam o maior invólucro (círculo) de nossa memória e só se materializam por acaso, ou seja, em vista de determinação ou da indeterminação da atitude corporal. Nos interessa mostrar aqui que toda essa operação da memória adquire uma importância prática maior, não em relação às “imagens passadas” (imagens do sonho), mas sim no que concerne às lembranças próximas do movimento e da percepção exterior (imagens da ação). No contexto da *ação prática*, portanto, “agir” significa fazer com que essa memória se contraia ou, antes, se aguace cada vez mais até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar. Essa é a *imagem da ação* que melhor define a relação entre cérebro e memória para Bergson.

A percepção se decompõe automaticamente em movimentos de imitação, o que exige uma noção de *atividade* que também podemos aplicar ao elemento motor da memória. Das duas hipóteses extremas, uma defende a autonomia absoluta do espírito e a outra concentra no cérebro o núcleo onde se depositam, adormecem e despertam os estados intelectuais, mas as ambas ignoram a verdadeira função do corpo. Qual é a relevância do mecanismo corporal no funcionamento da memória? Quais são os limites desse mecanismo que denota, desde logo, a presença do espírito?

Essas perguntas nos encaminham para o exame dos distúrbios da memória: os problemas de reconhecimento visual ou auditivo (cegueira e surdez psíquica) e as dificuldades que concernem ao reconhecimento das palavras (cegueira e surdez verbal). Duas causas explicam esses distúrbios. Quando a atenção não pode ser fixada pelo *objeto* é porque houve uma lesão no mecanismo que prolonga o estímulo em reação (atenção automática, mecanismos motores). No entanto, se é o *sujeito*

que não consegue fixar a atenção, conclui-se que a lesão atingiu os “centros imaginativos” do córtex, onde se preparam os movimentos voluntários (atenção voluntária, mecanismos imaginativos): “Em ambos casos, são movimentos atuais que serão lesados ou movimentos por vir que deixarão de ser preparados: não terá havido destruição de lembranças” (MM, p.123).

Bergson confirma sua previsão através de um “exemplo preciso”: a audição da linguagem articulada. A palavra falada exige que reconheçamos seu som, logo identifiquemos seu sentido e busquemos sua interpretação. Ao exercer essas três capacidades sucessivas da memória, experimentamos diversos “graus de atenção”, nos quais intervêm um processo automático sensório-motor e uma projeção ativa de lembranças-imagem. Suponhamos que duas pessoas conversam numa língua estrangeira. Porque alguns podem compreender o significado das palavras e outros não? E no caso de uma pessoa que não consegue reconhecer as palavras da sua própria língua, qual é o processo consciente que uma lesão poderia abolir?

Distinguimos certas sensações musculares nascentes que correspondem ao “esquema motor” da palavra escutada. Aprender uma língua nova consiste em coordenar essas novas “tendências motoras”. Do mesmo modo, para aprender um exercício físico, devemos imitar um movimento que solicita, por sua vez, uma infinidade de contrações e tensões musculares.¹⁷⁹ Assim, adquirimos o hábito através da repetição do esforço:

A repetição tem por verdadeiro efeito decompor em primeiro lugar, recompor em seguida, e deste modo falar à inteligência do corpo. Ela desenvolve, a cada nova tentativa, movimentos enredados; cada vez chama a atenção do corpo para um novo detalhe que havia passado despercebido [...]. Neste sentido, um movimento é aprendido tão logo o corpo o compreendeu” (MM, p.127).

Haveria, então, uma *lógica do corpo* que nos permite compreender movimentos para executá-los de maneira quase automática. Nesse sentido, pronunciar uma palavra também exige uma produção de movimento. Uma única sílaba congrega, certamente, um conjunto de mecanismos: língua, lábios, laringe, músculos torácicos, além do “impulso da vontade” que comanda a ação de todos esses mecanismos motores. Nas afasias, tais como a “preguiça da memória”, o “torpor” e a idéia dos “reflexos acústicos”, se observa uma repetição maquinal (talvez

¹⁷⁹ Para manter-nos em pé, precisamos exercer uma “tensão constante” de certos músculos, o que já supõe a “consciência da enorme quantidade de movimentos ínfimos sem os quais um corpo não consegue se sustentar em pé. Mesmo sem estarmos conscientes desses movimentos, eles acompanham nossos corpos em todas as atividades” (FERRAZ, M. C. “Bergson hoje: virtualidade, corpo, memória”, p.42. LECERF, E. [et. al.] (Orgs.) – *op. cit.*

inconsciente) das palavras ouvidas. Isso sugere que entre uma ação mecânica (reflexo) e uma ação voluntária haveria uma *tendência* da impressão verbal auditiva a prolongar-se em movimentos articulados, ou seja, um *discernimento* rudimentar submetido ao controle da vontade. Seria esse o funcionamento normal do esquema motor?. Com base nas patologias, Bergson confirma que pode haver certas lacunas na consciência que interditam as ligações entre percepção e lembrança. Ele identifica também as “tendências motoras” que permitem desarticular sons complexos e revelar seu esquema. A repetição interna desses movimentos leva a um reconhecimento motor que anuncia a “atenção voluntária” como limite para o automatismo.

Passemos agora à explicação do reconhecimento completo, isto é, a consciência de si mesmo. Dos movimentos devemos passar às lembranças. Vimos que o *reconhecimento atento* era um “circuito” no qual o objeto exterior nos entrega partes cada vez mais profundas de si mesmo à medida que nossa memória, simetricamente colocada, adquire uma tensão mais alta para projetar nele suas lembranças. Prestar atenção, reconhecer com inteligência e interpretar seriam uma única e mesma operação do espírito – *ação prática* – que busca extrair certa utilidade de si mesma:

Operação pela qual o espírito, tendo fixado seu nível, tendo escolhido em si mesmo, com relação às percepções brutas, o ponto simétrico de sua causa mais ou menos próxima, deixaria escoar para essas percepções as lembranças que as irão recobrir (MM, p.134).

Não obstante, devemos tomar cuidado com os “hábitos associacionistas”. Podemos pensar, por exemplo, que o som estabelece uma associação por contigüidade entre as lembranças auditivas e as idéias e que as lesões cerebrais seriam a causa do desaparecimento das lembranças. Mas a imagem auditiva não é um objeto com contornos definidos, visto que, uma mesma palavra pode produzir sons diferentes (vozes e alturas diversas). A lembrança é *inerte* e *passiva*, portanto, incapaz de captar uma similitude interna sob as diferenças exteriores. Acreditamos que a “imagem auditiva” da palavra é uma espécie de “entidade”, mas ela existe somente para uma *memória ativa* que consiga esquematizar a semelhança.¹⁸⁰

Linguagem e ação

Ao estudar o funcionamento da memória, Bergson pretende dar uma resposta ao problema das localizações cerebrais das lembranças, já que, segundo ele, o que

¹⁸⁰ cf. MM, p.135.

diminui geralmente é a *função* e não o número das lembranças. Ora, como se explica a perda das lembranças? Se levarmos em conta as “diferenças exteriores”, a perda pode ser repentina e arbitrária, mas também pode ocorrer de maneira progressiva, respondendo a uma ordem metódica e gramatical de desaparecimento que começa com os nomes próprios, segue pelos nomes comuns e termina com os verbos. Do ponto de vista da “diferença interna”, podemos pensar nas *amnésias* decorrentes de um choque violento. Nesse caso, as lembranças aparentemente abolidas estão presentes e atuantes (como ocorre no reconhecimento implícito de uma letra esquecida) e é possível restaurá-las integralmente. Nas “afasias verdadeiras”, ao contrário, detecta-se a diminuição progressiva da faculdade de atualizar as lembranças das palavras. No primeiro tipo (amnésia), o esquecimento é aparentemente mais nítido, porém, não é definitivo; no segundo (afasias), a função é atingida em seu conjunto. Nenhuma dessas patologias demonstra, contudo, que as lembranças possam estar “localizadas em células determinadas da substância cerebral” (MM, p.140). Como explicar o fato de que o esquecimento siga essa evolução metódica, começando pelos nomes próprios e acabando pelos verbos? Bergson parte da seguinte hipótese: “As lembranças, para se atualizarem, têm necessidade de um *coadjuvante motor* e elas exigem, para serem chamadas à memória, uma espécie de *atitude mental* inserida, ela própria, numa atitude corporal” (*ibid.*). Os verbos exprimem ações imitáveis, então, quando começar a se deteriorar a função da linguagem, ainda será possível alcançar os verbos mediante um esforço corporal. Os nomes próprios, no entanto, são palavras afastadas da ação impessoal da qual o nosso corpo é capaz de esboçar o movimento. Essas palavras serão primeiramente atingidas por um enfraquecimento da função. Por isso, quando o afásico não consegue pensar na palavra exata, pensa na ação correspondente. E nós, quando sabemos a inicial do nome esquecido de alguém, conseguimos lembrar o nome inteiro, pronunciando repetidamente a inicial.

Bergson compara o esquema motor a um recipiente vazio que determina, por sua própria forma, a forma da massa fluída que nele se precipita, pois, quando escutamos alguém falar (sobretudo, numa língua estrangeira), devemos adotar uma certa disposição, adequando o tom de nosso trabalho intelectual para compreender o que nos dizem. Sem embargo, nos custa aceitar a explicação bergsoniana do “mecanismo da interpretação” porque pensamos em *coisas* antes do que em *progressos*. Acreditamos que cada palavra designa um objeto do mundo. Não

obstante, se seguirmos o raciocínio de Bergson, veremos que primeiro aprendemos a pronunciar algumas frases simples e depois compreendemos internamente o significado de cada palavra. Do mesmo modo, ouvimos uma melodia em seu conjunto e não apenas pela justaposição das notas. Onde estará o ponto de contato entre essa imagem seca, inerte, isolada, e a realidade viva da palavra que se organiza com a frase? No primeiro capítulo de *Matéria e memória*, a teoria das imagens girava em torno da *imagem visual*. Agora, a ênfase é dada à *imagem auditiva*, mas o argumento do recorte de imagens e da fixação de elementos permanece o mesmo, à medida que Bergson nos revela o *progresso contínuo* através do qual se materializam as palavras.¹⁸¹ A nebulosidade da idéia (*lembrança pura*) se condensa em imagens auditivas distintas (*lembrança-imagem*), as quais, ainda fluídas, irão se solidificar finalmente em sua coalescência (união) com os sons materialmente percebidos (*percepção*). Será que é possível traçar uma linha de demarcação nítida entre a confusão dos sons percebidos em massa e a clareza que as imagens auditivas rememoradas acrescentam aí (entre a descontinuidade dessas próprias imagens rememoradas e a continuidade da idéia original que elas dissociam e refratam em palavras distintas)?

Essa segmentação do processo de rememoração pode ser compreendida a partir da necessidade de “figuração simbólica” que, segundo o autor, prevalece no pensamento científico. A *figuração simbólica* consiste em isolar os três termos do progresso contínuo que desenvolvem as imagens auditivas: percepção bruta, imagem auditiva e idéia. Cada uma delas é concebida como uma “totalidade distinta” que basta a si própria, ou seja, como uma *coisa* que pode existir de forma independente no mundo. Ao estabelecer a descontinuidade, inverte-se também a ordem natural das coisas, como se começássemos pela a percepção e fôssemos em direção às lembranças (imagens) e destas à idéia. Para Bergson, o movimento real de atualização da lembrança é o exato oposto, por isso ele designa esse processo como materialização da lembrança, já que parte da atividade da memória em direção à percepção. Mas é preciso restabelecer a continuidade rompida entre os três termos se quisermos compreender a linguagem como uma atividade humana, inseparável do falante e do ouvinte. A estrutura de uma frase e a análise das partes de um discurso mostram que podemos usar uma mesma palavra para exprimir diferentes relações. No entanto, o que dá sentido a todas as relações que se podem estabelecer entre os

¹⁸¹ cf. MM, p.136-147.

símbolos é a *atividade do espírito*, pois, segundo o nosso filósofo, entre uma linguagem refinada e uma linguagem primitiva há apenas uma *diferença de grau*:

Quanto mais a língua de que você me fala for primitiva e desprovida de termos que exprimem a relação, tanto mais você deverá dar lugar à atividade de meu espírito, uma vez que ele é obrigado a estabelecer relações que não estão expressas: ou seja, você terá que abandonar a hipótese segundo a qual cada imagem iria conectar-se com sua idéia. [...] Refinada ou grosseira, uma língua subentende muito mais coisas do que é capaz de exprimir. Essencialmente descontínua, já que procede por palavras justapostas, a fala limita-se a assinalar, a intervalos regulares, as principais etapas do movimento do pensamento (MM, p.145).

Se o pensamento é um movimento, as imagens verbais devem ser como *letreros* que mostram o caminho. A concepção *associacionista* do espírito, porém, tende a separar o progresso em *fases* e a solidificar em seguida essas fases em *coisas*. Esse é o “preconceito metafísico” que não deixa acompanhar o verdadeiro movimento da consciência e exigirá de nós um esforço no sentido de compreender a “contradição manifesta” nessa ilusão. Antes de prosseguir, é conveniente ressaltar que o termo “idéia” se refere às *lembranças puras* chamadas do fundo da memória. Assim, a destruição das lembranças não pode significar mais que a interrupção do progresso contínuo através do qual a lembrança se atualiza. As patologias e algumas experiências com animais permitem estudar esse fenômeno em que ocorre uma perda das lembranças auditivas de palavras. A *surdez psíquica*, por exemplo, é a incapacidade de interpretar os sons que um indivíduo continua a ouvir. Bergson contrapõe duas hipóteses que explicam esse fato. Primeiramente, se identificam os elementos da percepção com os elementos da memória: “Uma lembrança, à medida que se torna mais clara e mais intensa, tende a se fazer percepção” (MM, p.147). Por outro lado, se distinguem em natureza os elementos nervosos que participam de cada uma delas. Assim, vincula-se uma à outra, mas não conseguimos apreendê-las em sua singularidade.

Progresso e atualização

O método de Bergson, como procuramos mostrar, consiste em reformular os problemas sem assumir a perspectiva de uma alternativa bipolar. Se considerarmos a relação entre percepção e lembrança de *maneira estática*, elas nos aparecerão como *coisas* e uma delas estará inteiramente contida na outra (ainda que mais enfraquecida). O *progresso dinâmico*, no entanto, explica justamente como é que uma “se torna” a outra e define a percepção completa em vista da sua coexistência

com uma imagem-lembrança: “Sem atenção não há senão uma justaposição passiva de sensações acompanhadas de uma reação automática” (MM, p.148). A *lembrança pura*, segundo o filósofo, é ineficaz, virtual e impotente, mas pode tornar-se atual graças à percepção que a anima ao exercer sobre ela uma espécie de atração. Assim, a lembrança se materializa numa sensação presente, da qual retira sua força e sua vida. Por outro lado, o movimento que provoca a percepção distinta tem uma dupla procedência: quando a percepção é provocada por um objeto exterior (movimento centrípeto), dizemos que se trata de uma percepção *passiva* com reações automáticas; quando ela provém da lembrança pura (movimento centrífugo) a remetemos à lembrança atualizada. No ponto onde se juntam essas duas correntes se forma precisamente uma percepção distinta e reconhecida. Ao abandonar a hipótese que faz do cérebro um depósito de lembranças, Bergson explica o funcionamento da memória por analogia com a percepção, ou seja, através de uma comparação entre os órgãos de *percepção virtual* (memória) e os órgãos de *percepção real* (percepção). Esse é o resultado da *observação interior*:

A percepção distinta implica uma ação centrífuga [que] assume em cada caso uma forma distinta, a mesma do “objeto virtual” que tende a se atualizar gradativamente. [...] Sustentamos que não é possível restar algo de uma imagem na substância cerebral, mas que há [nela] órgãos de percepção virtual, influenciados pela intenção da lembrança, assim como na periferia há órgãos de percepção real, influenciados pela ação do objeto (MM, p.149, n.77).

Quando um órgão dos sentidos recebe um estímulo do objeto material presente, uma série de sensações responde imediatamente a essa excitação. Em cada percepção coexistem, portanto, várias sensações elementares dispostas em uma certa ordem. Com a metáfora do *teclado de piano*, Bergson pretende esclarecer essa ordem e essa coexistência, pois, ao executar um “acorde”, o objeto exterior aciona milhares de notas em simultâneo e, assim, determina de uma só vez a ordem das percepções. A *região das imagens* corresponderia a esse teclado, cujas cordas representam as sensações elementares. Desse modo, a percepção pode reunir no mesmo acorde uma pluralidade de notas simples. Que ocorre quando suprimimos o objeto exterior, o órgão dos sentidos ou ambos? Certamente, perdemos o estímulo, todavia, as sensações elementares poderiam ser excitadas (supondo que as cordas internas vibrassem mesmo sem sofrer a ação do teclado). Será que uma *causa psíquica* é capaz de acionar as cordas? É assim que Bergson retoma o problema da audição mental (surdez psíquica), uma vez rejeitada a hipótese das localizações cerebrais. Se há algo que se pode procurar no cérebro, diz ele, é a “função” abolida

por uma lesão. A região lesada deve ocupar a posição simétrica do órgão dos sentidos (o ouvido) em relação ao centro da audição: “seria um ouvido mental” (MM, p.151). Dessa maneira, o filósofo contrapõe uma audição mental à audição real: “As cordas continuam ainda lá, e sob a influência dos sons exteriores vibram; é o teclado interior que falta” (*ibid.*). Na presença de um *objeto real*, esses “centros” onde nascem as sensações elementares podem ser acionados normalmente (com o teclado), através da percepção e das impressões dos órgãos dos sentidos. Na ausência do objeto material ou nos casos patológicos (sem teclado), a ação da memória pode influir por intermédio de certos *objetos virtuais* que se atualizam gradualmente. Bergson identifica os *centros de imagens* em órgãos virtuais que se posicionam simetricamente aos órgãos dos sentidos em relação aos centros sensoriais. Perceber não significa que um objeto real se “deposite” em algum órgão dos sentidos. Do mesmo modo, para lembrar não é necessário que os objetos virtuais (lembranças puras) se depositem na região cerebral (órgão virtual).

Notemos que Bergson distingue aqui “sensações elementares”, o que não é muito coerente com a “multiplicidade de fusão”. Ao postular um “mundo virtual” simétrico ao mundo real (como se o “campo transcendental” pudesse ter um “campo virtual” em paralelo), Bergson abre o flanco para as críticas de Merleau-Ponty que, nesta “fase”, se dirigem contra um suposto “espiritualismo” bergsoniano¹⁸²: “Ele mostra que o cérebro não contém as lembranças, mas não mostra que a lembrança possa ter qualquer sentido sem o corpo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.94). Devemos reconhecer que, ao menos aqui, Merleau-Ponty parece ter razão quando denuncia o abandono de Bergson daquela “consciência de passagem” que constitui a essência do tempo. Pois, ao tentar descrever o funcionamento da memória, Bergson esquece que “a *lógica do corpo* não pode ser um processo em *terceira pessoa*: ela atesta que a motricidade humana não é uma motricidade em si” (*ibid.*). Quanto mais Bergson se afunda nesse passado longínquo, tanto mais ele se vê obrigado a “povoá-lo de fantasmas” (*ibid.*, p.95). Todavia, Merleau-Ponty concede a Bergson o mérito de ter colocado o problema da “transcendência do passado” (*ibid.*, p.100). Seguindo a linha, Fujita nos mostra que a transcendência do passado pode ser compreendida como

¹⁸² É verdade que a atualização do virtual, entendida como um *progresso* de atualização da lembrança, implica uma iniciativa espiritual *sine qua non* o inconsciente jamais se tornaria consciente. Bergson revela esse lado da moeda (o aspecto espiritual) à medida que nos aproximamos do final de *Matéria e memória*: “A lembrança pura é uma manifestação espiritual. Com a memória estamos efetivamente no domínio do espírito” (MM, p.281). Contudo, reduzir o pensamento do filósofo a um *espiritualismo* significa negligenciar toda a primeira parte do livro, na qual o autor insiste mais do que suficiente na anterioridade da matéria.

uma “hantologia espectral”, ou seja, como um lugar de assombração que encontramos no “miolo” de *Matéria e memória*: “o fantasma não existe, mas ele segue, ele obseda. Isso significa que ele não é presente nem atual, mas ele não é também completamente ineficaz, nem inativo, nem impotente. Simplesmente ele age diferentemente”.¹⁸³ Essa *hantologia* da memória exige, por sua vez, uma distinção topológica, visto que uma coisa é colocar-se no lugar da percepção, do corpo e da matéria (espaço objetivo); outra é procurar o local subjetivo da memória e do espírito. Nesse sentido, a “lógica do lugar” (ou a *khoro-logie*, como a chama Fujita) supõe uma “mitologia” capaz de localizar aquilo que não é localizável. Daí a crítica de Merleau-Ponty a Bergson, certamente inspirada na paródia de Politzer (da qual também nos ocuparemos). Em defesa de Bergson, Miquel mostra que essa *mistificação*, na verdade, é um bom uso da “imaginação metafísica”.¹⁸⁴

Seja como for, Bergson nos oferece uma tradução resumida do que se pode passar na realidade a partir do estudo das afasias. Evocar uma imagem auditiva não é um ato tão simples como parece. A *lembrança pura* teria uma espécie de “intenção” própria que ao passar por uma série de lembranças intermediárias daria lugar à *imagem-lembrança* auditiva. O reconhecimento, portanto, supõe um processo centrífugo que vai do centro (idéia) para a periferia (percepção) através de graus sucessivos, o que parece inverter completamente a ordem habitual das coisas. Afinal, como é possível que as excitações internas ao agirem sobre o cérebro dêem origem às sensações? O nosso autor privilegia o processo de atualização da lembrança pura em detrimento da decodificação cerebral de estímulos exteriores, bem de acordo com a sua concepção da temporalidade, na qual o tempo não é algo que vem do futuro, passa rapidamente pelo presente e desaparece no passado sem deixar rastro – ou deixando apenas seus fantasmas, como quer Merleau-Ponty. O tempo é a todo o momento um passado que está crescendo e que se organiza no presente: “A lembrança pura, à medida que se atualiza, tende a provocar no corpo todas as sensações correspondentes” (MM, p.152).

Essa longa volta nos leva de encontro ao eixo central desta tese – a questão da ação. Porque as nossas ações não são apenas uma reação ao estímulo como se ele viesse primeiro, provocasse em nós a sensação atual e, somente a partir dela, agíssemos e criássemos nossos hábitos. Bergson parte, *ex adverso*, das “sensações

¹⁸³ FUJITA, H. “Khorologia da memória, ou como localizar o não-localizável? Uma leitura de *Matéria e memória*”, p.137-138. PINTO, D; MARQUES, S. (Orgs.) – *op. cit.*

¹⁸⁴ MIQUEL, P.-A. *Bergson ou l’imagination métaphysique*. Paris: Kimé, 2007.

virtuais”. Para tornarem-se reais, essas sensações devem manifestar em nosso corpo uma tendência que nos faça agir, elas são o “antecedente habitual” dos movimentos e atitudes que se imprimem em nosso corpo quando ele entra em ação. Essa explicação reforça a continuidade argumentativa que notamos entre as teses do *Ensaio* (em defesa da *ação livre*) e as de *Matéria e memória* (descrição da *ação prática*). Agir livremente é um caso raro porque o nosso corpo age habitualmente de maneira prática, obedecendo a um processo quase mecânico em que as sensações virtuais, como um antecedente, determinam parcialmente a ação presente. Guiar-se pelas sensações atuais (percepção) é agir na superfície, na interface com o mundo, o que exige certa adequação funcional e social – enfim, prática. Deixar o nosso “eu” viver significa deixar-se guiar pelas sensações virtuais (lembrança pura), visto que isso já é agir desde as profundezas, portanto, em consonância consigo mesmo – enfim, livremente. Quando temos uma decisão a tomar, o nosso espírito se move entre esses dois limites extremos que correspondem, como veremos, ao *plano da ação* (mais próximo da ação prática) e ao *plano do sonho* (mais próximo da ação livre):

Reunindo, organizando a totalidade de sua experiência naquilo que chamamos seu caráter, ele [nosso espírito] a fará convergir para ações onde se verá, com o passado que lhes serve de base, a forma imprevista que a personalidade lhes imprime; mas a ação só será realizável se vier se enquadrar na situação atual, ou seja, nesse conjunto de circunstâncias que nasce de uma certa posição determinada do corpo no tempo e o espaço (MM, p.202).

Bergson admite que os estímulos precedem os movimentos efetuados ou esboçados pelo corpo, justamente porque eles têm por função normal preparar esses movimentos. Nesse sentido, o estímulo não é a causa real da sensação, senão a marca de sua força e a condição de sua eficácia. Em outras palavras, o estímulo real da sensação pode funcionar como critério da *ação prática*, mas ainda é preciso investigar de onde provém a “força” da sensação. Retomemos, então, a noção de *progresso*: a imagem virtual se atualiza através de uma série de etapas ao fim das quais ela obtém do corpo procedimentos úteis. A última dessas etapas é a excitação que anuncia uma reação motora, ou seja, o começo de uma ação no espaço. Neste ponto, verificamos que as “duas maneiras de agir” que comandam a interpretação de Worms têm um fundamento na descrição da memória prática, pois, para que haja reconhecimento por imagens (percepção distinta, imagem-lembrança) é preciso que duas classes de ação concorram simultaneamente ao movimento real (ações no espaço e ações no tempo):

A imagem virtual evolui em direção à sensação virtual, e a sensação virtual em direção ao movimento real: esse movimento, ao se realizar, realiza ao mesmo tempo a sensação da qual ele seria o prolongamento natural e a imagem que quis se incorporar à sensação (MM, p.153).

Destacamos, assim, o sentido metafísico da relação entre movimento e ação. Quando o movimento se produz, ele torna reais, tanto a sensação (que era virtual), quanto a imagem (que era lembrança pura). Com esse estudo dos “estados virtuais”, Bergson revela alguns aspectos das ações psíquicas e psicofisiológicas sem abandonar a perspectiva da temporalidade na qual o passado reconquista sua influência perdida graças a esse progresso contínuo de atualização.

A psicologia da memória

A ação de lembrar não é um ato simples, mas exige um movimento da memória. Bergson descreve esse ato *sui generis* como um “trabalho de tentativa semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica” (MM, p.156). A lembrança possui uma virtualidade original, mas “de virtual ela passa ao estado atual” como se quisesse “imitar a percepção”. Ignorar essa passagem foi, segundo Bergson, o erro do *associacionismo*, que quis sacrificar o instável pelo estável e substituir a “continuidade do devir – a realidade viva, por uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos” (MM, p.157).

O estado temporal é sempre misto e impuro, porque contém algo daquilo que o precede a algo daquilo que o segue. A lembrança pura desaparece completamente para o associacionismo, uma vez que se corta esse *progresso*. Conserva-se apenas a etapa final que corresponde às sensações, na qual termina o movimento. Aparentemente, as sensações constituem a percepção ou a imagem já realizada de uma lembrança pura que se atualizou. Todavia, Bergson recupera a totalidade do progresso contínuo que vai da lembrança pura até a percepção, passando pela imagem-lembrança.¹⁸⁵ Essa explicação esclarece amplamente a crítica de Bergson ao associacionismo, que reconhece apenas a “imagem” e a “sensação” e vê entre elas uma diferença de grau ou de intensidade (a famosa concepção da lembrança como uma percepção mais fraca). Os estados “fortes” são assimilados às percepções do presente, enquanto os estados “fracos” são reportados às representações do passado. Entretanto, Bergson concebe um “passado virtual” que não pode ser acessado do ponto de vista do presente, a partir de um olhar retrospectivo: “Jamais

¹⁸⁵ cf. MM, p.155 (gráfico).

atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída” (MM, p.158). Para apreender algo desse passado virtual, devemos seguir e adotar “o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente” (*ibid.*). A lembrança pode se tornar imagem, visto que o seu progresso consiste em se “materializar”. Mas, ao contrário, “imaginar não é lembrar-se” (MM, p.159).

Na psicanálise, por exemplo, o “indivíduo hipnotizado” pode sentir calor quando lhe sugerem que está com calor. O “absurdo”, para Bergson, é pretender que a intensidade da sensação decresça, ao invés de fazer aumentar a intensidade da lembrança pura. Então, por que se reconhece apenas a diferença de grau entre lembrança e percepção? Isso tem “raízes profundas”, explica Bergson, pois se parte de uma “falsa idéia da natureza e do objeto da percepção exterior”, que consiste em ver na percepção “um ensinamento dirigido a um espírito puro”, em vista de um interesse inteiramente especulativo (MM, p.160). A percepção deslocaria a lembrança em virtude da “lei do mais forte”. Mas ignora-se a diferença de natureza entre passado e presente: “Meu presente é aquilo que me interessa, o que vive para mim e, para dizer tudo, o que me impele à ação, enquanto meu passado é essencialmente impotente” (*ibid.*). Como compreender, à luz dessa diferenciação, o que é a *lembrança pura* e em que consiste o *momento presente*?

De início, Bergson identifica o presente real, concreto, vivido com a percepção presente, visto que ela ocupa necessariamente uma duração. *Meu* presente ocupa a transição entre uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato. Pela primeira vez, temos uma descrição detalhada dos três *momentos* do tempo. O passado imediato vincula-se à sensação enquanto esta configura uma sucessão muito longa de estímulos elementares, o futuro imediato é pura ação ou movimento e o presente conjuga sensação e movimento ao mesmo tempo, já que pelo movimento, prolonga a sensação em ação. Essa rápida descrição é coroada com a famosa tese de Bergson: “Meu presente é, por essência, sensório-motor, [...] consiste na consciência que tenho de meu corpo” (MM, p.162). Se a realidade é definida como continuidade em devir, o presente deve ser um “corte” quase instantâneo que nossa percepção opera nessa realidade ao qual chamamos de mundo material. Compreender a matéria em função do tempo faz desta um “presente que não cessa de recomeçar” (*ibid.*). Nosso presente constitui a “materialidade” de nossa existência enquanto conjunto de sensações e movimentos. Por isso, a diferença entre as sensações atuais e a lembrança pura deve ser radical, isto é, de

natureza e não apenas de grau. As sensações atuais ocupam porções determinadas da superfície do meu corpo, ao passo que a lembrança pura não está em nenhuma parte do meu corpo (nem mesmo no cérebro, como acabamos de ver). Ora, em que sentido podemos dizer que a lembrança pura age, ou melhor, por meio de qual “poder” ela transforma a sua passividade essencial em atividade? Reiteremos antes de tudo que essa dialética da passividade e da atividade se articula através da oposição (psicológica) entre consciência e inconsciência. Mas essa oposição remete a outra mais profunda (e metafísica) que é aquela na qual a ação se sobrepõe ao Ser. Com efeito, é no passado que se acumula a nossa existência, portanto, ao agirmos no presente, estamos dando as costas ao Ser. Como conciliar as duas oposições? Nisso consiste, para nós, o movimento dialético que conjuga atividade e passividade em uma mesma consciência, aquela que pode exaltar o aspecto ativo (consciência atual que temos do nosso próprio corpo) e que se mantém alerta, sempre atenta ao esforço da vigília. Mas a consciência pode tornar-se passiva e entrar, por assim dizer, no modo virtual sem anular-se completamente, assumindo um aspecto desinteressado e impotente enquanto não se materializa na ação. A lembrança pura não tem nenhum poder, mas participa de um processo de materialização, mudando de natureza. Quando a lembrança engendra sensações, ela se torna presente e deixa de ser lembrança a não ser pelo fato de que o sujeito da ação se reporta à operação pela qual essa lembrança virtual foi evocada e, assim, ela surge do fundo do passado: “É justamente porque a terei tornado ativa que ela irá se tornar atual, isto é, sensação capaz de provocar movimentos” (MM, p.163).

Mas quem é o sujeito da ação? Quem se reporta a uma operação? Essas perguntas poderiam justificar as críticas da linhagem Politzer–Merleau-Ponty–Barbaras, na medida em que supõem a separação de duas dimensões da ação: o sujeito operante e a própria operação. Ao contemplar a ação passivamente, o sujeito descreve eventos que podem dar lugar à confusão entre primeira e terceira pessoa. Mas não há nenhuma confusão, porque o que Bergson descreve é uma tomada de consciência da operação de lembrar, ou seja, de uma ação real: “Como se explica então que uma existência fora da consciência nos pareça clara quando se trata de objetos, obscura quando falamos do sujeito?” (MM, p.167). Antes de desatar esse nó, façamos uma breve síntese. A sensação é uma fonte de movimento, extensiva e localizada. A lembrança pura, inextensiva e impotente, não participa da sensação. O presente, sublinha Bergson, é “minha ação iminente” que contrasta com a impotência

radical da lembrança pura que permanece em estado *latente* (MM, p.164). Voltemos agora a examinar a relação entre a consciência e a ação real. Do ponto de vista da duração, somos conscientes do momento presente porque é aí que se insere a nossa ação, portanto, há uma relação de identidade entre esses dois termos: “no domínio psicológico, consciência não seria sinônimo de existência mas apenas de ação real ou de eficácia imediata” (MM, p.165). A consciência, portanto, pode ser interpretada através da metáfora da lanterna, à qual já nos referimos no início deste capítulo:

A consciência tem sobretudo o papel de presidir a ação e iluminar uma escolha. Ela projeta assim sua luz sobre os antecedentes imediatos da decisão e sobre todas aquelas lembranças passadas capazes de se organizarem utilmente com eles; o resto permanece na sombra (MM, p.165).

Retomemos rapidamente o fio condutor da nossa tese: as funções corporais da consciência (percepção e memória) remetem a uma *ação prática* antes que a uma faculdade destinada à especulação. A quais resultados chegamos? Em primeiro lugar, vislumbramos uma alternativa que escapa ao princípio de Berkeley, visto que o passado pode *ser sem ser atualmente percebido*. Para Bergson, isso introduz o problema do *inconsciente*, formulado a partir da concepção de um objeto material não percebido. Assim como percebemos objetos simultâneos no espaço, existem sucessivas lembranças escalonadas no tempo.¹⁸⁶ Paradoxalmente, essas lembranças são *realidades objetivas* sem relação com a consciência presente ou estados de consciência que não têm realidade objetiva. É preciso ter sempre no horizonte a diferença essencial de natureza sobre a qual tanto insiste Worms. O espaço pode conservar indefinidamente os objetos que nele se justapõem. O tempo, porém, destrói aos poucos os estados que nele se sucedem. Essa diferença radical permite a Bergson passar da objetividade em geral (tema do primeiro capítulo de *Matéria e memória*) à idéia da matéria que o autor desenvolve no último capítulo do livro. O caráter temporal da ação, por sua vez, permite considerar o passado imediato em função do interesse que ele tem para nós. O tempo passado é aquele que esgotou a sua ação possível. Para que algo que já passou possa voltar a ter alguma influência, é preciso que tome emprestada a vitalidade da percepção presente. Em contrapartida, o futuro imediato significa *ação iminente*, energia ainda não despendida. Podemos entrever aqui uma noção latejante de “energia vital” (que se consolidará a partir do estudo da *ação vital* em nosso quarto capítulo). Mas o que é indispensável mostrar desde agora é que essa distinção temporal, relativa à utilidade

¹⁸⁶ cf. MM, p.167 (figura 3).

prática e às necessidades materiais da vida (ação prática), pode ser concebida também como uma distinção metafísica (ação vital).

A ação designa uma operação que podemos realizar sobre os objetos situados em torno de nós ou também algo que iremos sofrer deles. Mas antes de ser realizada (ou sofrida), a ação é virtualmente possível, já que existe uma distância no espaço e no tempo que separa o nosso corpo do contato com os demais objetos: “O prazo dessa ação possível é justamente marcado pelo maior ou menor afastamento do objeto correspondente, de sorte que a distância no espaço mede a proximidade de uma ameaça ou de uma promessa no tempo” (MM, p.168). Os objetos materiais, como vimos, são realidades presentes e as lembranças podem ser consideradas “pesos mortos”. Bergson pensa que é graças a um mesmo “instinto” que nós abrimos o espaço à nossa frente, ao passo que fechamos o tempo à medida que passa. Por isso, “quando uma lembrança reaparece à consciência, ela nos dá a impressão de uma alma de outro mundo cuja aparição misteriosa precisaria ser explicada” (MM, p.169). Isso introduz uma possível resposta às observações de Merleau-Ponty, na medida em que o principal “fantasma” do passado bergsoniano é o *inconsciente*, cujo papel é promover a aderência dos *objetos não percebidos* (aqueles que estão fora do recorte da nossa percepção ou as lembranças desatualizadas) aos *objetos percebidos* que constituem o nosso estado presente.

Reencontramos aqui o problema da “ordem das representações” que já tínhamos detectado na argumentação de Berkeley e que exigia como solução a existência de um Criador. Se Deus pode criar as idéias na mente do sujeito, nada lhe custará criá-las com uma ordem determinada de acordo com a percepção de cada sujeito, também criado por Ele. Em Bergson, esse problema se desdobra, porque a ordem é aparentemente caprichosa quando se trata das lembranças (aqui nem Deus pode intervir). Todavia, a ordem continua sendo necessária e determinada em relação às nossas percepções, já que podemos inferir quais percepções teremos (quais objetos veremos), conforme nos viremos à direita ou à esquerda. Segundo Bergson, hipostasiamos essa necessidade da ordem das percepções quando admitimos a existência de objetos *fora* de toda consciência. Nisso, evidentemente, Bergson coincide com Berkeley. Mas a originalidade de Bergson a respeito desse ponto ganha mais força quando pensamos na ordem da representação temporal. Para nós, a solução de Bergson para esse problema constitui uma interpretação adicional do *campo transcendental* que põe em relevo a noção de “cadeia” para

designar toda uma totalidade de objetos que não percebemos: “A ordem rigorosamente determinada desses objetos lhes dá o aspecto de uma cadeia, da qual minha percepção presente não seria mais que um elo: este elo comunica então sua atualidade ao restante da cadeia” (MM, p.170). A partir da analogia dessa cadeia com as nossas próprias lembranças, podemos compreender aquilo que, desde o *Ensaio*, Bergson tenta definir como *nosso caráter*, que condensa nossa vida psicológica anterior e nos permite utilizar a qualquer momento a totalidade de nossa experiência vivida em proveito da ação: “Nosso caráter, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados” (MM, p.171).

Estamos em condições de perguntar, então, por que as lembranças, que são nossas antigas percepções, têm uma “aparência de destruição completa ou de ressurreição caprichosa” (*ibid.*)? Essa resposta, na verdade, vem sendo preparada desde o início desta tese, uma vez que decorre naturalmente de uma apreciação atenta das relações entre consciência, ação e utilidade. A nossa consciência atual – nota Bergson – aceita o útil e rejeita o supérfluo. Como está sempre voltada para a *ação prática*, a consciência que vive o presente, “só é capaz de materializar, de nossas antigas percepções, aquelas que se organizam com a percepção presente para concorrer à decisão final” (*ibid.*). Alguns parágrafos acima, nos referimos à ação possível e discriminamos duas espécies de distância: a *distância espacial* e a *distância temporal*. A primeira supõe um conjunto de mediações no espaço que devem ser percorridas uma a uma; a segunda se mostra mais útil para uma consciência que procura esclarecer uma ação e consiste em “saltar sobre o intervalo de tempo que separa a situação atual de uma situação análoga” (*ibid.*). Essa diferença exige um tratamento diverso para as *percepções*, que denotam uma continuidade rigorosa no espaço, e para as *lembranças*, que se iluminam de maneira descontínua no tempo. Ou concordamos com Berkeley, descartando a possibilidade de que existam “objetos não percebidos”, ou admitimos a existência de objetos não percebidos *no espaço* (neste momento, por exemplo, eu não estou percebendo a torre *Eiffel*, mas não posso afirmar por isso que ela não exista como objeto não percebido, pois facilmente alguém me refutaria se, neste mesmo momento, a fotografa desde o *Trocadéro*). O mesmo se aplica às lembranças, com a única ressalva de que as exigências da ação são inversas:

Não estamos lidando, no que concerne aos objetos não percebidos no espaço e às lembranças inconscientes no tempo, com duas formas

radicalmente diferentes de existência; mas as exigências da ação são inversas, num caso, do que elas são no outro (MM, p.171).

Com efeito, quando pensamos em objetos não percebidos no espaço, as exigências de continuidade espacial nos fazem inferir que a ação correspondente da consciência será ultrapassar um a um os obstáculos interpostos até chegar à percepção atual do objeto. Sem embargo, quando pensamos nas lembranças e na descontinuidade temporal com que estas se apresentam, a ação correspondente da consciência presume que pode transportar-se aos saltos sem influir sobre as “partes intermediárias do passado” que não interessam à ação. Ao indagar sobre a ordem das nossas representações, somos levados a distinguir duas maneiras de ordenar a experiência: percepções no espaço e lembranças no tempo. Esse problema, diz Bergson, toca o núcleo da metafísica quando o que está em jogo não é apenas a forma de conhecer os objetos, senão também a sua própria *existência*. O sentido empírico da palavra “existência” provém de uma apreensão consciente de objetos somada à conexão regular que constatamos entre eles. Nosso entendimento, explica o filósofo, tem por função estabelecer distinções nítidas e não consegue admitir a presença de dois elementos mesclados. Por isso, separamos dois modos de existência radicalmente diferentes, um para os *objetos exteriores*, outro para os *objetos internos*: “Donde a impossibilidade de deixar aos objetos existentes mas não percebidos a menor participação na consciência” (MM, p.173). Podemos, agora, retomar a questão da unidade real do sujeito, que parecia problemática no contexto do *Ensaio*, visto que ali se tratava de uma multiplicidade de estados psicológicos fundidos numa única ação graças à atividade do sujeito. Bergson afirmava que a ação livre era uma espécie de síntese na qual o sujeito se exprimia com a alma inteira.¹⁸⁷ A análise anterior revela que a alma não se reduz à consciência do sujeito, senão que engloba todo o seu caráter, incluindo-se aí também a região do inconsciente:

Nossa vida psicológica passada inteira condiciona nosso estado presente, sem determiná-lo de uma maneira necessária; também inteira ela se revela em nosso *caráter*, embora nenhum dos estados passados se manifeste no caráter explicitamente. Reunidas, essas duas condições asseguram a cada um dos estados psicológicos passados uma existência real, ainda que *inconsciente* (MM, p.173).

Isso nos coloca frente a uma questão que já tínhamos delineado antes: afinal, onde se encontra o passado? Vimos que é uma contradição nos termos procurar um

¹⁸⁷ “O ato livre pode ser chamado uma síntese de sentimentos e de idéias, e a evolução que conduz a isso, uma evolução racional” (MM, p.217).

lugar para aquilo que não ocupa lugar algum: “conter” e “ser contido” são expressões espacializantes que não se aplicam ao tempo. O que se pode investigar, no entanto, é o fenômeno da sua conservação que implica uma sobrevivência *em si* do passado. A questão da existência do passado não passa necessariamente pela sua apreensão atual enquanto objeto ou forma de conhecimento. O passado é algo que integramos à ação em vista da sua utilidade: “A questão é precisamente saber se o passado deixou de existir, ou se ele simplesmente deixou de ser útil” (MM, p.175). Voltemos rapidamente ao presente para tentar compreender como é que essa noção de ação útil integra em si mesma uma passagem temporal. Se nos perguntam “o que é” o presente, daremos uma definição geral tal como: o presente é o “limite indivisível que separa o passado do futuro” (*ibid.*). Mas há outra definição, mais precisa, que consiste em determinar “o que se faz” no presente. Na verdade, essa pergunta introduz uma dificuldade, visto que nos obriga a estabelecer um intervalo arbitrário de duração, com base no qual poderemos responder. De uma forma ou de outra, Bergson reencontra os *paradoxos de Zenão*: “Na fração de segundo que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido” (MM, p.175). Então, a duração pode ser enormemente dividida? Isso não vai contra tudo o que defendia o autor, no *Ensaio*, a respeito da indivisibilidade da duração e do movimento? Se um intervalo de tempo pode ser infinitamente divisível, a crítica de Merleau-Ponty faz total sentido: “[Bergson] quer fazer sair o movimento do espaço e transferi-lo do lado do tempo, mas suprime o movimento” (MERLEAU-PONTY. 2002, p.117). Não necessariamente, porque Bergson vai mostrar que se trata de diferentes *ritmos da duração*: um que se decompõe em “trilhões de vibrações”; outro em uma “fração de segundo” que percebemos como luz. De que modo, portanto, a divisibilidade do presente pode informar-nos algo acerca do passado? O “presente concreto” é o tempo “realmente vivido pela consciência” e consiste em grande parte no passado imediato (MM, p.175). Por isso, ele conclui que a percepção, quando considerada do ponto de vista da ação prática, é inseparável do passado: “toda percepção é já memória. *Nós só percebemos, praticamente, o passado*, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro” (MM, p.176). Essa conclusão ilumina, ao mesmo tempo, o caminho que deveremos seguir em nosso próximo capítulo, no qual pretendemos estabelecer uma relação entre vida e ação, por meio do exame da noção de *ação vital*. Já aqui, Bergson adianta alguns passos

quando define a “lei fundamental da vida” como uma *lei de ação*. Com efeito, admitir que o passado sobrevive integralmente seria ir contra essa lei, para a qual está orientada toda a nossa vida psicológica: “Nos interessa olhar o que se desenrola, e não o que está inteiramente desenrolado” (*ibid.*).

Notamos que a estratégia do filósofo consiste sobretudo em distinguir, seja lá qual for o objeto de estudo, pelo menos duas instâncias. Não podemos afirmar que sejam *partes* ou *elementos* porque essa divisão não é real, senão metodológica. Ela se faz em vista das funções que supostamente esses “componentes” desempenham no todo. Trata-se da memória? Teremos que admitir que há, nessa atividade, “duas memórias” operando ações diferentes. De um lado, a *memória-hábito*, fixada no organismo como um conjunto de mecanismos que assegura nossa adaptação à situação presente, prolongando as ações sofridas em reações efetuadas ou nascentes. Por outro lado, temos a memória “verdadeira” que é coextensiva à consciência. É ela que retém e “alinha uns após os outros” todos os nossos estados, marcando o lugar e a data de cada fato. Lembremos que Bergson está expressando-se aqui metaforicamente, pois, se tomarmos a frase ao pé da letra, essa descrição da memória seria contraditória com a sua concepção de tempo: nossos estados duram e não podem, portanto, alinhar-se por justaposição.

Compreendemos que a ação da memória supõe uma separação operacional, mas se há algum ganho na teoria de Bergson, não é precisamente por ele ter cindido uma função corporal em dois domínios diferentes da ação, senão por ter concebido um vínculo entre essas duas memórias. Assim, reconhece o filósofo, “dois termos que havíamos separado de início irão fundir-se intimamente” (MM, p.177). O que garante essa fusão é o corpo, que também foi colocado de início como o espaço no qual ocorrem todos esses processos (afecção e memória). É verdade que ao aprofundar a análise perdemos de vista esse fato e, por momentos, parece que vemos fantasmas (lembranças com intenções, objetos virtuais, órgãos mentais, sentidos simétricos e assim por diante). Sem embargo, tudo isso é uma maneira de descrever ações corporais, movimentos no *campo de imagens* do qual o corpo próprio é o centro: “Meu corpo é o *lugar de passagem* dos movimentos recebidos e devolvidos, o traço de união entre as coisas que agem sobre mim e as coisas sobre as quais eu ajo, a sede, enfim, dos fenômenos sensório-motores” (*ibid.*).¹⁸⁸

¹⁸⁸ Merleau-Ponty (FP, p.192-203) interpreta a tese do corpo como lugar de passagem através do conceito de *motricidade* enquanto “intencionalidade original”. Com efeito, a reformulação merleau-pontyana do *cogito* passa pela descoberta de que a consciência originária não é um *eu penso*,

Chegamos por fim ao ponto mais esclarecedor de todo esse assunto, quando Bergson ilustra o funcionamento do corpo com a figura de um “cone invertido” cujo vértice se apóia em um plano. A base do cone permanece imóvel, já que está “assentada no passado” e é constituída pela “totalidade das lembranças” que acumulamos na memória. O vértice do cone é o presente vivido que avança sem cessar. O “meu presente toca o plano móvel de minha representação atual do universo” (MM, p.178). No ponto do vértice se concentra a *imagem do corpo*, ela mesma uma parte do plano, que recebe e devolve as ações emanadas de todas as outras imagens que o compõem (campo de imagens). A *memória do corpo*, por sua vez, se reporta aos sistemas sensório-motores, ao hábito que faz dela uma memória quase instantânea. Por último, Bergson destaca a verdadeira “*memória do passado*” que serve de base à primeira. À luz da figura do cone podemos compreender melhor o processo de atualização das lembranças, mas não devemos esquecer que se trata de um cone invertido:

Os aparelhos sensório-motores fornecem às lembranças impotentes, ou seja, inconscientes, o meio de se incorporarem, de se materializarem, enfim, de se tornarem presentes. Para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a ação. Em outras palavras, é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida (MM, p.179).

As lembranças, entretanto, não estão tão separadas da ação como parece. A expressão “descer das alturas” pode ressoar um tanto quanto platônica, se assimilarmos o mundo da ação ao “mundo sensível” e o mundo da lembrança pura ao “mundo das idéias”. Mas não é disso que se trata porque as duas memórias complementares favorecem a adaptação do homem à vida, ao integrar-se pela ação do corpo num mundo único. Nesse sentido, Bergson define o *homem de ação* como um espírito “bem equilibrado” que sabe convocar em auxílio de uma situação dada todas as lembranças a ela relacionadas e cria, ao mesmo tempo, uma barreira para

mas um *eu posso*: “a motricidade não é como uma serva da consciência”. A experiência motora leva o filósofo a compreender que o *esquema corporal* é um “sistema de equivalências” capaz de “dar um sentido”, isto é, a apreensão primária de uma significação motora. Ao adquirirmos um hábito (por exemplo, quando aprendemos uma dança) não lidamos com um “conhecimento”, nem com um “automatismo”, senão com uma “certa modulação da motricidade” que exige uma nova noção de “compreensão” e de “corpo”. Nesse ponto, o autor introduz o exemplo dos instrumentistas para mostrar que o hábito não reside no “corpo objetivo” do organicista, e sim, no corpo como “mediador de um mundo”, na medida em que a compreensão corporal adquirida faz do seu próprio corpo e do instrumento um “lugar de passagem” entre a música escrita na partitura e a música que ressoa em torno do órgão. Desse modo, o corpo é concebido como um “espaço expressivo”, cujas principais regiões são consagradas à ação.

as lembranças inúteis não ultrapassarem o limiar da consciência. Cabe notar que esse equilíbrio é o que chamamos comumente de “bom senso” ou “senso prático” e que, sendo uma exigência da ação, nos levou a interpretar as descrições bergsonianas das funções psicológicas (percepção e memória) em vista da *ação prática*.¹⁸⁹

O homem de ação, portanto, deve equilibrar-se entre dois extremos, pois ceder ao aspecto mais *impulsivo* do seu caráter o levaria a viver no puro presente e a reagir imediatamente à excitação, quase como um animal. No outro extremo, estaria o homem *sonhador* que vive no passado por mero prazer. Ao deixar-se levar por essa tendência, não consegue utilizar as lembranças em proveito da situação atual. Talvez o artista possa se dar ao luxo de viver “no mundo da lua”, uma vez que se desvincula da ação prática mais urgente para ter acesso a sua interioridade e obter assim a inspiração necessária para criar a obra de arte. Bergson nos sugere isso em várias oportunidades, de sorte que a *intuição filosófica* aparece como uma *ação desinteressada* semelhante à criação artística. Deter-nos nesse ponto, porém, nos afastaria do caminho que viemos trilhando até agora.

Nada mais instrutivo, então, para compreender a relação entre memória e ação que observar o comportamento das crianças, visto que estas ainda não solidarizaram sua memória com a sua conduta.¹⁹⁰ As crianças seguem habitualmente a impressão do momento, suas ações não se submetem aos imperativos da lembrança, nem suas lembranças se limitam às necessidades da ação. Por isso, elas têm mais facilidade de retenção (*memória espontânea*), mas lembram com menos discernimento (*memória consciente*). A que se deve, então, a diminuição aparente da memória espontânea quando nos tornamos adultos? O desenvolvimento da inteligência, segundo Bergson, promove uma organização crescente das lembranças com os atos que se caracteriza como *memória consciente*. Esta memória perde em

¹⁸⁹ Todavia, quando desvinculamos o homem da *ação prática*, concebemos outro sentido para os “homens de ação”. Com efeito, Bergson designará com essa mesma expressão os “místicos” d’*As duas fontes*. Essa observação nos encaminhará para uma possível conclusão, mas, para tanto, ainda devemos percorrer um longo caminho.

¹⁹⁰ Ação e memória são, na interpretação de Worms, os *dois sentidos da vida* que, aliás, dão nome ao seu livro (WORMS, 2004, p.135). Nas crianças, esses dois sentidos podem ser avaliados em estado mais puro, já que com o tempo a nossa memória se põe a serviço da ação. Nesse sentido, agir é fazer com que a nossa memória se contraia ou, antes, se afie cada vez mais, evitando que nos percamos em devaneios. As crianças podem contemplar o mundo dos sonhos (e do espírito) porque nelas ainda não se produziu o *mélange* característico da vida encarnada: “Sem esse *mélange* e essa vontade do *mélange*, o espírito e o corpo se abandonam, um ao sonho, outro ao automatismo, não haveria mais que representações ineficazes e ações inadaptadas” (DELHOMME, 1954, p.39).

extensão, mas ganha em “força de penetração”, isto é, em discernimento. A *memória dos sonhos* é um bom exemplo de memória espontânea porque denota pouco desenvolvimento intelectual e maior capacidade de retenção de dados, tal como nota Bergson no gesto do selvagem que repete textualmente um sermão.¹⁹¹

Uma das principais questões da qual nos ocupamos nas últimas páginas foi formulada assim: como é possível que o passado se conserve a si mesmo automaticamente? Percebemos agora que essa pergunta deve ser reformulada, porque não se trata de saber como é que o passado desaparece, visto que ele pode reaparecer. Trata-se de compreender, antes, o “ocultamento” do passado que não é mais que o nosso “esquecimento”:

Nosso passado permanece quase inteiramente oculto para nós porque é inibido pelas *necessidades da ação presente*, ele irá recuperar a força de transpor o limiar da consciência sempre que nos desinteressarmos da ação eficaz para nos recolocarmos, de algum modo, na vida do sonho. O sono, natural ou artificial, provoca justamente um *desinteresse* desse tipo (MM, p.180).

O *argumento da ação* que acabamos de aplicar à duração temporal para compreender o ocultamento do passado, é retomado por Bergson para mostrar que é possível conceber também a existência de outros mundos simultâneos ao nosso, mas que nós não percebemos porque a nossa ação está voltada precisamente para aquele mundo em que vivemos. E a ação se exerce em um certo *ritmo da duração*, de acordo com a *tensão* que ela mesma estabelece:

O mundo em que vivemos, com as ações e reações de suas partes umas sobre as outras, é aquilo que ele é em virtude de uma certa escolha na escala de grandezas, escolha que, por sua vez, é determinada por nossa potência de agir. Nada impediria outros mundos, correspondendo a uma outra escolha, de existirem com ele, no mesmo lugar e ao mesmo tempo: assim é que vinte estações emissoras diferentes transmitem simultaneamente vinte concertos diferentes, que coexistem sem que nenhum deles misture seus sons à música do outro, cada um sendo ouvido por inteiro e sendo o único a ser ouvido no aparelho que escolheu, para recepção, o comprimento de onda da estação emissora (PM, p.66).

O sono é, portanto, um “relaxamento funcional da tensão do sistema nervoso” (MM, p.181) que nos põe em contato com uma realidade em que se misturam diversas “frequências”, uma vez que nos libertamos da *ação prática*. Indo mais longe, Bergson cita o exemplo dos afogados e dos enforcados que “voltam à vida” dizendo que viram, como num filme, “todos os acontecimentos esquecidos de sua história” (*ibid.*). Isso prova, segundo ele, que o nosso passado vive em uma dimensão que

¹⁹¹ cf. MM, p.180.

coexiste com o presente e que pode ser revivida: esse é o papel da lembrança. A escolha das lembranças, entretanto, está a maior parte do tempo condicionada pela ação. Essa ação, como acabamos de ver, se move entre dois extremos que nunca se dão de maneira isolada na vida normal, salvo em “casos excepcionais”. Assim, um ser humano que *sonhasse* sua existência em vez de vivê-la estaria preso ao particular, ao individual, e só veria a diferença entre as imagens que data no tempo e fixa no espaço: “Incapaz de pensar o universal, uma vez que a *idéia geral* supõe a representação pelo menos virtual de uma quantidade de imagens rememoradas, é todavia no universal que ele evoluiria” (MM, p.182). Em contrapartida, um ser humano que negasse a memória e encenasse sem cessar sua vida seria um “autômato consciente” (como uma pessoa que, por não lembrar o passado imediato, repetisse constantemente suas ações acreditando que são novas). Conduzida pelo hábito, essa pessoa enxergaria somente a semelhança prática entre as situações: “O hábito estando para a ação assim como a generalidade para o pensamento” (*ibid.*). Esses dois estados extremos nunca se manifestam plenamente na vida normal, mas penetram-se intimamente, por isso, a *idéia geral* aparece na confluência dessas duas correntes.

As idéias gerais

Segundo Bergson, adquirimos o hábito de *acentuar as diferenças* e de *apagar as semelhanças* entre a série dos objetos simultaneamente escalonados no espaço e a dos estados sucessivamente desenvolvidos no tempo. Isso acontece porque a memória contemplativa apreende somente o singular, portanto, é capaz de reter a “lembrança das diferenças”. A memória motora, por sua vez, imprime a marca da generalidade à sua ação e, assim, reconhece a “percepção das semelhanças” que é o fundamento das idéias gerais:

A semelhança entre coisas ou estados, que declaramos perceber, é antes de tudo a propriedade, comum a esses estados ou a essas coisas, de obter de nosso corpo a mesma reação, de fazê-lo esboçar a mesma atitude e começar os mesmos movimentos (PM, p.59).

Precisamos nos deter, por conseguinte, na análise dessas duas noções obscuras (semelhança e generalidade) em torno das quais gravitam, segundo Bergson, o *nominalismo* e o *conceitualismo*, uma vez que: “para generalizar é preciso primeiro abstrair, mas para abstrair utilmente é preciso já saber generalizar” (MM, p.183). A unidade da *idéia* estaria dada pela identidade do símbolo (o nome) que

designa objetos distintos, mas as semelhanças permitem distinguir os objetos aos quais uma determinada palavra não se aplica. A generalização requer a consideração abstrata das *qualidades comuns*. Assim, cada objeto contém, em potência, uma multiplicidade de gêneros como uma série de qualidades que manteria prisioneiras. As qualidades (por exemplo, a *brancura* de uma flor ou da neve) não renunciam à sua individualidade a menos que as consideremos apenas por semelhança e lhes demos um *nome em comum*.¹⁹² O nominalismo compõe o gênero através de uma *enumeração*, ao passo que o conceitualismo obtém o gênero através de uma *análise*. Entretanto, as duas teorias “supõem que partimos da percepção de objetos individuais [indivíduos], considerados como realidades dadas” (MM, p.185). A distinção nítida de objetos individuais é um “luxo da percepção”, sublinha Bergson, porque supõe uma “faculdade de observar as diferenças [...], uma memória das imagens, que é certamente o privilégio do homem e dos animais superiores” (*ibid.*).

A hipótese de Bergson é a seguinte: “Não começamos nem pela percepção do indivíduo nem pela concepção do gênero, mas por um sentimento intermediário, por um sentimento confuso de qualidade marcante ou de semelhança” (*ibid.*). Este *sentimento* engendra por meio de *dissociação* tanto a generalidade concebida quanto a individualidade percebida, enquanto a análise reflexiva depura esse sentimento em idéia geral. Desse modo, a memória “discriminativa” solidifica o sentimento em percepção do individual. É assim que o autor concebe a origem utilitária da percepção. A necessidade nos faz ir direto à semelhança ou à qualidade. Nos animais, por exemplo, já se manifesta esse discernimento do útil.¹⁹³ Então, reconhece Bergson, estaríamos recuando o problema caso lançássemos no *inconsciente* (no espírito) a operação pela qual se exprimem as semelhanças e se constituem os gêneros. Isso o afasta de um certo *psicologismo*, ao preço de atribuir uma “força” à ação da semelhança:

Não é, em nossa opinião, um esforço de natureza psicológica que manifesta aqui a semelhança: esta semelhança *age* objetivamente como uma *força*, e provoca reações idênticas em virtude da *lei inteiramente física* que obriga os mesmo efeitos de conjunto a seguirem as mesmas causas profundas (MM, p.187 – grifo nosso).

Começamos a ver aqui que a ação deixa de ser uma prerrogativa exclusivamente humana e, muito menos, psicológica. Se a ação é uma força, ela

¹⁹² “A generalização não sendo realmente outra coisa, na origem, do que o hábito se elevando do campo da ação para o do pensamento” (PM, p.60).

¹⁹³ “É o capim *em geral* que atrai o herbívoro: a cor e o odor do capim, sentidos e experimentados como forças” (MM, p.186).

pode manifestar-se na natureza, tanto nos elementos químicos (a ação do ácido clorídrico, por exemplo), quanto na vida de um modo geral: “O ato da planta que extrai invariavelmente dos solos mais diversos os mesmos elementos que irão lhe servir de alimento” (MM, p.187). Certamente, isso exige que demos “um passo a mais”, para compreender, junto a Bergson, que existe uma consciência, ainda que rudimentar, na ameba que assimila por semelhança as diversas substâncias orgânicas em uma gota d’água. Essa consciência está vinculada a uma ação prática:

Em suma, do mineral à planta, da planta aos mais simples organismos conscientes, do animal ao homem, acompanha-se o progresso da operação pela qual as coisas e os organismos apreendem em seu ambiente o que os atrai, o que os *interessa praticamente*, sem que haja necessidade de abstrair, simplesmente porque o restante do ambiente permanece sem ação sobre eles: essa *identidade de reação a ações* superficialmente diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em idéias gerais (MM, p.187).

A consciência humana, como vimos, se vale da estrutura do sistema nervoso, graças ao qual podemos captar nuances muito variadas em uma sensação instável. Entretanto, os mecanismos motores funcionam invariavelmente da mesma maneira. Percepções diferentes podem desencadear as mesmas reações motoras, isto é, os mesmos efeitos úteis e a mesma atitude corporal, uma vez que nos sugerem *algo de comum*: “Deste modo, a idéia geral terá sido sentida e experimentada antes de ser representada” (MM, p.188). Isso já nos dá uma pista do que significa “romper” o círculo que formam a individualização e a generalização. É preciso distinguir, naturalmente, dois “momentos” da semelhança: como ponto de partida, a semelhança sentida, vivida, automaticamente desempenhada; como ponto de chegada, a semelhança pensada. Ao longo desse *progresso* se constroem tanto a percepção dos indivíduos, quanto a concepção dos gêneros. Isso supõe um “duplo esforço”: de um lado, a *ação da memória*, que introduz distinções nas semelhanças espontaneamente abstraídas; de outro, o *ato do entendimento*, que retira do hábito das semelhanças a idéia clara da generalidade: “Essa *idéia de generalidade* não era, na origem, senão nossa consciência de uma identidade de atitude numa diversidade de situações; era o próprio hábito, remontando da esfera dos movimentos à do pensamento” (MM, p.188). A palavra articulada, com efeito, supõe um conjunto de mecanismos ou de aparelhos motores artificiais, fruto dessas duas operações divergentes do espírito. Em virtude da intervenção da memória, construímos *imagens estáveis* que nos permitem discernir indivíduos, mas, para construir gêneros, precisamos formar *representações instáveis*.

Essas notas sobre a noção de generalidade indicam que a essência da idéia geral é mover-se entre a esfera da ação e a esfera da memória pura. Assim, Bergson pode formular uma versão mais sofisticada do esquema do cone que incorpora esse novo “fenômeno essencial da vida mental” (MM, p.189). No vértice, a idéia geral toma a forma de uma atitude corporal ou de uma palavra pronunciada; na base, ela aparece através de “milhares de imagens individuais” que fragmentam sua unidade frágil. Dessas considerações, podemos deduzir que consciência é um movimento constante em direção à *ação prática* (materialização, linguagem) e que, no entanto, pode recuar quando essa ação não requer sua atenção, extraviando-se no inconsciente (sonho, lembrança pura). Isso se configura, desde logo, como uma contribuição significativa de Bergson no âmbito da psicologia:

Uma psicologia que se atém ao *acabado*, que conhece apenas *coisas* e ignora *progressos*, só perceberá desse movimento as extremidades entre as quais ele oscila; tal psicologia fará coincidir a idéia geral ora com a ação que a desempenha ou a palavra que a exprime, ora com as imagens múltiplas, em número indefinido, que são seu equivalente na memória [...]. Na verdade, o eu normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas; ele se move entre elas, adota sucessivamente as posições representadas pelas seções intermediárias, ou, em outras palavras, dá a suas representações o suficiente de imagem [percepção] e o suficiente de idéia [lembrança] para que elas possam contribuir utilmente para a ação presente (MM, p.190-191).

Bergson inaugura o diálogo com a psicologia ao conceber a *causalidade psicológica* que explica a ação livre fora do marco conceitual determinista. O filósofo reencontra agora as outras duas leis da associação de idéias (semelhança e contigüidade) e completa assim a crítica ao *associacionismo* iniciada no *Ensaio*. Ao instituir *idéias* e *imagens* em “entidades independentes”, o associacionismo adota a postura intelectualista que consiste em atribuir às idéias um papel inteiramente especulativo: “Seu erro foi [...] acreditar que elas existem para si e não para nós, desconhecer sua relação com a *atividade do querer*” (MM, p.192 – grifo nosso). Veremos em seguida que é precisamente o papel da vontade o que está em jogo nessa crítica.

Semelhança e contigüidade

O associacionismo, insiste Bergson, trata as lembranças-imagem como se fossem “coisas acabadas”, objetos entre os quais se operam “atrações misteriosas”, mas essa imagem independente é um produto artificial. Como acabamos de mostrar, o que percebemos primeiro são as semelhanças e só depois discernimos indivíduos

que se assemelham entre si. O mesmo se pode dizer em relação à contigüidade: ao deparar-nos com um “agregado de partes contíguas” é o todo que sentimos em primeiro lugar, para depois pensar nas partes (MM, p.193). No plano mais próximo da ação, a contigüidade tende a participar da semelhança distinguindo-se da simples relação de sucessão cronológica, ao passo que, no plano mais afastado da ação (real ou possível), a associação por contigüidade tende a reproduzir as imagens consecutivas de nossa vida passada

Bergson contrapõe ao associacionismo uma *lei da dissociação*, tendo em vista que parcelamos a continuidade do real para maior comodidade da vida e da ação prática: “É por uma *dissociação* que começamos, e a tendência de toda lembrança a se agregar a outras se explica por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção” (MM, p.193). Há, portanto, duas maneiras de conceber o “mecanismo de associação”: o *associacionismo*, é claro, no qual se parte da percepção como um “átomo psicológico” que exerce uma atração (ou “adjunção mecânica”) dos elementos ao seu redor; e a *teoria do reconhecimento* na qual a percepção evoca lembranças por uma espécie de “dilatação de nossa consciência inteira. [...] Tal como uma nebulosa, vista de telescópios cada vez mais potentes, converte-se em um número crescente de estrelas” (MM, p.194).

Essa teoria reafirma a solidariedade dos fatos psicológicos defendida no *Ensaio* e destaca a anterioridade de um “todo indiviso que somente a reflexão separa em fragmentos distintos” (MM, p.195). Se no *Ensaio*, Bergson explicava a coesão dos estados internos como multiplicidade de interpenetração, em *Matéria e memória*, o autor deverá dar conta do um “duplo movimento de contração e expansão pelo qual a consciência estreita ou alarga o desenvolvimento de seu conteúdo” em vista da ação prática e de acordo com as necessidades fundamentais da vida (*ibid.*).

Levando em conta somente as “funções sensório-motoras” da nossa vida psicológica, ou seja, se nos colocarmos no vértice do cone onde “toda percepção prolonga-se espontaneamente em reações apropriadas”, poderemos compreender os mecanismos de associação por *repetição* como uma associação por *semelhança*: “A percepção presente age em virtude da sua similitude com as percepções passadas” ou por *contigüidade*: “Os movimentos consecutivos a essas percepções antigas se reproduzem” (*ibid.*). Notemos agora que as *leis de associação* não são mais pensadas, mas “desempenhadas e vividas” no próprio corpo e representam dois aspectos complementares de uma única tendência fundamental: “A tendência de todo

organismo a extrair de uma situação dada o que ela tem de *útil*, e a armazenar a reação eventual, sob a forma de hábito motor, para fazê-la servir a situações do mesmo tipo” (MM, p.196).

Neste ponto, a análise revela o “salto” metodológico de Bergson que consiste em passar de uma extremidade da nossa vida mental à outra. Com efeito, distinguimos dois limites extremos (pólos ou tendências) dos quais a nossa consciência enquanto movimento pode se aproximar. A existência psicológica “praticada” se concentra no *vértice* do cone, inserida no presente (*plano da ação*). O nosso estado sensório-motor corresponde ali à extremidade atual e ativa da memória. A existência psicológica “sonhada” é a *base* da memória que procura exercer uma “pressão para diante a fim de inserir na ação presente a maior parte possível de si mesma”. (MM, p.197). Desse duplo esforço da memória se desprendem indefinidos *estados* possíveis da memória que correspondem aos cortes do cone, cada um dos quais, enquanto representações completas de nosso passado, “só traz à luz da consciência [...] aquilo que se assemelha à percepção presente do ponto de vista da ação a cumprir” (*ibid.*).

A memória integral responde ao apelo de um estado presente através de dois movimentos simultâneos: *translação*, quando a memória se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos, sem se dividir, em vista da ação; e *rotação* sobre si mesma, quando esta se orienta para a situação do momento a fim de apresentar-lhe a face mais útil. Bergson define os “graus de contração” da memória a partir das formas variadas de associação por semelhança porque as lembranças “adquirem uma forma mais banal quando a memória se contrai, mais pessoal quando se dilata” (MM, p.198).

Os termos mais “técnicos” do texto talvez possam “entortar” os olhos de algum leitor menos habituado com esse “miolo” de *Matéria e Memória*, mas se fizermos um esforço, veremos como tudo se simplifica. *Dilatação* é o movimento no sentido da base do cone (lembrança pura, sonho); *contração* é o movimento no sentido do vértice (momento presente, ação). Quando Bergson diz “banal” está se reportando às ações cotidianas que se aplicam a qualquer pessoa e são mais visíveis superficialmente. Em contrapartida, o termo “pessoal” remete a um sentimento profundo do indivíduo. Para esclarecer esse ponto, pensemos nas lembranças que podem aflorar na mente de quem ouve uma palavra em língua estrangeira. Alguém pode simplesmente reconhecer qual é língua em questão (a língua francesa, por

exemplo); outra coisa é lembrar-se do tom de voz ou da maneira peculiar de pronunciar essa palavra. Essas duas *disposições* mentais supõem dois “graus” distintos de tensão da memória: no primeiro caso, a memória está mais voltada para a resposta imediata (a ação concreta em geral); no segundo caso, a tensão deve aproximar a memória da imagem pura, de uma lembrança particular.

Voltamos à proposta inicial do prefácio do livro, na qual Bergson anunciava sua intenção de encontrar uma lei para vincular respectivamente esses sistemas aos diversos “tons” de nossa vida mental: “toda essa psicologia ainda está por fazer”, reconhece agora o autor (*ibid.*). Não obstante, existem certas leis que exprimem relações estáveis de natureza psicológica: “Tais sistemas não são formados de lembranças justapostas à maneira de átomos. Há sempre algumas lembranças dominantes, verdadeiros pontos brilhantes em torno dos quais os outros formam uma vaga nebulosidade” (MM, p.200). A dilatação da memória provoca uma multiplicação desses pontos brilhantes. O romancista, aos olhos de Bergson, é um “pintor da alma” que trabalha com os diferentes “níveis do espírito” dos seus personagens, mas não pode misturá-los de qualquer maneira, visto que “a memória tem seus graus sucessivos e distintos de tensão ou de vitalidade” (*ibid.*).

Vejamos, então, como se explica o processo de localização de uma lembrança no passado. A ação de lembrar “não consiste em penetrar na massa de nossas lembranças como num saco, para retirar daí [...] a lembrança a localizar” (MM, p.201). O trabalho de localização implica um esforço crescente de expansão. Desta vez, Bergson busca a confirmação da sua teoria na patologia da memória (naquilo que depois se consolidou como *psicanálise*). No “estado de hipnotismo”, diz ele, o paciente realiza um “esforço excepcional” capaz de recuperar as lembranças que desapareceram da sua consciência em virtude de um esquecimento consecutivo a um choque emocional. Cada acontecimento é como um “ponto luminoso” com uma nebulosa envolta; apagando-se o ponto, a nebulosa “desaparece” junto com ele. Como vimos, porém, não é o ponto que se apaga, senão a nossa capacidade de ajustar a contração de nossa memória ao plano correspondente de uma determinada lembrança.

O esforço da memória (entendido como ação) pode ser comparado à ação de sintonizar uma determinada frequência de rádio: o sinal está aí, sempre no ar, mas podemos encontrar interferências ou mesmo ultrapassar a distância espacial onde é possível sintonizá-lo (área de abrangência). No caso das lembranças, elas estarão

sempre no “campo virtual”, já que “todo acontecimento cuja lembrança se imprimiu na memória, por mais simples que seja, ocupou um certo tempo” (MM, p.201). Não obstante, essa “distância temporal” é uma condensação cada vez mais densa de “planos de consciência” que dificulta o trabalho da memória. Assim como o sintonizador do rádio deve percorrer todas as frequências intermediárias até encontrar a que procura, também a memória deverá adentrar-se na densidade temporal da nossa vida passada até coincidir com a lembrança “esquecida”. Nesse momento, a lembrança pura se tornará imagem-lembrança e poderemos dizer: “Lembrei do que queria!”. O comando da vontade, mais uma vez, se mostra indispensável, mas logo exploraremos esse ponto em detalhe.

A patologia confirma esta teoria na medida em que aporta o que Bergson chama “observação exterior”. Quando um doente não consegue colocar-se em determinado *tom* de vitalidade intelectual, acreditamos que as lembranças ligadas a esse *plano* foram abolidas. Todavia, é a disposição mental do sujeito que não afina, por assim dizer, com esse estrato de lembranças. Por isso, o doente é incapaz de torná-las presente. Como se pode apreciar, o recurso às patologias mentais auxilia o nosso filósofo a determinar a relação entre corpo e espírito durante todas as etapas da investigação. Vimos também que, para formarmos uma idéia geral, devemos submeter uma margem de fantasia (as lembranças) ao discernimento lógico. Mas a idéia deve poder “tocar” a realidade presente, mesmo que isso ocorra gradativamente, por diminuições ou contrações progressivas. Assim, uma idéia geral deve ser, ao mesmo tempo, desempenhada pelo corpo e representada pelo espírito. O papel do corpo, como sabemos, é precisamente fixar o espírito, proporcionando-lhe a base e o equilíbrio.¹⁹⁴ A metáfora da roupa pendurada no prego exprimia essa idéia desde o início do livro, mas agora podemos compreender com mais clareza os seus pormenores. Com efeito, as sensações e os movimentos do momento presente condicionam o que Bergson chama “atenção à vida”, uma espécie de *coesão* dessas sensações e movimentos no trabalho normal do espírito. A atividade concreta do espírito é, portanto, a ação que garante o equilíbrio da nossa vida psicológica. Por isso, a singela figura do cone deve ser corrigida através da metáfora da “pirâmide” que se equilibra sobre sua ponta. Quando o autor introduz o esquema do cone, podemos inclinar-nos a pensar que a base das lembranças (justamente por ser uma base) ocupa a parte de baixo e, conseqüentemente, o vértice estaria no topo. Essa

¹⁹⁴ “O papel do corpo era, assim como faz o maestro para uma partitura musical, o de interpretar a vida do espírito, de sublinhar suas articulações motoras” (PM, p.83).

representação, porém, é inadequada, já que exclui completamente as noções de *esforço* e de *equilíbrio* implicadas na pirâmide invertida.

Neurociência e patologia

As descobertas recentes apontam que na estrutura do sistema nervoso não há precisamente um centro, senão fios condutores dispostos por toda parte que se aproximam entre si pelos extremos quando a corrente passa. Isso garante a adaptação do corpo à situação presente e assegura o seu equilíbrio sensório-motor. Compreende-se, assim, que o corpo seja o “lugar de encontro entre as excitações recebidas e os movimentos efetuados” (MM, p.204). O relaxamento dessa tensão, tal como ocorre durante o sono profundo, provoca um rompimento do equilíbrio: “como se a atenção se separasse da vida”. Nesse momento, se produz uma interrupção funcional no sistema nervoso da relação entre a excitação e a reação motora.

A intoxicação do sistema nervoso “pelos produtos não eliminados de sua atividade normal” durante a vigília, a acumulação de certos “venenos” devido à fadiga, o uso de tóxicos como o *hachisch* e a própria loucura, também são exemplos desse desequilíbrio funcional – chegando, no limite, a um sentimento de “não-realidade” (MM, p.205). A percepção da realidade, por contraste, se mostra como uma adequação consciente entre ação e reação:

O sentimento concreto que temos da realidade presente consistiria, com efeito, na consciência que tomamos dos movimentos efetivos pelos quais nosso organismo responde naturalmente às excitações; – de sorte que quando as relações se enfraquecem ou se deterioram entre sensações e movimentos o sentido do real debilita-se ou desaparece (MM, p.205).

Além das diversas formas de alienação mental (sonhos, esgotamento cerebral, doenças infecciosas, uso de drogas), a “psicologia recente” (da época de Bergson) começava a catalogar algumas “cisões da personalidade” que hoje são diagnosticadas pela psicologia avançada e pela psiquiatria como “doenças mentais”: a depressão, o transtorno bipolar e a esquizofrenia são talvez as que apresentam sintomas mais evidentes; às quais poderíamos somar duas doenças degenerativas do sistema nervoso: Alzheimer e Parkinson.

As lesões que afetam a vitalidade geral das funções sensório-motoras debilitam o sentido do real, mas não confirmam nenhuma das seguintes hipóteses:

1. O corpo conserva lembranças na forma de dispositivos cerebrais;
2. A diminuição ou perda da memória equivale à destruição desses mecanismos;
3. As alucinações representam um exagero da atividade da memória.

Exceto no caso das afasias ou dos distúrbios do reconhecimento auditivo e visual, a doença parece ter uma localização cerebral constante, porém não se verifica uma supressão mecânica e definitiva das lembranças, senão um

enfraquecimento gradual e funcional do conjunto da memória interessada. [...] O que realmente é atingido são as regiões sensoriais e motoras correspondentes a esse tipo de percepção [audição ou visão], e sobretudo os anexos que permitem acioná-las interiormente (MM, p.207).

Uma lesão cerebral ocasiona um enfraquecimento desse tipo quando “a lembrança, não achando mais a que se prender, acaba por tornar-se praticamente impotente: ora, em psicologia impotência significa inconsciência” (*ibid.*)

Recapitulemos os pontos principais da *teoria da memória*. Em primeiro lugar, o cérebro, como um intermediário, concentra um conjunto de sensações e movimentos na ponta movente da vida mental, sempre inserida no tecido dos acontecimentos. Mais do que evocar lembranças úteis, o cérebro contribui para afastar provisoriamente as outras, donde se deduz que o corpo tem por única função vincular a memória ao presente e orientá-la para o real. Assim, Bergson concebe a independência da memória em relação à matéria e nega decididamente que a primeira possa alojar-se na segunda.

Para além das implicações filosóficas que essa tese possa ter (sobretudo, em relação à superação do que Bergson chama “dualismo vulgar”), as conclusões acima sintetizadas, estabelecem uma hipótese acerca do funcionamento do cérebro que imediatamente levantam algumas suspeitas por parte da fisiologia moderna, uma vez que a convicção bergsoniana de que o espírito (memória pura) poderia ser dissociado do funcionamento do cérebro humano não é compartilhada pela maioria dos seus representantes, notadamente, Alain Berthoz.¹⁹⁵ O que chama a atenção do fisiologista (e que é particularmente relevante para nós) é que hoje proliferam os livros escritos conjuntamente por filósofos e neurocientistas, nos quais se concede à ação em geral um papel central nas teorias filosóficas sobre o espírito. Evidentemente, a tese de Bergson que enfatizamos neste trabalho já coloca o nosso autor como precursor dessa tendência, visto que, para ele a percepção é uma antecipação da ação.

Essa tese, como vimos ao analisar o primeiro capítulo de *Matéria e memória*, supõe que toda percepção se prolonga em movimento e que esta exprime o poder de

¹⁹⁵ BERTHOZ, A. “Les théories de Bergson sur la perception, la mémoire et le rire, au regard des données des neurosciences”. *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: PUF, 2008.

agir de um ser vivo, a indeterminação do movimento ou da ação que se seguira ao abalo recolhido pelos sentidos. Isso significa que o estado cerebral é uma ação começada e não mais a condição da percepção e que a percepção de um objeto distinto de nosso corpo é uma ação virtual.¹⁹⁶ Distinguíamos assim a ação real (afecção) da ação virtual (percepção). As neurociências modernas vão um pouco mais longe, na medida em que consideram a percepção como uma ação simulada e o cérebro como um simulador da ação, já que em suas experiências científicas comprovaram que existem áreas cerebrais que são ativadas do mesmo modo quando observamos passivamente uma ação ou quando a executamos. As experiências mostram que o cérebro não contém apenas um conjunto de mecanismos sensório-motores (como pensava Bergson), senão também outros mecanismos que lhe permitem funcionar de forma independente do mundo exterior, graças aos modelos internos da realidade do corpo (o esquema corporal) que podem simular a ação sem executá-la. O sonho já constitui uma prova de que não precisamos informações sensoriais para ter a impressão de viver e de agir.

Outra contribuição de Bergson reconhecida pela neurociência é a idéia da unidade da ação e do movimento: “As neurociências do movimento e a biomecânica mostram que quando fazemos um movimento tal como desenhar um trevo ou a figura de um “8”, existem simples leis que governam esse gesto e que lhe asseguram a unidade” (BERTHOZ, 2008, p.168). Todavia, o ponto mais interessante do artigo é o que concerne à inibição da ação. Com efeito, a ação não é produzida apenas pela excitação dos músculos, mas graças a intervenção de certas estruturas cujos neurônios são inibidores. Como já nos havia sugerido Bergson, os fenômenos de inibição preparam os movimentos efetivos de atenção voluntária.¹⁹⁷ Nesse ponto, o nosso autor antecipa as descobertas modernas, visto que agir é, em todo caso, escolher, selecionar, inibir, toda uma série de movimentos entre os que podemos fazer. Agir é desinibir e o movimento é produzido por desinibição. Isso é importante porque, de modo geral, sempre se atribui à ação um papel ativo. Vimos que o ato livre dependia de uma *atividade do espírito*, de um ato realizado com a alma inteira. Além disso, a ação se concebe normalmente a partir da produção de movimento. Agir é mover o nosso corpo em vista da utilidade (ação prática). Mas aqui vemos que há uma passividade da ação que não deve ser menosprezada, inclusive para pensar a questão da liberdade, visto que, ser livre não é ceder a todos os movimentos que

¹⁹⁶ cf. MM, p.101, 66, 202, 57.

¹⁹⁷ cf. MM, p.110.

solicitam nossa atenção, nem produzir uma quantidade maior de movimentos. Muitas vezes, a liberdade está nessa espécie de negação do movimento. Ao inibir certos movimentos, liberamos outros, mas somos livres nesses dois sentidos: no sentido da atividade (iniciação do movimento) e no sentido da passividade (detenção do movimento).

Vimos também que Bergson atribui à matéria um ritmo de duração próprio, isto é, uma continuidade aparente de movimentos que é feita de descontinuidades infinitamente pequenas e imperceptíveis. Essas vibrações internas da matéria são completamente inúteis para o que hoje se denomina “o corpo em ato”. De nada nos serve perceber trilhões de vibrações na duração concreta da matéria, já que, para agir, nos é muito mais útil perceber a luz em uma fração de segundo. Ao insistir no caráter contínuo do vivido, Bergson abre as portas para outra descoberta atual: “O cérebro é essencialmente composto de osciladores” (BERTHOZ, 2008, p.170). São eles que nos permitem deslocar o olhar de um ponto a outro do espaço e compreender alguns fatos alegados por Bergson. Durante a leitura, por exemplo, lemos as frases de forma global, como um todo, e não letra por letra.

Além disso, vimos que a crítica de Bergson a Zenão se fundamenta no que hoje se denomina cinesiologia (ciência do movimento – *kinesthèse*) e que tem um papel central na explicação da constituição das relações espaciais e do espaço, na medida em que reconhece a importância da ação e da experiência sensível na representação do movimento. O que Bergson enfatiza nessa crítica é que para conceber o movimento devemos considerar as sensações musculares, isto é, a ação do movimento antes que o espaço subjacente. Dito de outro modo, para perceber uma linha como uma linha, é preciso que nos situemos fora dela. Também vimos (e voltaremos a esse ponto no próximo capítulo) que a emoção, para Bergson, é um dos aspectos mais importantes da subjetividade humana, na medida em que transforma o mundo para torná-lo possível. Se a percepção é aquilo que nos mantém atentos ao presente e a memória é aquilo se volta para o passado, a emoção é a consciência que se debruça sobre o futuro.

Apesar do reconhecimento das neurociências às intuições bergsonianas, há uma diferença de princípio no que diz respeito à relação entre o corpo e o espírito, pois, para as neurociências, o espírito se encontra no próprio funcionamento do cérebro, contrariamente ao que Bergson sustentava. Todas as faculdades do espírito, incluindo também a memória, já estariam contidas nos processos cerebrais. O que

faltaria explicar, contudo, é “como o espírito vem aos homens?” (BERTHOZ, 2008, p.178). Essa última questão denota que as neurociências estudam o cérebro como um objeto pronto e acabado. Trata-se de um estudo estático que ocorre em um presente eterno, desconsiderando a formação celular do cérebro, a transformação, a conservação e a acumulação que constituem movimentos do espírito, uma vez que este, sendo imanente ao mundo material, precisa da matéria para agir. Nesse sentido, a materialidade do presente reduz a nossa consciência. Portanto, é inútil perguntar como é que o espírito vem aos homens, visto que ele já estava desde antes. Com o tempo, se desenvolve um cérebro no corpo e, a partir do seu funcionamento, se opera um recorte na realidade material, um esquecimento dos aspectos inúteis tais como essa progressão que dá origem a formas e processos que é a vida do próprio espírito. Quer se trate da liberdade, da lembrança ou da vida, essa prerrogativa do “espiritual” sobre a matéria não supõe um abandono da *praxis* em proveito da especulação pura, visto que a filosofia de Bergson está sempre em contato com as experiências científicas (seja no âmbito da psicologia, das neurociências ou, como veremos mais adiante, da biologia evolucionista), o que nos leva a reivindicar, junto a Philonenko, o seu estatuto de “ciência rigorosa”.¹⁹⁸

¹⁹⁸ PHILONENKO, 1994, p.393.

CAPÍTULO IV

Subjetividade e ação

Planos de consciência

Nossa leitura de *Matéria e memória* ratifica o contraste (assinalado por Bergson desde o *Ensaio*) entre a *necessidade* que opera no âmbito da matéria e a liberdade (*ação livre*) que remete à atividade subjetiva da consciência. Nesse sentido, o autor descreve a primeira e mais evidente *operação do espírito*: “traçar divisões na continuidade da extensão, cedendo simplesmente às sugestões da necessidade e aos imperativos da vida prática” (MM, p.246). A noção de “atividade” desdobra-se assim em dois aspectos: a *ação livre*, quando acentua a indeterminação do querer (vontade do espírito); e a *ação prática*, quando envolve o corpo e as prerrogativas da utilidade. Ação livre, portanto, não significa indeterminação absoluta, na medida em que uma determinação temporal se manifesta constantemente através do nosso passado, sem restringir, contudo, a nossa *liberdade de ação*, atividade que se realiza e se acumula virtualmente no próprio passado:

O passado é essência, a essência de cada indivíduo enquanto interiorização de uma experiência vivida. Determinando nossas ações e manifestando-se em nosso caráter, ele é o que a todo o momento age em nós sem dele nos darmos conta: é a totalidade indivisível e indistinta que constitui nossa história.¹⁹⁹

A ação livre é parcialmente indeterminada e só pode pertencer a seres capazes de fixar o devir e de condensar sua matéria (aquela que também os constitui) para digeri-la em movimentos de reação.²⁰⁰ O corpo, entendido como sede da memória e da percepção, é o intermediário entre o espírito e o mundo; as nossas ações, como não são meras reações ao ambiente, dependem da união de duas memórias: a memória corporal e a memória pura. Lembremos que Bergson distingue dois limites extremos para ilustrar essa movimentação da memória: o *plano da ação* (passado contraído no presente) e o *plano do sonho* (desdobramento indivisível e indestrutível da totalidade do passado).²⁰¹ Se pensarmos no fator determinante da ação, esses dois limites teóricos, ditados pelo critério de inserção das lembranças, caracterizam, como advertimos anteriormente, o indivíduo impulsivo, de um lado, e o

¹⁹⁹ MARQUES, S. “Corpo, espírito e liberdade: alguns aspectos da ação livre em *Matière e mémoire*”. GONÇALVES [et. al.] (Orgs.). *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso, 2006, p.67.

²⁰⁰ cf. MM, p.247.

²⁰¹ cf. PM, p.23.

sonhador, de outro. Mas a atividade estaria na passagem contínua de uma vivência, na qual se insere a ação enquanto criação, isto é, algo que se acrescenta e unifica o presente com o passado. Desse modo, a ação opera uma síntese (*simpatia*) entre uma experiência passada (lembança) e as exigências da vida presente (percepção), entre aquilo que coincide com a nossa individualidade e o que dela difere.²⁰² Sem embargo, ao examinar a questão da intensidade, vimos que os *estados de consciência* não são coisas prontas que podemos justapor umas às outras. Esses fenômenos psíquicos formam uma multiplicidade de *planos de consciência* virtualmente existentes que o espírito reconhece ou, antes, cria novamente a partir de diferentes tensões. Quanto maior for a tensão da sua duração, maior será a intensidade de vida, maior a força de concentração de sua percepção, o que determina o grau de sua *liberdade*, ou seja, a independência de sua ação sobre o ritmo da matéria ambiental. A consciência atrelada à ação presente é essencialmente pragmática, todavia, pode ir ao encontro das lembranças nas profundezas do passado; lembranças que constituem a nossa vida psicológica e podem auxiliar-nos a gerar uma nova ação mais independente das exigências imediatas da vida prática – portanto, mais livre, na medida em que coincide com a personalidade inteira de um sujeito.

As conseqüências desta reflexão sobre a ação do sujeito (seja corpo, seja espírito) nos levam a pensar a questão da subjetividade a partir da inserção da liberdade no universo material, porque a concepção dos planos de consciência determinantes anula a possibilidade da liberdade completa. Entretanto, o afrouxamento da atenção à vida presente, voltada para a ação interna do corpo, nos aproxima do conceito de “vontade”, através do qual poderíamos iluminar um pouco mais a origem da ação livre. O esforço da memória ativa é, sem dúvida, um primeiro passo na caracterização da consciência e da ação individual, visto que a condição da eficácia da ação se mede pelo “movimento de retorno” que essa interiorização (memória) traz de volta à superfície (percepção), imprimindo-se a si mesma no mundo e na situação presente (vontade). Ao afrouxar a tensão que nos exige o momento presente, libertamos lembranças do passado que coexistem virtualmente com o presente e nos permitem diminuir a distância que se abre entre a *ação prática* e a *ação livre*: “para ser livre a ação deve poder sintetizar o conteúdo de uma experiência passada e as exigências das circunstâncias presentes” (MARQUES,

²⁰² cf. MARQUES, 2006, p.70.

2006, p.70). Como os planos de consciência comportam indeterminação, são decisivos para compreender a ação livre. Isso já nos encaminha para a dissolução do *cogito* cartesiano enquanto pensamento, na medida em que o próprio “eu” não pode mais ser um ponto fixo, e sim, algo que se move entre múltiplos planos, tal como nos sugere a ação da vontade.

Subjetividade temporal

Nesta seção, examinamos a relação entre *subjetividade* e *vontade* à luz dos resultados obtidos nos capítulos precedentes (sobre a duração, a ação livre e a ação prática). Pensar a subjetividade a partir da *duração* significa admitir que a transição ininterrupta que vai do passado para o futuro passando pelo presente é a *temporalidade* atuando no nível mais simples de nossa relação com o mundo. Destacamos a subjetividade a partir da duração porque já na percepção estamos evocando o passado para iluminar o presente e, assim, podemos compreender o “problema” da subjetividade a partir de uma ação na qual se observa uma *diferença de funções*: a diferença entre o presente que atua e o passado que já não atua. É precisamente esse caráter temporal da *ação* que leva os comentadores de Bergson a interpretarem de maneira original a *gênese da subjetividade*, o papel da *memória* na percepção e a conceberem novos sentidos para o conceito de “vontade”. Por conseguinte, a estrutura argumentativa que adotamos a partir de agora deverá mover-se em três níveis de análise que correspondem, respectivamente, a três aspectos da subjetividade humana (percepção, memória e vontade). Desse modo, pretendemos ressaltar a *temporalidade viva* como marca registrada do bergsonismo: “Afirmamos a continuidade do passado, do presente e do futuro” (MM, p.22). A concepção de uma *subjetividade temporal* supõe a experiência imediata da consciência nessas três dimensões de sua existência, daí a analogia entre duração e melodia. A *duração pura*, como vimos exaustivamente, é uma multiplicidade de interpenetração.²⁰³ Todavia, efetuamos separações nessa fusão originária, cisões teóricas, mas também operacionais, que garantem a nossa inserção no mundo. Por isso, a pergunta de Bergson no final do *Ensaio* já anuncia a estratégia argumentativa do primeiro capítulo de *Matéria e memória*.²⁰⁴

²⁰³ cf. DI, p.67, 149.

²⁰⁴ “Que existe, da duração, fora de nós? Apenas o presente ou, se antes preferirmos, a *simultaneidade*. Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas os seus momentos só se sucedem para *uma consciência que os recorda*” (DI, p.148 – grifo nosso).

A *teoria da percepção pura* procura abstrair as lembranças que se misturam à percepção presente a fim de obter uma visão mais nítida da relação concreta entre sujeito e objeto – a questão da subjetividade. Para Bergson, a metafísica tradicional transformou essa relação numa discussão conceitual, pois trata da *relação sujeito-objeto* em termos de uma oposição radical de construtos teóricos (conceitos); considera o sujeito de maneira isolada, sem levar em conta a *ação real* que estabelece o vínculo intrínseco entre o *agente* e o seu *meio*. Mas há outra maneira de se pensar esta relação, que seria reconhecer um “sujeito operante” no âmbito da percepção. Esse *sujeito* existe somente na medida em que age, em que opera seletivamente para organizar uma realidade, na qual se insere praticamente. Dessa operação concreta no mundo surgiria, por assim dizer, o *sujeito* enquanto consciência subjetiva, ao passo que a sua *representação* se constitui como um “esquema de ação”, mas não como uma duplicação da realidade na mente do sujeito – ou no seu cérebro, como querem as teorias psicofisiológicas.

A metafísica clássica também opera com o *pressuposto espacializante* (oposição interior-exterior), visto que encerra nossos estados de consciência na interioridade do *sujeito* na forma de sensações e erige uma matéria independente, detentora de toda a *objetividade*, como rainha do “espaço exterior”. Mas esse confinamento não esclarece em nada o fenômeno da percepção consciente porque “a interioridade e a exterioridade não são mais que relações entre imagens” (MM, p.21). Instaura-se, assim, o interminável debate entre realistas e idealistas, mas a polêmica poderia ser evitada se encontrássemos primeiro o “terreno comum onde se trava a luta” (*ibid.*). A região das imagens é concebida, então, como uma dimensão não-espacializada, pré-subjetiva e pré-objetiva, a partir da qual se elucidará o segredo da subjetividade: “É em função das imagens, e somente de imagens, que devemos colocar o problema” (*ibid.*). Além da analogia entre duração e melodia, encontramos na letra de Bergson uma passagem que estabelece alguns critérios para pensar os elementos subjetivos e objetivos de uma realidade na qual tudo se unifica: “O aspecto subjetivo da percepção consistindo na contração que a memória opera [e] a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais nossa percepção se decompõe interiormente” (MM, p.75).

O campo das imagens como intuição da presença

Retomemos a explicação da *gênese da subjetividade* com base na análise da percepção do ponto de vista do *presente puro*. Desde essa perspectiva, o campo de imagens se impõe como lugar neutro, pré-categorial (sujeito-objeto) e pré-espacializante (interior-exterior).²⁰⁵ O surgimento dessas distinções se dá somente a partir da concepção do *corpo próprio* como centro de ação, na medida em que a ação do corpo vivo permite estabelecer essas relações. No tocante à percepção, a atividade mental tem que ser compreendida como um misto de presente e de passado, ou seja, de percepção (presente) e de lembrança (passado). Por isso, em *Matéria e memória*, Bergson segue uma estratégia “depurativa” que nos conduz ao isolamento progressivo e metodológico da percepção, abstraindo dela todos aqueles elementos que podem ser reportados à memória (a maior parte, na verdade), com o intuito de obter uma imagem hipotética da *matéria* no presente instantâneo (*percepção pura*). Em um segundo tempo, o autor complementa essa doutrina, levando em consideração o estudo das *funções* e da natureza da memória (teoria da *lembrança pura*) para, finalmente, apresentar uma enigmática concepção de passado que pressupõe a *conservação automática do passado no presente*.²⁰⁶

É precisamente essa estratégia que pretendemos acompanhar agora, esboçando uma primeira “solução” para o problema da subjetividade. Nesta aproximação, assinalamos o *dualismo prático* de Bergson, aquele que considera a ação como ponto de apoio. Ao discernir as ações que o corpo próprio pode ou não realizar em meio ao seu entorno, estabelecemos uma dualidade pragmática. A subjetividade se constitui simultaneamente à representação porque as “coisas” existem no universo da percepção na medida em que solicitam nossa ação. É por esse mesmo caminho que se envereda Bento Prado Jr. quando afirma: “para Bergson, a noção de consciência não implica a disjunção entre atividade da consciência, que é pura transparência para si mesma, e a passividade absoluta do objeto da consciência, que é pura opacidade” (PRADO Jr., 1989, p.126).

A leitura bentopradiana de *Matéria e memória* incorpora alguns elementos da *fenomenologia* e aponta algumas influências que esta poderia ter recebido de

²⁰⁵ “É através de uma subjetividade que o Ser pode tornar-se presente. A Presença [...] supõe não apenas aquilo que se torna presente, mas indica também *alguém* a quem o que é presente se dá como tal. Mais ainda, a presença supõe, para além do ‘algo’ ou do ‘alguém’, um ‘lugar’ onde algo se torna presente para alguém. Isto é, a Presença só se dá no interior de um *campo transcendental* que a torna possível” (PRADO Jr., 1989, p.68).

²⁰⁶ cf. PM, p.177, 179.

Bergson, mas, ao mesmo tempo, ilumina nossa questão: “A idéia da constituição da subjetividade a partir de um campo transcendental *pré-subjetivo*; um universo de imagens *prévio e neutro* onde se torna possível o *encontro do Ser*” (*ibid.*, p.134). A questão é saber como pode o campo das imagens funcionar como *fundo transcendental* na constituição da *subjetividade*. Ainda no âmbito do projeto fenomenológico de *voltar às próprias coisas*, Prado Jr. sustenta que como “os fatos não se dão de maneira pura, mas já envoltos por um sistema interpretativo (idealista ou realista), é preciso olhar esses fatos como se fosse pela primeira vez e fazer com que a relação entre sujeito e objeto apareça de si mesma em sua pureza” (*ibid.*, p.136, 140). Outra contribuição desse grande pensador brasileiro é mostrar que a argumentação bergsoniana efetua o “movimento inverso” daquele percorrido pelo pensamento existencialista:

Não se trata de partir da experiência subjetiva do corpo para chegar, depois, ao corpo objetivo, ou ao corpo do *outro*. Trata-se de construir a subjetividade do corpo próprio, a partir do corpo objeto e, mais ainda, o corpo objeto a partir das imagens em geral. Nem sequer esta formulação é suficientemente correta. Somente o termo *imagem* é aqui adequado, pois aquilo que chamamos de objeto nada mais é aqui do que uma pura *aparência* (PRADO Jr., 1989, p.144).

O corpo próprio, concebido como uma *imagem* entre as demais, perde qualquer privilégio inicial de *subjetividade categorial*, isto é, de “sujeito” considerado *a priori* de maneira abstrata. Isso exige que se considere o corpo em sua gênese e em seu intercâmbio com o “exterior”, ou seja, a partir dos *movimentos de ação e reação* que se observam no conjunto das imagens enquanto totalidade (*campo transcendental*). Em compensação, a imagem do corpo próprio recebe a prerrogativa da *indeterminação*, pois, ao passar pelo nosso corpo, o movimento pode ser disperso em ações das mais diversas (reais, virtuais, possíveis, nascentes, começadas, indeterminadas).²⁰⁷ Desse modo, o problema da subjetividade sai do seu quadro conceitual (sujeito-objeto) para retornar à experiência imediata. Esse contato direto com a realidade dispensa mediações, mas pode ser articulado em função da determinação ou da indeterminação que se estabelece entre os sistemas de imagens. Prova disso é que o “princípio verdadeiro” adotado por Bergson não é de ordem *especulativo*, mas *prático* (MM, p.267). O princípio da indeterminação da ação, antes vivido *no* corpo próprio do que pensado de forma abstrata é uma simples constatação empírica. A nossa capacidade indeterminada de agir nos mostra que tudo aquilo que, tal como nosso corpo, faz parte de uma mesma realidade – o presente vivo do

²⁰⁷ cf. MM, p.272.

universo material –, torna-se “nosso” presente quando entra em contato com o nosso corpo através da *ação*. A representação, portanto, é uma diminuição da totalidade do real, um recorte instantâneo no fluxo da duração, enfim, uma perspectiva interna do campo transcendental. Prado Jr., com efeito, descobre em Bergson a necessidade do surgimento da percepção consciente e, assim, desenvolve a famosa tese sobre a gênese da subjetividade:

A subjetividade da percepção é determinada pelo caráter finito de seu acesso à Presença em geral. A Presença não se dá senão parcialmente à subjetividade: e é este dar-se apenas parcial que constitui, de um lado, a imagem percebida, e, de outro, a própria percepção. A subjetividade nasce, portanto, de uma limitação da Presença (PRADO Jr., 1989, p.158).

O campo virtual e a ontologia do passado

Aprofundamos a relação entre subjetividade e consciência por meio de uma apreciação das funções da memória nos processos subjetivos da percepção e do reconhecimento atento. Adotando o passado como ponto de vista, Deleuze ilumina algumas idéias que também encontramos na interpretação de Worms, a saber, que essa *diferenciação de funções* pode exprimir-se em termos de uma *dialética entre atividade e passividade*. É no presente que ocorrem as *ações reais*, portanto, há uma franja da duração que se caracteriza pela atividade. A passividade, por sua vez, é inativa, inconsciente, virtual. Se é que existe um “lugar” para uma ausência desse tipo (aquilo que existe, mas não age), esse lugar é o passado.

Retomemos o “princípio verdadeiro” que havíamos assinalado na perspectiva anterior, desta vez, aplicando a indeterminação da nossa ação à memória. O que obtemos? Mais indeterminação, já que somente as lembranças úteis para a complementação da percepção passarão à consciência; as demais permanecerão como que bloqueadas por não terem papel a desempenhar na articulação da ação. Ora, pergunta Bergson: “como se opera a seleção entre uma infinidade de lembranças que se assemelham, todas, por algum lado, à percepção presente, e por que uma só dentre elas – esta e não aquela – emerge à luz da consciência?” (MM, p.192). Para responder essa questão devemos adotar uma perspectiva diferente, embora o método bergsoniano continue o mesmo. Trata-se, agora, de depurar a memória em busca da *lembrança pura*, mas isso nos obriga a abandonar o presente para instalar-nos no próprio passado. Por que essa mudança de ponto de partida? Como explica Deleuze, há uma “diferença de natureza entre o passado e o presente”, dado que a lembrança pura existe de maneira “virtual, inativa, e inconsciente” e o

passado puro seria uma espécie de “passado em geral” (DELEUZE, 1999, p.42, 45). Essa diferença de natureza permite pensar a duração bergsoniana mais pela *coexistência* que pela sucessão:

A duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é coexistência virtual: coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e de distensão. [...] Trata-se de níveis distintos, cada um deles contendo todo nosso passado, mas em um estado mais ou menos contraído (DELEUZE, 1999, p.47).

Dada essa terminologia, formulamos novamente a pergunta: como se atualiza esse puro virtual? Deleuze começa por exaltar a *revolução bergsoniana*: “Não vamos do presente ao passado, da percepção à lembrança, mas do passado ao presente, da lembrança a percepção” (DELEUZE, 1999, p.49). A resposta se completa com a descrição dos movimentos simultâneos operados pela *memória integral*, conforme abordamos no capítulo anterior: *translação* (contração em vista da ação) e *rotação* sobre si mesma. Além desses dois aspectos *psíquicos* da atualização, Deleuze menciona mais dois que dizem respeito à utilização do passado em função do presente, isto é, à *atenção à vida*:

O movimento dinâmico, atitude do corpo necessária ao bom equilíbrio das duas determinações precedentes; finalmente, o movimento mecânico, o esquema motor, que representa o último estágio da atualização (DELEUZE, 1999, p. 55).

Na interseção desses dois níveis de análise (um que examina o *campo transcendental* das imagens a partir do presente puro e outro que se instala de saída no passado como *campo virtual* de lembrança pura), compreendemos que o método de Bergson consegue identificar dois elementos subjetivos na consciência: a afetividade e a memória, donde se destaca a superfície do corpo porque ela “nos é dada ao mesmo tempo na forma da sensação e na forma da imagem. Na interioridade da sensação afetiva consiste sua subjetividade, na exterioridade das imagens em geral, sua objetividade” (MM, p.273).

Contudo, se tivermos que assinalar a essência da subjetividade, na qual se integra o caráter passivo e ativo da consciência como uma verdadeira *dialética da passividade e da atividade* no funcionamento interno da memória, apontaríamos para o fenômeno do *reconhecimento*. Com base na exposição do capítulo anterior, podemos concluir que há um reconhecimento *passivo*, se considerarmos os hábitos motores do corpo, mas também *ativo*, quando as imagens-lembrança se lançam em direção à percepção presente.

Percebe-se que a dualidade interna da duração, tematizada desde o *Ensaio*, assume um caráter central em *Matéria e memória*. Duramos internamente como uma *sucessão* de estados psicológicos, porém, enquanto seres vivos, temos um corpo material que *age* de forma espacializada. O que se observa nesta passagem do *Ensaio* para *Matéria e memória* é uma “transposição brutal das formas de nossa representação àquelas da realidade concreta, de uma dualidade teórica a um dualismo prático, a duas maneiras de agir” (WORMS, 2004a, p.93). Chegamos assim a um primeiro resultado em relação ao problema da subjetividade: a relação perceptiva entre sujeito e objeto é pautada por critérios pragmáticos de eficácia da ação. Nesse sentido, a querela metafísica que opõe realismo e idealismo pode ser vista paralelamente à questão psicológica da relação entre percepção e lembrança tendo ainda um *alcance ontológico*: “Só o presente é ‘psicológico’; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão-somente ontológica; [...] Um passado eterno e desde sempre, condição para a ‘passagem’ de todo presente particular” (DELEUZE, 1999, p.43).

Destacamos também o caráter operante que permeia tanto a dimensão da percepção, quanto a dimensão da memória, sugerindo que o problema da subjetividade, em termos bergsonianos, remete antes a um *sujeito operante* que a um sujeito teórico, mais empírico que transcendental – aliás, não há nenhuma *subjetividade transcendental*: “Se a redução bergsoniana instaura [...] um campo de experiência transcendental, não [é] no interior de uma subjetividade constituinte” (PRADO Jr., 1989, p.145). A idéia de um *espetáculo sem espectador*, portanto, deve ser compreendida a partir das noções de *indeterminação* e de *imagem*, “um universo anterior à distinção entre o subjetivo e o objetivo. A imagem é justamente essa dimensão anterior à cisão entre a coisa e a representação” (*ibid.*, p.146). Estamos em condições de afirmar, finalmente, que a vida mental procede da memória para a percepção, da interioridade para a exterioridade, como se fosse um processo de exteriorização, pois o ato de perceber a exterioridade organiza-se a partir da interioridade ou da memória. É isso o que nos permite “dissolver a confusão entre a atividade e a passividade da consciência: a atividade reporta-se à dinâmica interna da memória [...] e a passividade à própria percepção” (*ibid.*, p.131).

Podemos sintetizar esta etapa do trabalho por meio da seguinte tese: a subjetividade, em Bergson, não pode ser dissociada do conceito de “ação”, por isso deve ser compreendida como *subjetividade operante*. Os atos subjetivos procedem

sempre de uma dimensão anterior e mais profunda e seguem uma trajetória de *materialização* cujo termo é o sujeito operante, aquele que atua na interface entre a consciência e as coisas. Não obstante, como sugerimos desde o início, a dimensão operante não é o único aspecto da subjetividade, já que Bergson distingue o *eu profundo* e o *eu superficial* como duas camadas do sujeito, as quais correspondem, nesta investigação, à *ação livre* e à *ação prática*.

A vontade subjetiva

Estruturamos esta seção de maneira temporal, ou seja, em três níveis argumentativos. A tese apresentada no parágrafo anterior nos lança diretamente em direção ao terceiro e último plano analítico, isto é, o ponto de vista do futuro – hipotético, é claro. A protelada articulação entre subjetividade e vontade que anunciamos no começo não é mais que uma nova formulação do problema da oposição (dialética) entre atividade e passividade, discutida no trabalho como um todo. A solução desse problema se consolida também como um dos pilares que dá sustentação a nossa questão sobre o primado da ação no pensamento de Bergson. O primeiro passo nessa direção consiste na retomada da noção de “tensão”, de acordo com a leitura de A. François, que aponta quatro sentidos para o conceito de “vontade”, detectando uma “identificação paradoxal” entre vontade e emoção.²⁰⁸

O sujeito operante ao qual nos referimos, produz uma certa “tensão” da sua duração quando realiza um *ato livre*: “no momento em que o ato vai se realizar, uma revolta se produz” (DI, p.112). Na medida em que faz estourar a “crosta exterior” do *eu superficial*, essa revolta permite caracterizar a *vontade* como uma efervescência viva que se prepara interiormente para a ação. A vontade, portanto, não é um juízo ou princípio exterior que impõe uma direção à nossa vida psicológica. Trata-se, antes, de uma *tensão temporal* concebida a partir de um esforço: “Uma vontade que não se compreende mais como faculdade ou como função psicológica, mas como a nossa vida psicológica e temporal toda inteira” (FRANÇOIS, 2008, p.52). Como a *liberdade da ação* não obedece necessariamente a uma determinação linear racional da consciência, muitas vezes sentimos que a *ação livre* é justamente aquela que vai *contra toda razão*: “Nossa própria vontade é capaz de querer por querer e de deixar em seguida que o ato realizado se explique pelos antecedentes dos quais ele foi a causa” (DI, p.104). Deixar de acentuar as exigências racionais da ação desestabiliza

²⁰⁸ FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche – Volonté et réalité*. Paris: PUF, 2008.

a concepção kantiana de liberdade como *antinomia* ou como *imperativo moral*, mas denota a relevância de toda a história da pessoa, tudo aquilo que constitui a nossa experiência passada e define o nosso caráter como critério para decidir se a *ação* foi realmente nossa.²⁰⁹ Porém, como bem sabemos, os atos livres são raros, já que a liberdade admite *graus*: “Esses graus são os graus da *tensão* com a qual fundimos nossos estados de consciência para precipitá-los numa ação”, daí a intensidade da efervescência e o vigor do impulso que caracterizam a ação livre (FRANÇOIS, 2008, p.52).

Vontade e ação

Esta análise complementa as perspectivas anteriores sobre a memória (passado) e a percepção (presente), incorporando algumas notas dos cursos de Bergson no *Collège de France* (1910-1911) e das *Conferências* menos estudadas do filósofo que versam sobre as patologias da vontade. A partir desses textos, François se contrapõe a Deleuze, tendo em vista que o tempo não é um impulso do passado que empurra o presente, mas sim, um escoamento a partir do futuro, no qual se encontra a dimensão volitiva da consciência: “porque o futuro é o tempo da ação” (*ibid.*). Este comentador sustenta que Bergson faz uma bipartição entre a *memória*, entendida como um acesso ao passado integral que se conserva automaticamente, e a *vontade*, como *élan en avant*: “um elã interior ou impulso em direção ao futuro que constitui um elemento essencial da personalidade humana” (BERGSON, 1972, p.1083). Assim, a vontade exprime a relação da consciência com o porvir e se mostra como uma tendência a agir (*la volonté tendue vers l'action*). Todavia, esse impulso (*impetus*) da consciência chamado vontade “se enfraquece quando não há mais porvir sobre o qual se debruçar” (FRANÇOIS, 2008, p.55). Bergson procura ilustrar uma espécie de “surpresa” (*l'étonnement de se trouver là*) com o exemplo do “espetáculo que vemos ao fazer uma viagem improvisada” (BERGSON, 1959, p.928). A novidade radical de uma cena completamente desconhecida quebra o curso da nossa vida habitual e nos coloca numa situação *sui generis*, na qual não temos nada a desejar, nenhuma ação a tomar, portanto, nenhuma vontade.

As funções da memória e da vontade são uma conquista da humanidade em geral em vista do seu esforço constante e quase imperceptível, mas o indivíduo pode exercer essas funções como uma tensão do seu próprio Ser: “Ser um ser humano é

²⁰⁹ cf. DI, p.110, 112, 114.

por si só uma tensão” (BERGSON, 1972, p.1082). Esses dois aspectos essenciais (memória e vontade) são condicionados por um terceiro, de ordem volitiva, que consiste num esforço ou *tensão* de todos os nossos estados de consciência quando estes se lançam em direção ao futuro para produzir um ato livre. Em outras palavras, a tensão é a condição da verdadeira “criação” do ato livre, isto é, um ato voluntário que consiste em dar um conteúdo ao futuro. Entrecruzando a trilha de Prado Jr., François aproxima Bergson da tradição fenomenológica ao acentuar o ato da consciência que se relaciona e distingue as dimensões do tempo – os *ekstases* temporais de Heidegger: passado, presente e futuro.²¹⁰ Podemos entrever uma imagem do impulso (*poussée*) que caracteriza a tensão voluntária na crítica de Bergson aos *paradoxos* de Zenão. Na corrida de *Aquiles*, por exemplo, admite-se que cada movimento realizado é ele mesmo condicionado por uma *tensão*. Contudo, essa noção aparece de maneira mais nítida na célebre figura do *cone*. O vértice do cone representa a *tensão perceptiva*, o ponto de inserção do sujeito no presente por meio da sua ação real. Do vértice até a base, aprofundando-se nas lembranças, diferentes *planos de consciência* correspondem aos diversos graus de *tensão memorial*.²¹¹ Na conferência *Le rêve*, Bergson sustenta que a tensão se exerce tanto no sonho, quanto na vigília: “As mesmas faculdades se exercem, seja na vigília, seja no sonho, mas elas estão tencionadas (*tendues*) em um caso e relaxadas em outro” (BERGSON, 1959, p.893). Resta um terceiro tipo de tensão que reforça os argumentos de François e justifica a articulação proposta entre subjetividade e vontade. Trata-se, evidentemente, da *tensão do querer* que Bergson assimila à vigília. Estar acordado (*veiller*) significa encerrar-se num pequeno círculo que traçamos ao redor da nossa ação presente: “Estar acordado é viver da vida psicológica normal, é lutar, é querer. [...] Estar acordado e querer são uma e a mesma coisa” (*ibid.*). Bergson toma como critério o sentimento de *esforço* e distingue duas atitudes diferentes: a *tensão*, quando o esforço está presente; o *relaxamento*, quando o esforço está ausente.²¹²

Influências da psicologia no pensamento de Bergson

François vai apontar as principais influências recebidas por Bergson, fazendo uma espécie de genealogia da noção de “tensão psicológica”. Ousamos dizer que,

²¹⁰ cf. FRANÇOIS, 2008, p.56-58.

²¹¹ cf. *ibid.*, p.59; MM, p.226-235.

²¹² cf. BERGSON, 1959, p.930.

para além ou para aquém dessas influências, observa-se uma dupla analogia em torno da noção de *tensão*: de um lado, o “tom” (tensão musical), de outro, o “tônus” (tensão muscular), ambos refletem a *tensão mental* que está, por sua vez, condicionada pela ação. Lembremos que é exatamente nesses termos que Bergson apresenta as “linhas diretrizes” de *Matéria e memória* logo no prefácio:

Há portanto, enfim, tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em *alturas* diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa atenção à vida (MM, p.7).

A primeira influência de Bergson é do seu colega Pierre Janet. Ao estudar as obsessões, este psicólogo forja o conceito de *psychasthénie* para designar a “ausência de força da alma”. Bergson retoma o exemplo de Janet, da pessoa que fecha a janela e volta várias vezes a verificar se a mesma está efetivamente fechada, para mostrar que nesses casos é o “poder de agir” que está prejudicado. O ato realizado deixa apenas “meia certeza”, evidenciando um “déficit do querer”.²¹³ A marca de Ribot, mestre de Janet, também está presente na concepção bergsoniana da consciência como sendo de ordem volitiva e não mais representativa. Os exemplos da verificação repetida da fechadura, da presença da chave no bolso e assim por diante, supõem um tipo de “ruminação psicológica” que caracteriza a mania de revistar (*folie du doute*), tal como a própria pulsão a formular questões que acomete o filósofo. Ambas indicam um enfraquecimento do tom vital, ou seja, da *força* dos elementos nervosos. Lembremos que Bergson identificava certas “zonas de indeterminação” nos mecanismos motores, que anunciavam o lugar da vontade corporal. Identificar a noção de *vontade* à verdadeira essência da força equivale a colocar toda a ênfase na *ação*, fazendo com que esta ocupe a primeira posição.²¹⁴

Isso não significa, como quer François, seguir o mesmo caminho que levara Schopenhauer a erguer o primado da vontade. Bergson não poderia seguir esse

²¹³ Interessa notar que esse exemplo, hoje reconhecido pela psicologia como *transtorno obsessivo compulsivo* (TOC), serve também como uma explicação para a origem dos falsos problemas filosóficos. Como um sujeito que lava suas mãos e, ao tocar a maçaneta da porta, percebe que acabou de sujá-las novamente, deverá repetir a operação sucessivas vezes, trocando o sabonete usado por um novo, acaba por encerrar-se num verdadeiro círculo obsessivo; assim também o filósofo poderá criar obsessões filosóficas das quais não conseguirá sair exceto que a tensão psicológica do querer – ou do conhecer de forma especulativa – seja por fim afrouxada. Descartes previa isso em seu método: “Meu espírito apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade. Soltemos-lhe, pois, ainda uma vez, as rédeas a fim de que, vindo, em seguida, a libertar-se delas suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo” (DESCARTES, 1996, p.23).

²¹⁴ cf. FRANÇOIS, 2008, p.61-63.

caminho até o fim, pois o que seria da vontade sem a memória?²¹⁵ Contentemo-nos com o primado da ação, termo mais *preciso* para aplicar a uma consciência subjetiva, na qual convivem as três dimensões da ação: a ação da memória sobre o passado (lembranças), a ação do corpo sobre o presente (percepção) e a ação do querer sobre o futuro (vontade). Desse modo, concebe-se a consciência como um movimento de transição e de transformação que conjuga todas as suas funções, primeiramente, em vista da ação mais útil, mas também em vista da ação mais livre, quando o indivíduo consegue desvencilhar-se de todas as exigências pragmáticas, funcionais e sociais. Julgamos que uma interpretação fiel à obra de Bergson não conseguiria distinguir qualquer “primado funcional”, mesmo porque o organismo vivo não poderia sequer sobreviver caso acatasse uma das funções da consciência em lugar de responder ao interesse vital como um todo. Por isso, o primado do bergsonismo – se é que isso ainda faz algum sentido – deveria ser o primado da *ação vital*, na medida em que esta anuncia os diferentes ritmos da própria vida enquanto movimento, ou seja, a duração.

Esse pequeno desvio, no entanto, converge com o itinerário de François, que percorre “toda uma tradição em psicologia” para sublinhar o papel determinante que cumpre o conceito de “tensão” em nossa vida psicológica. A origem desse termo remete à noção estoíca de *róvoσ* (tonos) que designa o “princípio pelo qual os elementos materiais de um corpo e, pouco a pouco, do universo inteiro se mantêm juntos” (FRANÇOIS, 2008, p.64). Reencontramos essa idéia na doutrina bergsoniana de tensão em termos do querer que parte do *fato da vontade* e não do *fato do pensamento*. Veremos que esta nova concepção de *consciência* opera uma transformação nos termos que permite pensar a questão da subjetividade de maneira original. A filosofia clássica acentuava o caráter pensante da consciência humana porque tinha em vista o conhecimento especulativo. O *querer* era associado ao Ser apenas de maneira secundária e derivada, segundo as palavras de Schopenhauer. Feita a ressalva anterior, a interpretação de François amplia o alcance da filosofia de

²¹⁵ Bergson (PM, p.53) acusa Schopenhauer de ter absolutizado a *Vontade*: “por mais que a palavra se apresente com sua significação bem definida, irá perdê-la, esvaziar-se-á de toda significação assim que for aplicada à totalidade das coisas”. Quando se diz “tudo é vontade”, perde-se o contraste primitivo entre o espírito (criação) e a matéria (necessidade), uma vez que a vontade torna-se sinônimo de “ser”. Esse seria o “vício” dos sistemas filosóficos: “Acreditam nos informar sobre o absoluto conferindo-lhe um nome”. A vontade pode aplicar-se à nossa faculdade de querer ou ao ímpeto dos seres organizados, por analogia com o nosso *elã* de consciência, porém, se designamos com essa palavra tudo o que existe, ela significará somente *existência*: “O que se ganha então em dizer que o mundo é vontade, ao invés de constatar muito simplesmente que ele é?”.

Bergson ao estabelecer vínculos com alguns pensadores alemães contemporâneos, alinha o pensamento de Bergson do lado de filosofias como as de Schopenhauer e de Nietzsche porque descobre no filósofo francês uma primazia do querer, uma valorização da essência volitiva da consciência que supera o seu aspecto representativo. Em *Matéria e memória*, como vimos, as lembranças são concebidas como auxiliares da ação, visto que, ante uma solicitação da consciência, podem completar a ação efetiva. Ao aumentar e iluminar o campo de nossa ação, a memória passa a ser considerada como *função da vontade*. Por isso, segundo François, Bergson reconhece que “a vontade é o elemento principal do espírito” (BERGSON, 1972, p.985). Toda essa análise se encaminha para dissolver uma idéia – “a última palavra da filosofia antiga”, segundo Bergson – que consiste em tomar a ação e a produção como um enfraquecimento da contemplação. Para os modernos, ao contrário, “a ação precede a especulação e a vontade é superior à inteligência no sentido em que esta última pode ser considerada como uma criação da vontade. [...] A vontade passa ao primeiro lugar e com ela a ação em geral” (*ibid.*, p.986).²¹⁶ Notemos que o conceito de “vontade” desponta agora como um aspecto fundamental da realidade e, junto com a noção de duração, assume um papel central dentro do bergsonismo: “o sentido mais fundamental dessa *tensão*, aquele que ela possui antes de ser *tensão memorial* ou *perceptiva*” (FRANÇOIS, 2008, p.67).

A emoção criadora

O tema da subjetividade humana reafirma a imbricação da *teoria da memória* com a idéia de uma *conservação integral do passado* (PM, p.84), entretanto, não podemos ignorar a importância que a noção de *impulsão* adquire no pensamento de Bergson, sobretudo, em relação ao conceito de *vontade*:

É no passado que se encontra a condição pela qual, precisamente, se poderá delinear um porvir a partir do presente. O passado é para o futuro aquilo que a memória é para a vontade, a conservação para a criação, ou seja, em definitiva, a continuidade para a heterogeneidade (FRANÇOIS, 2008, p.69).

Ainda neste nível de análise, subsiste uma tensão importante entre atividade e passividade, pois a própria noção de duração supõe uma passividade essencial se pensarmos apenas na *sucessão* (sensações, estados de consciência).²¹⁷ Mas o ato

²¹⁶ cf. FRANÇOIS, 2008, p.66, n.1.

²¹⁷ A crítica de Sartre a Bergson gira em torno desse ponto: “a noção de duração, em que Sartre encontra a passividade de uma mera regulação fáctica, incompatível com a atividade sintética que

de organização, de retenção ou de síntese que se manifesta quando lembramos uma melodia, aponta para uma atividade imanente à duração.²¹⁸ Afirmar que o tempo é uma *síntese ativa* já lhe confere um aspecto não menos essencial de passividade, de modo que somos conduzidos novamente à oposição entre atividade e passividade.

Bergson tentará dissolver (ou reunir) essa dicotomia em *As duas fontes*, ao desenvolver uma concepção de vontade como *emoção*. Nessa obra, o filósofo articula as noções de pressão, aspiração, deixar-rolar (*laisser-aller*) e esforço, com o intuito de esclarecer as diferenças entre sociedade fechada / aberta e, paralelamente, religião e moral estática / dinâmica. Quando se impõe uma escolha e optamos naturalmente por seguir aquilo que é conforme a regra, sem fazer qualquer esforço, parece que o dever se realiza *automaticamente*; a esse “abandono” corresponde a idéia de *deixar-rolar*. Se optamos por cortar caminho (*prendre à travers champs*), isso exigirá um certo *esforço*, uma *aspiração*, enfim, o próprio *movimento da vontade* que nos fará romper o círculo da moralidade e da religiosidade comum. É importante frisar que não se trata aqui de tomar uma *decisão* mais ou menos arbitrária entre vários *possíveis*.²¹⁹ A noção de *aspiração* oferece uma saída para essa formulação, na exata medida em que admite uma *dimensão de passividade* que deve ser compreendida como *emoção*. Bergson distingue dois tipos de *emoção*: a primeira, *infra-intelectual*, consiste numa espécie de “agitação superficial” provocada pelas representações; a segunda, *supra-intelectual*, é antes uma “causa” que um efeito. Existe uma anterioridade no tempo e uma relação entre aquilo que engendra e aquilo que é engendrado semelhante àquela que Bergson propusera para compreender a relação do movimento e suas posições. Evidentemente, o segundo tipo de emoção é aquele que será identificado à *vontade*: “se a emoção me penetra, eu agirei de acordo com ela, sobrelevado por ela. Não mais por obrigação ou necessidade, mas em virtude de uma inclinação à qual não vou querer opor resistência” (BERGSON, 1959, p.1015).

se atribui à consciência” teria levado a acusar de *psicologismo* a tentativa bergsoninana de constituir a consciência a partir do universo das imagens (PRADO Jr., 1989, p.127-128).

²¹⁸ cf. WORMS, 2004a, p.61-62.

²¹⁹ Bergson distingue dois sentidos diferentes do termo “possível” e explica que passamos sub-repticiamente de um ao outro quando entendemos a indeterminação como uma competição entre possíveis e a liberdade como uma escolha entre possíveis: “possibilidade significava, há pouco, ‘ausência de impedimento’; vocês fazem dela agora uma ‘preexistência sob forma de idéia’, o que é algo inteiramente diferente”. Essa tese tem consequências importantes no que concerne à ação, pois, como veremos no capítulo sobre a *ação vital*, os obstáculos se tornam transponíveis graças à ação criadora que os transpõe: “a ação, em si mesma imprevisível, cria a “transponibilidade”, uma vez que “antes dela os obstáculos eram intransponíveis e, sem ela, assim teriam permanecido” (PM, p.116-119).

Podemos encontrar um exemplo dessa “identidade paradoxal” entre *emoção* e *vontade* na emoção musical: por ela somos tomados ao incorporar os diferentes sentimentos que a música exprime. Segundo Bergson, uma pessoa pode “coincidir” com uma emoção quando ela “preenche ou recobre toda sua vontade” e essa emoção será precisamente a “condição da atividade mais eminente” (FRANÇOIS, 2008, p.72). Caberia investigar aqui se Bergson está se referindo a um esforço humano como aquele que caracteriza a vontade subjetiva ou se essa coincidência com o absoluto supõe, ao contrário, uma elevação por cima da vontade humana. Mais adiante, indicamos uma direção para essa questão com base na leitura d’*As duas fontes*. Essas análises, como se sabe, culminarão na exaltação bergsoniana do misticismo cristão, entendido como ação, por oposição ao misticismo antigo de caráter puramente contemplativo. A emoção será, então, um “contato intuitivo e criador com o princípio” do qual se desprende “uma energia, uma audácia, uma potência de concepção e de realização extraordinárias. Pensemos naquilo que realizaram, no domínio da ação, um São Paulo, uma Santa Teresa, [...] uma Joana d’Arc e tantos outros” (BERGSON, 1959, p.1168). Observemos que aqui há uma inseparabilidade entre atividade e passividade: os místicos cristãos são “pacientes em relação a Deus, agentes em relação aos homens” (BERGSON, 1959, p.1173). Conclui-se, portanto, que a ação mais criativa é correlativa à emoção mais intensa e que a vontade, em Bergson, é finalmente assimilada à emoção: “um padecer que não é a antítese de um agir, porque é, ao contrário, a condição indissociável do agir mais eminente” (FRANÇOIS, 2008, p.73).

Essa afirmação e toda a temática desta seção indicam que Bergson constata uma interseção original entre metafísica e psicologia. Na verdade, foi por essa trilha que descobrimos a presença constitutiva da ação nas modalidades de representação e apontamos o papel da ação real e virtual na percepção e na projeção intelectual da consciência na realidade. Preparávamos dessa maneira a descrição dos vários níveis de ação e de seus desdobramentos na relação sujeito-objeto. O significado geral desse exame se traduz na compreensão ampliada da consciência como movimento e como vontade, de acordo com o que constitui o teor mais marcante da originalidade do pensamento de Bergson. Mas ainda era preciso definir a singularidade a partir da qual o nosso autor focaliza a ação, de modo a poder distingui-la de outras vertentes que desenvolveram a perspectiva pragmatista.

Verdade e realidade: Bergson e William James

Isso nos levou ao encontro de William James. Sem embargo, ao confrontar o pensamento de Bergson com as idéias do psicólogo americano, constatamos mais aproximações do que diferenças.²²⁰ De saída, James aponta uma inadequação nos termos usuais da psicologia, tais como “estado de consciência”, expressão que implica uma separação esquemática de algo que, de fato, é movimento ou atividade e que se apresenta, na realidade, como um *continuum*. O que ele procurava era um termo que abrangesse tanto o aspecto do pensamento (*thought*), quanto o do sentimento ou sensação (*feeling*), aspectos que geralmente se associam a domínios opostos da subjetividade (razão e emoção, respectivamente). Para dar conta da multiplicidade e da fluidez que caracterizam a consciência, James introduz o conceito de “fluxo de pensamento” (*stream of thought*).²²¹ O fluxo de pensamento se concentra em um foco, difundindo-se em franjas pela zona marginal, de modo que nos permite experimentar, ao mesmo tempo, a corporeidade do eu em contraste com o não-eu, evidenciando a interdependência essencial da experiência do mundo: “O mundo experimentado (anteriormente chamado de ‘campo de consciência’) sempre vem com o corpo como seu centro, centro de visão, *centro de ação*, centro do interesse”.²²² As palavras grifadas têm uma significação digna de nota no contexto desta tese, foram elas que nos levaram a distinguir o conceito de *ação* como um critério pragmático através do qual Bergson procura dissolver alguns problemas clássicos da história da filosofia, tal como o problema da união da consciência e o corpo.

Essa hipótese assume agora uma relevância completa, na medida em que nos encaminha para o aprofundamento de um aspecto-chave da filosofia contemporânea: a *dimensão da ação*, na qual tudo está se fazendo e o que importa não é o ser ou o não-ser, mas o vir-a-ser. Seria esta dimensão aquilo que permite englobar, sob um mesmo nome, certas tendências que careciam de um nome geral? Ao que parece, é precisamente assim que James concebe o *pragmatismo*: “O termo deriva da mesma palavra grega *pragma*, que significa ação, do qual vêm as nossas palavras ‘prática’ e

²²⁰ Nosso primeiro contato com os textos de James se deu através da leitura do seguinte artigo: FERREIRA, M. “A experiência do *self* em William James e no Budismo”. *Cognitio-Estudos: Revista de filosofia*. São Paulo, vol. 3, nº 1, p.25-37, 2006.

²²¹ “A consciência, então, não aparece para si mesma cortada em pedaços. Palavras tais como ‘cadeia’ ou ‘seqüência’ não a descrevem precisamente como ela se apresenta de modo imediato. Ela não é como algo composto; ela flui. Um ‘rio’ ou ‘fluxo’ é a metáfora através da qual ela é mais naturalmente descrita. Ao falar nela, daqui por diante, a chamaremos fluxo do pensamento, da consciência, ou da vida subjetiva” (JAMES, W. *The principles of psychology*. University of Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952, p.155).

²²² JAMES, W. *Writings*. Edited by G. Myers. New York: The library of América, 1992, p.803.

‘prático’”.²²³ Sugerimos, portanto, que das influências recíprocas entre bergsonismo e pragmatismo não se desprende apenas um pensamento que nos incita à ação, senão também uma concepção de filosofia como prática. Cabe destacar que esse entrecruzamento de idéias entre Bergson e James está parcialmente registrado na enérgica correspondência que se estabeleceu entre eles durante a primeira década do século XX.²²⁴

Na obra *A pluralistic universe* (1909), James cita a teoria de Fechner, que concebe a Terra como um ser independente dotado de alma divina. Para Bergson, isso reflete a “psicologia do sentimento religioso” que James desenvolve em sua obra anterior, *As variedades de experiência religiosa* (1902), ao descrever o espírito do místico. “As almas que preenchem o entusiasmo religioso são verdadeiramente levantadas e transportadas”, escreve Bergson, suspeitando que aí deve encontrar-se a “idéia inspiradora” do pragmatismo, pois, para o pensador americano, o que realmente importa é conhecer aquelas “verdades que foram sentidas e vividas antes de serem pensadas” (PM, p.250). Cabe sublinhar aqui a diferença entre “constatar friamente uma coisa que se passa fora de nós” e o sentido exato do verbo *experimentar*, que implica “sentir em si mesmo, viver por si próprio tal ou qual maneira de ser” (*ibid.*, n.4). Isso autoriza Bergson a pensar que as verdades podem ser reveladas tanto pelo sentimento quanto pela razão, detectando nessa *pluralidade da verdade* a tese mais importante do pragmatismo. Quando o critério da verdade passa a ser o gênero de utilidade visado, cuja direção depende da própria realidade, se inverte a ordem na qual estamos acostumados a colocar as diversas espécies de verdade. Se concebermos a verdade como uma *invenção*, a diferença entre as verdades de sentimento e as verdades científicas poderá ser comparada à diferença que existe entre um barco a vela e um o barco a vapor, que são duas invenções humanas: na primeira, se utiliza eficazmente a força natural do vento, ao passo que; na segunda, se recupera a força gerada por um mecanismo artificial, possibilitando assim escolher a direção. Ao articular a relação entre verdade e realidade, Bergson mostra que, se abandonamos a concepção de universo sistemático decorrente da nossa lógica habitual, compreenderemos a verdade intelectual como uma “invenção humana que tem por efeito utilizar a realidade antes de introduzir-nos nela”

²²³ JAMES. *Pragmatismo*. São Paulo: Abril, 1979, p.18.

²²⁴ cf. BERGSON, H. *Cartas a William James* (trad. F. Leopoldo e Silva). São Paulo: Abril, 1979 – *Écrits et paroles*, I – II. Paris: PUF, 1957; JAMES, W. *The letters of William James*. Publicadas por seu filho Henry James. 2 vol. Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920.

(BERGSON, 1918, p.15). Ao contrário, numa realidade “múltipla e movente”, a verdade deve ser sentida antes de ser concebida. Por conseguinte, a tomada de contato com alguma das *correntes* que se entrecruzam para formar essa realidade pode ser mais eficiente que a verdade pensada com o intuito de apreender e armazenar a própria realidade. Aos olhos de Bergson, essa *teoria da realidade* tem como consequência imediata um rebaixamento da verdade, uma vez que esta se subordina à utilidade material. Essa conclusão, além de desencorajar a pesquisa científica desinteressada, pode ser significativa para uma filosofia que pretende reaproximar-se da arte e do misticismo.

Ora, porque um filósofo francês que defende a possibilidade da metafísica aceitaria de bom grado a adesão de James ao utilitarismo? Como admitir a compatibilidade entre uma filosofia que concebe o tempo como Absoluto e a intuição como um contato inefável com a totalidade e uma epistemologia que vincula a verdade à evolução das práticas humanas em sua relação com as coisas?²²⁵ Uma possível resposta para essa questão é que a *intuição metafísica* perseguida por Bergson não deve confundir-se com os sistemas metafísicos clássicos. Numa carta a W. James de 15 de fevereiro de 1905, ele reconhece uma “comunidade de direção” entre suas respectivas idéias, manifestando o desejo de que seus “esforços convergentes” culminem na constituição de “uma metafísica positiva, isto é, suscetível de progresso indefinido, em lugar de ser totalmente ‘a pegar ou a largar’, como os antigos sistemas” (BERGSON, 1979, p.7). E, na segunda parte da introdução à obra *O pensamento e o movente*, o filósofo acrescenta: “Nossa metafísica será aquela do mundo em que vivemos, e não de todos os mundos possíveis. Ela abraçará as realidades” (PM, p.123).

Segundo Bergson, a filosofia de James se caracterizaria pela recusa de um *sistema de realidade* como aquele que se encontra na noção tradicional de “Cosmos”. As partes são todas relacionadas umas às outras e os elementos coordenados ao Todo, mas não se trata dos atributos da realidade, já que esse aspecto não constitui um contato imediato com as coisas, e sim, uma exigência de nosso intelecto, um desejo da nossa razão. Preferimos supor que há uma totalidade e uma unidade que rege a experiência e que existe uma estrutura *a priori*. A atitude teórica da tradição

²²⁵ cf. LEOPOLDO E SILVA, F. “Pragmatism and humanism: Bergson as a reader of William James” (trad. R. Brandão). *Revista Cognitio*, nº 2 – nov. 2001, p.1. Disponível on-line: http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio/cognitio2/leopoldo_c2.html. Acessado em: 18/11/2006.

racionalista empobrece a experiência, na medida em que retira dela a novidade, a imprevisibilidade, a criação de formas, em suma, a abertura que a caracteriza. Em contrapartida, o “empirismo radical” de James se apresenta para Bergson como uma atitude anti-dogmática que procura seguir as linhas da experiência, sem interpor pressupostos categoriais:

Dando as costas para os procedimentos habituais de abstração, evitando soluções verbais, afastando-se dos raciocínios *a priori*, dos princípios fixos e dos sistemas fechados que visam pretensos absolutos e causas primeiras, o pragmatismo se debruça sobre o concreto, adequando-se aos fatos e à ação (JAMES, 1979, p.20).

O pragmatismo enquanto radicalização do empirismo abandona a tendência imediata de relacionar o uso das palavras ao conhecimento das coisas. Com isso coincide a crítica de Bergson à psicologia associacionista que pretende recortar o fluxo contínuo e heterogêneo da duração em elementos descontínuos de caráter espacial (idéias, estados de consciência), apreendidos por meio de procedimentos analíticos. Esse é o sentido da crítica bergsoniana ao conhecimento que provém da abstração conceitual. O pensamento conceitual também é um produto desse fluxo contínuo que caracteriza a temporalidade. Ao menos é assim que Bergson compreende a gênese da inteligência no contexto da teoria da evolução. Um impulso primitivo se dividiu em duas direções, dando origem a dois instrumentos de sobrevivência distintos: o instinto no animal e a inteligência no homem. O caráter pragmático dessa explicação reside no fato que se considera, em primeiro lugar, a satisfação das necessidades vitais, pautando a estrutura da realidade em critérios utilitários. Nesse sentido, o conhecimento estaria subordinado às prerrogativas da ação, visto que conhecer e agir estão inseparavelmente unidos. Se o instinto é um instrumento para a sobrevivência, a inteligência é um instrumento que permite fabricar instrumentos. Assim, valendo-se desse caráter instrumental da inteligência, o homem amplia sua capacidade de ação no sentido de dominar a natureza em benefício próprio. Talvez nesse ponto o pensamento de Bergson encontra o de James, pois, para este último, uma idéia verdadeira é sempre instrumentalmente verdadeira.

Bergson atribui a James a tese da relatividade da verdade, baseando-se no fato de que a verdade é sempre uma construção humana. Provavelmente, esta concepção de verdade fosse para ele mais coerente que a *teoria da correspondência* entre representação e realidade, sobretudo quando se pensa nessa correspondência como uma cópia. Como é possível admitir que o nosso instrumental cognitivo seja

uma cópia da realidade? Se aceitarmos que a realidade é um aglomerado de elementos fixos, talvez se possa estabelecer alguma espécie de correspondência entre as *partes* do real e as supostas *idéias* que as copiam em nosso pensamento. Entretanto, uma apreensão dinâmica da realidade, na qual não há mais justaposição de partes exteriores, senão fusão internamente organizada, exclui completamente essa possibilidade. No limite, o problema que se coloca é saber como seria possível copiar o movimento: qual seria a representação de algo que se move? Se a realidade concreta dos fatos particulares está subordinada à mudança e à alteração contínua, deveremos procurar a coincidência entre o sujeito e a realidade sem apelar para a estabilidade lógica do objeto e do conceito.²²⁶ Como a verdade não precede ao ato humano de conhecer, não faz sentido esperar por uma verdade eterna ou procurar um sistema de inteligibilidade pré-existente ao nosso contato com o mundo. Nós inventamos a *verdade prática* porque ela nos permite interagir com a realidade. Assim, na leitura de Bergson, James se sobrepõe a Kant, uma vez que em lugar de uma estrutura geral da mente à qual se incorporam verdades teóricas, o filósofo americano supõe uma estrutura produzida a partir do processo de invenção da verdade. A interpretação bergsoniana de James é movida pela idéia de que não há verdades esperando para serem descobertas, nem problemas esperando soluções, por isso a articulação entre verdade e utilidade tem um resultado metodológico relevante. Se a verdade é uma invenção humana pautada em critérios de utilidade, ou seja, o seu reflexo na prática, muitos problemas da história da filosofia se dissolvem imediatamente. Pensemos nas seguintes questões: Existe um mundo ou vários? Há destino ou liberdade? O universo é material ou espiritual? Sabemos que elas deram origem a disputas intermináveis. O pragmatismo vai prestar atenção nas conseqüências práticas desses dilemas. Se não há uma diferença prática entre as alternativas, se elas são praticamente as mesmas, a querela será inútil.²²⁷ Não ignoramos a crítica de Berkeley à *idéia geral abstrata*: da reificação dos termos se desprendem inúmeros debates filosóficos.²²⁸ Alinhando-se com ele, James cita o princípio de Peirce, segundo o qual “o significado de um pensamento é dado pela conduta que se produz” (JAMES, 1979, p.19). Chamaremos isso de “significância” para exprimir o efeito prático que as condutas, objetos e relações exercem sobre nós.

²²⁶ “O conceito substitui a organização interna e atual de algo por uma reconstituição esquemática e exterior” (PM, p.197-198).

²²⁷ cf. JAMES, 1979, p.52.

²²⁸ Berkeley já havia denunciado uma ilusão intrínseca à linguagem que ocorre quando esta perde as referências da experiência real, quando não há distinção entre coisas e palavras.

Em relação às questões metafísicas, devemos considerar, antes de tudo, o que cada um dos pólos da alternativa produz praticamente. Se não há diferença prática entre a unidade ou a multiplicidade do mundo, de nada nos servirá discutir se o mundo é um só ou muitos. Esse é o ganho metodológico do *princípio do pragmatismo* que James retoma em *As variedades de experiência religiosa*, endossando as palavras de Peirce.²²⁹ E a fórmula com a qual Bergson descreve seu método filosófico – *pensar intuitivamente é pensar em duração* – se aproxima desse princípio pragmatista na medida em que a *intuição* também procura uma coincidência com o movimento que se perde em virtude dos nossos hábitos intelectuais calcados na ação:

A intuição parte do movimento, põe-no, ou antes, percebe-o como a própria realidade e não vê na imobilidade mais que um momento abstrato, instantâneo que nosso espírito tomou de uma mobilidade. A ação exige um ponto de apoio sólido e o ser vivo tende essencialmente para a ação eficaz. É por isso que vimos numa certa estabilização das coisas a função primordial da consciência (PM, p.100).

Bergson quer elucidar certa “lógica” da inteligência que estaria baseada no discernimento de antinomias e paralogismos.²³⁰ Por isso, ele não reduz o conhecimento ao conhecimento intelectual que parte da formulação conceitual dos problemas e cria a expectativa de uma resposta analítica. Além desse aspecto teórico da inteligência, haveria uma parte prática da inteligibilidade, passível de uma aproximação intuitiva. Ainda que a função primária da inteligência responda a uma destinação prática da vida, é possível, todavia, subverter a tendência natural ao conhecimento desinteressado da matéria. A inteligência deve inverter a *marcha habitual do pensamento* e voltar-se sobre si mesma a fim de propiciar um conhecimento espiritual.²³¹ É precisamente essa inversão que Bergson vai chamar de intuição:

Essa visão direta do espírito pelo espírito é a função principal da intuição [...]. É preciso todo um trabalho de desobstrução para abrir o caminho para a experiência interior. A faculdade de intuição realmente existe em cada um de nós, mas recoberta por funções mais úteis à vida [...]. Nossa intuição é reflexão (PM, p.45, 50, 99).

²²⁹ “O pensamento em movimento tem por único motivo concebível o atingimento da crença, ou o pensamento em repouso. Somente quando encontrar o seu repouso na crença, o nosso pensamento sobre um assunto pode encetar com firmeza e segurança a nossa ação sobre o assunto. As regras, em suma, são regras de ação; e toda a função do pensamento cifra-se num passo na produção de hábitos ativos” (PEIRCE, CH. “How to make our ideas clear”. *Popular science monthly*, vol. XII, Jan-1978, p.276).

²³⁰ “[As antinomias irredutíveis] eram de fabricação humana. Não provinham do fundo das coisas, mas de um transporte automático, para a especulação, dos hábitos contraídos na ação” (PM, p.79).

²³¹ “Filosofar consiste em inverter a direção habitual do trabalho do pensamento” (PM, p.221).

Um conhecimento que se aplica à prática deve focalizar, em primeiro lugar, a noção de *experiência integral*, mas não como o empirista tradicional que reconhece a experiência como fonte do conhecimento e permanece teórico. A valorização da experiência é aquilo que aproxima Bergson do “empirismo radical” de James, cuja proposta é dar atenção a toda a experiência e não apenas à teoria.²³² James vai aplicar a filosofia do movimento pragmático à religião, fazendo uma espécie de fenomenologia da emoção religiosa. Não obstante, essa experiência individual não coincide necessariamente com a prática da religião, isto é, com a religião institucionalizada. Os relatos de James contribuem para uma elucidação do estatuto da experiência psicológica, mas não se situam no patamar metafísico a que Bergson eleva a *intuição mística*. O místico cristão é um indivíduo que pertence a uma instituição solidamente estabelecida que precisa romper com esses valores para instituir novos modos éticos e religiosos de vida. Por isso, Bergson não se restringe às vivências psicológicas do sujeito e abre o diálogo com a sociologia: com Max Weber, quando este afirma que as instituições eliminam a magia do mundo²³³; com Émile Durkheim, porque na perspectiva dos elementos que reforçam a coesão social, as formas da religiosidade justificam a instauração das obrigações sociais.²³⁴ Se James pode permanecer no âmbito da psicologia enquanto trata de todo tipo de experiência, Bergson deve ampliar esse horizonte para ultrapassar os pontos de vista do religioso comum e da religião fechada. Contudo, a avaliação positiva de Bergson detecta na *teoria da verdade* que examinamos nas páginas precedentes, uma

²³² “Para ser radical, um empirismo não deve admitir dentro das suas construções qualquer elemento que não seja diretamente experimentado, nem excluir delas qualquer elemento que seja diretamente experimentado. Para tal filosofia, as relações que ligam as experiências devem ser elas próprias relações experimentadas e qualquer espécie de relação experimentada deve ser considerada ‘real’ como tudo o mais no sistema” (JAMES. “A world of pure experience”. *Essays in radical empiricism*. Londres: Longmans, Green & Co., 1912, p.41-42).

²³³ Bergson examina a questão da magia em *As duas fontes*: “Existe certa magia natural, muito simples, que se resumiria a um pequeno número de práticas. A reflexão sobre essas práticas, ou talvez simplesmente sua tradução em palavras, é que permitiu que se multiplicassem as mágicas em todos os sentidos carregando-se de superstições, porque a fórmula ultrapassa sempre o fato que exprime” (DF, p.140). Daí o papel das instituições, que consiste em “fornecer um quadro relativamente estável para a diversidade e a mobilidade dos desígnios individuais”. Ao porem imperativos, “elas continuam, no domínio da ação, a obra de estabilização que os sentidos e o entendimento realizam no domínio do conhecimento” (PM, p.100).

²³⁴ Desde *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim reconhece, alinhando-se com Bergson e James, um “estreito parentesco entre as três noções de instrumento, de categoria e de instituição”, mas num curso sobre o pragmatismo pronunciado na Sorbonne, o sociólogo mostra que a tese jameseana da heterogeneidade radical entre realidade e pensamento encontra seus melhores argumentos nas obras de Bergson, considerado pelo próprio James como o “destruidor do intelectualismo” (DURKHEIM, É. *Pragmatisme et sociologie*. Paris: Vrin, 1955, p.27, nota).

filosofia humanística que admite o pluralismo da experiência e o valor humano das crenças como condição de abertura à criação do seu vir a ser.

Elementos pragmatistas em Bergson

Se tomarmos o pragmatismo de James como uma *teoria do conhecimento* na qual a oposição entre a verdade e o erro se define pela oposição entre aquilo que é útil e aquilo que é nocivo à vida, talvez possamos compreender melhor algumas idéias de Bergson. Pois, para o filósofo francês, a oposição entre aquilo que a inteligência julga verdadeiro e aquilo que ela julga falso é determinado pelas condições da utilidade vital. Embora o próprio Bergson nunca tenha usado o termo “pragmatismo”, alguns estudos sugerem que suas afirmações constituem um *pragmatismo parcial*.²³⁵ Worms reforça essa tese da seguinte maneira: “A filosofia de Bergson é portanto um pragmatismo psicológico e teórico, porque a ação desempenha ali o papel de um princípio explicativo do comportamento e do conhecimento usual e mesmo científico e técnico”.²³⁶

Tributário da tradição espiritualista inaugurada por Victor Cousin e renovada por Félix Ravaisson, o pensamento de Bergson procura pôr em relevo a atividade do pensamento e a liberdade do eu. Nesse sentido, o *Ensaio* emerge como uma luta contra as tendências associacionistas e deterministas da “nova” psicologia, amparadas na epistemologia kantiana (*Estética transcendental*), explicitamente citada por Bergson como o grande alvo da sua argumentação. A distinção radical entre tempo e espaço se funda na concepção da *duração* como fluxo temporal e não se confunde mais com a representação espacializada do tempo como uma linha. Bergson demonstra que a linha ideal, suposta pelo tempo homogêneo como um encadeamento de pontos independentes, é um fantasma do espaço. Como se produz essa ilusão? Eis a questão que Bergson responde nessa obra, semeando as formulações subseqüentes da sua *filosofia da ação* que, para nós, o aproxima do pragmatismo de James.²³⁷

Se bem o *Ensaio* nos encaminha para uma distinção entre as dimensões quantitativa e qualitativa do real, essa oposição não constitui um *dualismo de*

²³⁵ cf. BERTHELOT, R. *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste. Le pragmatisme chez Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1913.

²³⁶ WORMS, F. *Le vocabulaire de Henri Bergson*. Paris: Ellipses, 2000, p.9.

²³⁷ cf. THIBAUDET, 1926, p.29; DELHOMME, 1954, p.188: “uma dialética da ação”; PHILONENKO, 1994, p.224, 203: “a lógica da ação”; WORMS, 2000, p.9: “uma metafísica da ação”; FUJITA, 2006, p.7.

substâncias como a separação radical entre corpo e mente que se atribui comumente a Descartes.²³⁸ É por isso que em *Matéria e memória*, Bergson examina a relação entre o ato da consciência e o organismo, indicando o ponto de contato entre o espírito e a matéria.²³⁹ Enquanto a tradição alojava a alma no corpo “como o piloto em seu navio”, metáfora que apresenta uma “relação completamente exterior” e apela para um homúnculo interior, a versão bergsoniana exprime antes uma tese sobre a função do cérebro que aponta para a continuidade funcional do organismo em vista da ação sobre o seu meio: “O cérebro é algo como a proa na qual o navio se estreita para cortar o oceano” (BERGSON, 1989, p.4).²⁴⁰ Com efeito, nas *Cartas a William James*, Bergson reformula esse argumento, imprimindo-lhe o movimento temporal que supõe uma *tensão*, um “esforço de atenção” assimilado à própria essência da vida. O conceito de “tensão psicológica” (pelo qual também já passamos) explica a unidade do sujeito em linhas similares àquelas que consagraram a metáfora do “cone”:

Apercebo-me como a totalização de meu passado, este passado estando contraído em vista da ação. A ‘unidade do eu’ de que falam os filósofos me aparece como a unidade de uma ponta ou de um cume, nos quais me concentro a mim mesmo por esforço de atenção (*ibid.*, p.5).

²³⁸ Não vamos entrar agora na polêmica que procura determinar se a atitude de Bergson é dualista ou não. Há quem defenda que a filosofia de Bergson constitui um *monismo*, sendo a duração a única substância (*sub specie durationis* – PM, p.148): “*Substância* cuja essência mesma consiste em durar [...]; sua duração é substancial, indivisível enquanto duração pura [...]; uma única e mesma mudança que vai sempre se alongando, como numa melodia, onde tudo é devir, mas onde o devir, sendo substancial, não precisa de suporte” (PM, p.83-84, 147). Talvez Deleuze se aproxime mais dessa interpretação. Entretanto, a leitura de Worms (2004a, p.94) acentua o dualismo bergsoniano, não como um dualismo ontológico, mas como um “dualismo prático”, isto é, *duas maneiras de agir* na realidade: uma temporal, que leva em conta a interpenetração característica do mundo psicológico e a tensão da duração pela qual exprimimos nossas ações; outra espacializada, marcada pela descontinuidade e pela justaposição dos objetos materiais.

²³⁹ “Entre a consciência e o organismo havia uma relação que nenhum raciocínio poderia ter construído *a priori*, uma correspondência que não era nem o paralelismo nem o epifenomenismo, nem nada de semelhante. O papel do cérebro era o de escolher a todo instante, dentre as lembranças, aquelas que poderiam iluminar a ação começada, e excluir as outras” (PM, p.82-83).

²⁴⁰ cf. MOURA, C. A. “A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty”. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso, 2001, p.248. Curiosamente, a metáfora de Bergson supõe um navio cujo “comando” (o cérebro) se situa na proa; é uma parte do próprio navio que não se separa como um *piloto interior* à maneira da versão clássica. Para Merleau-Ponty, no entanto, Descartes estava “muito perto da noção moderna de consciência” porque reconhecia a experiência do corpo próprio e interpretava a metáfora aristotélica através da “mistura real do espírito com o corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.303-304) – “A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em *meu corpo*, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo *confundido e misturado*, que componho com ele *um único todo*” (DESCARTES, R. *Meditações*, VI, § 24. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p.68 – grifo nosso).

Aqui se encontram em germe as principais teses que justificam a nossa aproximação entre Bergson e James, ou seja, as tendências pragmatistas do pensamento bergsoniano. Essas tendências, na verdade, procedem de uma mudança de atitude em relação à tradição. Racionalistas e empiristas atribuem à percepção uma função que se destina ao conhecimento desinteressado; é ela que nos traz o conhecimento do mundo e nos permite especular sobre a existência de objetos e de nós mesmos em termos de idéias. Se assim for, os atos da consciência, da percepção e da memória permanecerão incompreensíveis. A mudança de atitude – a *atitude pragmatista* – consiste em compreender essas funções como uma preparação do corpo para a ação. Quanto mais o organismo se desenvolve, tanto mais suas funções se dividem.²⁴¹ A complexidade das funções aumenta a capacidade de ação do corpo sobre o seu entorno: “O que o corpo explica é a limitação da percepção e da memória individuais, a seleção utilitária das imagens e das lembranças que dominam nossa vida consciente” (BERTHELOT, 1913, p.14). Não sendo concebidas como modos de conhecimento desinteressado, a percepção e a memória nos preparam para a ação presente e permitem ao espírito desprender sua energia criadora. Para deixar o espírito agir, a liberdade faz do organismo um intermediário.

A partir dessa *diferenciação de funções*, Bergson distingue duas espécies de memória, não apenas em grau, mas em natureza: a memória *corporal* e a memória *espiritual*. A lembrança pura adormece enquanto não é chamada pelo *plano da ação*, daí o papel fundamental do cérebro como órgão de atenção à vida: “O cérebro não teria por função pensar, mas impedir o pensamento de se perder no sonho” (PM, p. 142). Nossa vida psicológica se movimenta constantemente através de diversos e sucessivos *planos de consciência*, concebidos como intermediários entre dois extremos: a memória ontológica do passado integral e o momento pragmático da ação presente. Cabe sublinhar aqui que a *teoria da memória* é um aprofundamento da *teoria da duração*, da qual o pragmatismo bergsoniano seria a contrapartida, algo assim como o molde vazio.²⁴²

A *diferença de natureza* entre percepção e memória espelha a distinção entre as faculdades irredutíveis da alma como uma “orquestração” da tese de Ravaisson:

²⁴¹ “Na medida em que o corpo vivo se complica e se aperfeiçoa, o trabalho se divide; funções diversas são assinaladas a órgãos diferentes” (PM, p.72).

²⁴² A expressão original em francês, *le moulage en creux*, literalmente se traduz por “a modelagem oca” (cf. BERTHELOT, 1913, p.15).

“a materialidade [põe] em nós o esquecimento” (MM, p.208). Numa carta de 15 de fevereiro de 1905, Bergson expõe a James suas considerações acerca do conceito de “inconsciente” e do papel que este teria não só em relação à vida psicológica como também em relação ao universo em geral: “A existência da matéria me parece ser qualquer coisa do gênero de um estado psicológico não consciente” (BERGSON, 1979, p.7). Mas o que anima internamente as teorias bergsonianas da percepção e da memória é a influência da psicologia de Maine de Biran que “considera de saída o espírito como uma atividade e mais precisamente como uma atividade que age sobre a matéria” (BERTHELOT, 1913, p.16). Essas faculdades deixam de ser concebidas como *modos de conhecimento* quando são pensadas como preparação para a ação material, denotando assim seu caráter pragmático.

A análise psicológica da gênese da representação leva Bergson a determinar o papel da memória nos processos perceptivos, de modo que o filósofo consegue atenuar a forte dualidade que prevalecia no *Ensaio* e equacionar melhor as oposições entre quantidade e qualidade, espaço e duração, extenso e inextenso, necessidade e liberdade. Para nós, esse salto argumentativo deve-se ao fato de que Bergson foi particularmente atento à noção de atividade da consciência e ao caráter movente da ação, ponto no qual o pensamento de Bergson se cruza com o pragmatismo:

Para agir sobre as coisas, somos treinados a representar-nos claramente elementos distintos uns dos outros, que também são distintos de nosso corpo, estabelecendo uma exterioridade recíproca e uma descontinuidade entre os termos. Assim, forjamos a idéia de uma quantidade pura, de um espaço homogêneo e de uma necessidade absoluta (BERTHELOT, 1913, p.17).

Ao afastar as “ficções” da prática, Bergson encontra a *extensão psicológica* de James. Apenas para *agir* sobre as coisas, as exteriorizamos umas às outras, despojando-as pouco a pouco das propriedades qualitativas que elas tinham antes. O espaço geométrico aparece como o “limite ideal de uma tendência prática” e instaura o falso problema das qualidades desprovidas de toda extensão: Como se opera novamente a ligação entre essas qualidades inextensas e esse espaço geométrico que nada tem de qualitativo? Se aceitarmos que essas noções são o resultado último das abstrações operadas pelo espírito face à influência dos hábitos contraídos na ação, a oposição radical entre qualidade e quantidade dá lugar a uma série de *graus de tensão*. Nossa vida psicológica é uma *multiplicidade qualitativa* de estados que se interpenetram. Essa interpenetração pode ser mais ou menos densa, conforme o grau de tensão operado pela memória, capaz de contrair “numa visão quase

instantânea uma história imensamente longa que se desenrola fora dela” (PM, p.101). A esses graus correspondem também os graus da liberdade: “os graus da ação que o espírito pode exercer sobre as coisas” (BERTHELOT, 1913, p.19). Se a *tensão memorial* contrai a multiplicidade de estados, operando sua interpenetração, o movimento contrário de expansão ou *distensão* corresponderá à extensão dos termos entre si, processo que constitui propriamente a materialidade. Sem embargo, a *intuição* dessa tensão não pretende abolir o determinismo nem exaltar a liberdade absoluta, senão mostrar que o determinismo pode ser precisamente a condição da ação de nossa liberdade sobre o universo material. O espaço homogêneo e a quantidade pura são abstrações práticas forjadas pela inteligência que manifestam sua tendência a estabelecer a descontinuidade e a exterioridade daquilo que é realmente uma interioridade e uma interpenetração. Todavia, se pensarmos no movimento do espírito vivente, ou seja, em sua liberdade criadora, teremos que admitir um “duplo sentido” através do qual se concebe esse movimento, conforme o espírito se tencione mais ou, ao contrário, se distenda e se automatize. Essas duas direções opostas marcam os limites práticos entre os quais driblamos as necessidades da ação que nos levam a exteriorizar aquilo que em si não é radicalmente exterior e a transformar em algo estável, fixo e imutável o que, de fato, era uma passagem, uma ação, um desenvolvimento, enfim, um movimento interno. Essa é a intuição psicológica imediata que leva Bergson a pensar a realidade longe das formas habituais do conhecimento, seja empírico ou intelectual. A realidade que não abandona a dimensão qualitativa conservará para sempre a mudança, na qual se exerce a ação criativa. Essas conclusões, entrecruzando-se com o pragmatismo, formam um cordão mais resistente que dá sustentação à tarefa proposta para o próximo capítulo desta tese, no qual examinamos a obra *A evolução criadora*. Nessa terceira obra, Bergson retoma a questão da liberdade (entendida como o desenvolvimento do espírito) do ponto de vista da evolução biológica, ou seja, do desenvolvimento dos organismos.

***Le tournant* Barbaras: Bergson e Merleau-Ponty**

Aproximar Bergson do pragmatismo era um dos caminhos que o nosso interesse pela *dimensão da ação* nos levou a percorrer, mas, ao fazê-lo, compreendemos que essa aproximação privilegiava apenas o aspecto utilitário da ação, o que não é completamente coerente com o pensamento de Bergson. Havia

outra direção que devíamos percorrer, aquela que considerava a percepção do ponto de vista do movimento e enunciava uma identidade entre percepção e ação: “perceber é agir e não contemplar”.²⁴³ Essa interpretação procurava captar a experiência pura, antes que ela se transformasse em experiência humana, ou seja, numa visão utilitária. É por meio de uma análise crítica desta interpretação que pretendemos examinar algumas tensões conceituais que se podem estabelecer entre Bergson e Merleau-Ponty.

Essa empreitada, mais uma vez, conta com o aval de Bento Prado Jr., visto que ele mesmo interpreta a proposta de Bergson como uma “fenomenologia bergsoniana” (PRADO Jr., 1989, p.150). Podemos pensar, junto com ele, que partir da representação enquanto totalidade de imagens percebidas já é um projeto fenomenológico, sobretudo, quando se destaca a capacidade sensório-motora do corpo-próprio como uma dupla faculdade que este possui de efetuar ações e experimentar afecções.²⁴⁴ Por outro lado, todavia, Vieillard-Baron nos desaconselha terminantemente a embarcar nessa balsa porque, segundo ele, a interpretação fenomenológica de *Matéria e memória* é impossível. A concepção bergsoniana de consciência não é intencional: “ela não reconhece nenhum primado da percepção”, por isso Bergson recusa de saída a correlação sujeito-objeto.²⁴⁵

Por mais que não haja um consenso entre os comentadores (ou talvez por isso mesmo), julgamos que o fio condutor escolhido e seguido até aqui, impõe que se estabeleçam relações entre Bergson e Merleau-Ponty no que diz respeito ao caráter mundano e corporal do *cogito* prático e de suas relações com o pensamento categorial, na tentativa de encontrar a camada originária da relação com o mundo. Observar as afinidades e diferenças entre os dois autores propiciará uma visão ainda mais esclarecida da posição de Bergson na filosofia contemporânea. Algumas considerações preliminares nós parecem imprescindíveis, embora isso possa demorar-nos um pouco. As relações entre vontade, ação e movimento que examinamos há pouco, nos encoraja a dar os primeiros passos, amparados ainda sob o olhar de Vieillard-Baron:

Bergson não considera a ação partindo da vontade do homem, da decisão livre, senão partindo da observação do movimento e da mobilidade. Para ele, a vontade, se a invocamos de primeira para

²⁴³ BARBARAS, R. *La perception. Essai sur le sensible*. Paris: Hatier, 1994, p.55; _____. *Le tournant de l'expérience*. Paris: Vrin, 1998.

²⁴⁴ cf. MM, p.63.

²⁴⁵ VIEILLARD-BARON. *Bergson: la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004, p.16-17.

explicar a ação, é uma força mágica inverificável, enquanto o movimento pode ser observado (VIEILLARD-BARON, 2007, p.84).

Temos aí uma primeira aproximação entre Bergson e Merleau-Ponty que decorre certamente da influência que Maine de Biran exerceu sobre ambos. Com efeito, a experiência do sujeito que move seu corpo supõe a idéia de um querer como condição do eu, mas isso não significa abandonar completamente o sujeito pensante em proveito do sujeito motor: “o ser pensante não pode começar a conhecer, se ele não começa a agir e a querer” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.61). Essa mistura entre o plano do conhecer e o plano da ação que nos impõe a interpretação merleau-pontiana de Biran, tem como pressuposto a imbricação entre vontade e percepção, precisamente os dois termos que Veillard-Baron repelia por serem incompatíveis com a perspectiva de Bergson. Reconhecemos que ele estava certo, pois esses dois termos juntos fundamentam o conceito de intencionalidade: “Perceber, é orientar-se para uma coisa, visá-la. Agir, é colocar em um movimento uma intenção dotada de sentido” (*ibid.*). A questão é saber se a intencionalidade esclarece a noção bergsoniana de ação ou se, ao contrário, a deforma inteiramente. À primeira vista, podemos notar que a intromissão do conhecimento na forma de comportamento contamina o sentido da ação, ao impregná-la de um *eu percipiente* antes mesmo que se realize enquanto movimento. Isso porque para Merleau-Ponty não há diferença entre mover o corpo e percebê-lo, entre o poder motor do corpo e a consciência de mover “meu” corpo. Por um caminho diferente, reencontramos a noção de “espacialidade corporal” que havíamos distinguido em Bergson, a extensão interior do corpo como “espaço da dor” (ou da afecção) que permite superar a dualidade do interior e do exterior. Avaliemos agora que tipo de *cogito* estabelece a ação. Se o sujeito é operante ou atual, isso não constitui uma atividade que emerge da passividade? A ação supõe um esforço, mas esse esforço é corporal ou ali também intervém o pensamento? São essas as questões que pretendemos levantar através do entrecruzamento Bergson – Merleau-Ponty, seguindo a leitura sugerida por Barbaras. Para concluir estas notas preliminares, vejamos como Merleau-Ponty concebe uma espécie de *intencionalidade bergsoniana*: “a coisa e a consciência da coisa estão vinculadas não como correlativos, senão como absolutamente simultâneos” (*ibid.*, p.86). É difícil aceitar essa tese porque embora haja simultaneidade entre a matéria e a representação, Bergson jamais as consideraria como *coisas*.

A primeira observação de Barbaras é que as referências a Bergson feitas por Merleau-Ponty na PhP são quase sempre em notas de rodapé como se o pensamento de Bergson fosse um “universo paralelo que não é possível integrar nem rejeitar pura e simplesmente” (BARBARAS, 1998, p.34). A crítica merleau-pontiana que prevalece nessa obra considera o bergsonismo como uma psicologia introspectiva que não consegue desvencilhar-se da “atitude natural”. Essa crítica, como veremos, intensifica o tratamento que Merleau-Ponty dera às idéias de Bergson desde *A estrutura do comportamento*, certamente influenciado por Politzer, para quem a psicologia não podia almejar o estatuto de ciência, pois os fatos psíquicos não são uma realidade em terceira pessoa, como é o caso dos objetos da ciência. Nesse sentido, Politzer faz uma paródia ao bergsonismo centrada no conceito de “drama”.

Na medida em que a psicologia pretende instituir-se como ciência empírica e independente, ela deve apoiar-se em fatos reais e, ao mesmo tempo, originais. Entretanto, as cenas da vida de um indivíduo singular não são reais, nem mesmo concebíveis pelo próprio indivíduo. O que existe ao lado da natureza é portanto um “conjunto de relações dramáticas”. O estudo do *drama* parte da multiplicidade dos indivíduos dados na experiência (atores) e procura determinar relações entre *pessoas* tomadas em sua totalidade. Nesse sentido, o drama é inseparável da multiplicidade dramática dos indivíduos. Por outro lado, a física ignora completamente essa multiplicidade dramática quando estuda a realidade impessoal. Então, a psicologia erige uma realidade paralela à realidade física e abandona o ponto de vista dramático, isto é, o ponto de vista humano, passando a tratar a multiplicidade dos homens como uma multiplicidade de processos psíquicos. No entanto, para Politzer, é impossível abandonar o ponto de vista dramático, conservando a realidade do drama, pois não se pode transformar em sujeito de um evento humano um processo que não é nem mesmo do homem. Como os únicos processos que existem efetivamente são aqueles da natureza, a psicologia é obrigada a inventar “todas as peças de uma mitologia”. Nessa paródia, Bergson é aquele que, partindo da psicologia clássica, realiza o “sonho do concreto”, isto é, uma animação do abstrato:

Os dados que Bergson anima, ele os toma emprestados de fora e os anima, em seguida, fazendo algumas observações formais que são suas metáforas celebres, mas isso é tudo. [Ele] transforma os fatos psicológicos em coisas, depois que os concebe como realidades; acredita que existe uma realidade chamada ‘lembrança’ (algo que *existe*, que *age* e *persiste*). Mas dizer que a lembrança existe é tão absurdo como dizer que ela está localizada no cérebro. Eu não consigo entender

como pode a lembrança existir no cérebro, na consciência ou no inconsciente.²⁴⁶

O movimento de espacialização que Bergson descrevera no *Ensaio* não é visto por Politzer como um retorno aos dados imediatos, mas como uma abstração, fruto da confusão da existência em primeira pessoa e da existência em terceira pessoa, que nos coloca em contato com o “concreto em geral”. Nesse sentido, a duração psicológica é ainda a descrição de uma realidade em terceira pessoa, tal como aquela que caracteriza a atitude natural husserliana.²⁴⁷ Por isso, Barbaras suspeita que Bergson não tenha visto que a espacialização era apenas um caso particular do realismo psicológico. Essa distinção entre dois gêneros de realidade vai dar lugar também à crítica de Merleau-Ponty à oposição bergsoniana entre a multiplicidade de fusão e a multiplicidade de justaposição.²⁴⁸

Procurando escapar da perspectiva clássica, Bergson supõe uma continuidade temporal marcada pela interpenetração de momentos que se opõe à justaposição de objetos materiais exteriores uns aos outros. Porém, o *ato de síntese* que é requerido para dar conta da unidade da duração, ainda o mantém “prisioneiro” da atitude realista. Merleau-Ponty vai denunciar o procedimento bergsoniano de dissolução, no qual a consciência é tomada como um “líquido em que os instantes e as posições se fundem” (PhP, p.319). Daí a comparação da fusão temporal com a “bola de neve”, na qual a própria realidade do tempo se perde, pois “torna-se um *mélange* onde os momentos se aglomeram e se cristalizam na imobilidade” (*Ibid.*). Haveria nessa concepção da temporalidade uma atitude realista que não permite diferenciar o processo de fusão enquanto desenvolvimento contínuo da coisa que a ele se acrescenta como um agregado. Barbaras salienta que a perspectiva kantiana distingue, ao menos, a noção de *synthèse* que “exige uma consciência como agente da síntese que não pode ser confundida com uma coisa” (BARBARAS, 1998, p.38).²⁴⁹ Merleau-Ponty, continua ele, considera que “o problema do tempo não pode ser resolvido sem ultrapassar a alternativa entre uma unidade sintética que supõe a

²⁴⁶ POLITZER, G. *Le bergsonisme: une mystification philosophique*. Paris: Éditions Sociales, 1947, p.45-47.

²⁴⁷ “Podemos nos perguntar, como o fará em seguida Merleau-Ponty, se, definindo o psiquismo como duração, Bergson visa ainda uma interioridade psicológica oposta ao exterior ou se ele enfatiza, ao contrário, aquilo que, no seio do psíquico, nos inscreve na exterioridade e nos abre ao absoluto” (BARBARAS, 1998, p.36).

²⁴⁸ cf. PhP, p.72; BARBARAS, 1998, p.37.

²⁴⁹ Pascal Dupond também constata que Merleau-Ponty faz justiça à noção kantiana de *synthèse*, reinterpretando-a a partir da noção de *synopsis*, também kantiana (Conferência “*La raison incarnée: pensée et sensibilité chez Merleau-Ponty*”. São Carlos: UFSCar, 2008).

pura multiplicidade e uma fusão real que abole toda a diversidade” (*ibid.*). A oposição da duração ao espaço, nessa interpretação, constitui “uma alternativa abstrata”, porque não é suficiente denunciar a exterioridade espacial e construir por antítese a duração para obter uma verdadeira intuição do tempo. Entretanto, quando Bergson trata da percepção, tomando o corpo como centro de ação, a argumentação se desloca para o âmbito do concreto e, como observa Merleau-Ponty, restaura “o corpo em seu debate com o mundo” para além da oposição abstrata do sensorial e do motor (MERLEU-PONTY, 2002, p.79).

A crítica de Merleau-Ponty a Bergson decorre naturalmente de uma leitura fenomenológica que evidencia uma grande admiração seguida de uma decepção. Admiração ao ver que um filósofo consegue transitar pelos mesmos problemas enfrentados pela fenomenologia, oferecendo soluções no mínimo elegantes; decepção porque essas soluções originais escondem uma espécie de “pecado” ou de “traição” para com a tradição fenomenológica, que é ignorar completamente o conceito de *intencionalidade*. Assim, para Merleau-Ponty, a referência de Bergson à ação vital não é suficiente para explicar a aparição do percebido, pois “há uma cegueira de Bergson ao ser próprio da consciência, à sua estrutura intencional” (*ibid.*, p.81). O problema é que quando se identifica o sujeito à memória, permanece incompreensível a articulação entre ação e representação, o corpo e a subjetividade. Daí as duas interpretações opostas que Barbaras extrai dos dois capítulos centrais de *Matéria e Memória*: uma, na qual o corpo é o protagonista principal, na medida em que atualiza as lembranças em função das exigências da ação; outra, na qual as lembranças teriam vida própria, mas seriam impedidas pelo corpo de atualizar-se integralmente. Julgamos que o texto de Bergson justifica as duas interpretações, não de maneira “oposta” como quer Barbaras, sugerindo talvez alguma contradição, mas de maneira complementar. Afinal, uma lembrança pode ser trazida à tona por uma percepção presente ou pode, enquanto lembrança pura, empurrar a vida psicológica materializando-se em imagem-lembrança. Seja como for, o que está em jogo aqui é o problema do tempo, a articulação da ação atual e da memória, enfim, a passagem do presente ao passado. Novamente, a crítica de Merleau-Ponty deixa transparecer uma interpretação dualista que era um problema para a fenomenologia e que o incita a separar radicalmente as alternativas. Para Bergson, essas alternativas não constituem uma disjunção, mas uma conjunção que denota uma convergência de dois pontos de vista: “Ou estamos encerrados num presente sem horizonte temporal,

ou permanecemos prisioneiros de um passado fantasmagórico que é virtualidade pura e não tem qualquer raiz no presente” (*ibid.*, p.40). Evidentemente, se confunde a proposta movente de Bergson que transita entre esses pólos sem chegar de fato a nenhum deles, com uma interpretação estática que toma cada extremo ideal da teoria como uma região da experiência concreta, o que definitivamente não é o caso. As palavras de Merleau-Ponty demonstram uma prisão conceitual aos termos dualistas que ainda não incorporam completamente a mobilidade bergsoniana. Imaginemos um pêndulo: a corda e a bola que se movem são reais, os pontos que marcam a trajetória são supostas paradas ideais, assim como os pólos extremos que determinam a inversão da direção do movimento pela qual reconhecemos a passagem. Pois bem, se déssemos ênfase às paradas, como faz Merleau-Ponty, não teríamos de fato o vai-vem, só uma carcaça teórica inútil: “O sujeito é atravessado pela dualidade substancial da percepção pura e da memória pura [assim] que ‘a vida mental toma o aspecto de um vai-vem entre dois planos de si’” (BARBARAS, 1998, p.41).

Vejamos como Barbaras compreende essa crítica a partir dos textos de Merleau-Ponty. A noção de “campo das imagens” denota, para o autor da PhP, uma posição realista que parte de uma totalidade em si, a partir da qual a percepção surge por subtração. Assim se opera a cisão entre uma motricidade objetiva e um sujeito contemplativo, entre um movimento em terceira pessoa e a pura interioridade de um eu. Mas essa dualidade entre ação motriz e representação pura era anunciada n’*A estrutura do comportamento*, quando Merleau-Ponty apontava para uma restrição bergsoniana da ação à ação vital: “Bergson não pode articular de maneira satisfatória a percepção e a ação porque esta última está comprometida, de maneira restritiva, com a ação vital, adaptação ao sólido inorganizado” (*ibid.*). Mais uma vez, parece que Merleau-Ponty não consegue ver em Bergson um pensamento movente que concebe a experiência como a transição ininterrupta entre dois pólos teóricos, duas *tendências* que não existem em si, de maneira pura, porém, ao enfatizá-las, perdemos a mobilidade do real. É isso que faz Merleau-Ponty quando destaca os planos da ação e do sonho, descartando os planos intermediários que são aquilo que dá sentido à teoria dos planos de consciência. Sem essa passagem não se compreenderia o movimento da consciência, pois não se trata de maneira alguma de um corte abrupto ou de uma disjunção, como quer Merleau-Ponty: “Tudo aquilo que não é ação animal passa então para o lado do sonho” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.88).

Nos interessa mostrar aqui que a crítica de Merleau-Ponty a Bergson é uma crítica construtiva, ou seja, um pensamento que não se contrapõe definitivamente ao outro, senão que se funde com ele, quase como a bola de neve que assimila o novo, despejando um pouco daquilo que tomou para si a fim de reformular-se internamente. Assim, Merleau-Ponty vê em Bergson a “tentativa de pensar a percepção a partir do sujeito motor” que põe o corpo em “debate com o mundo”, mas como não completa o gesto de compreensão do “sujeito encarnado”, cinde “o sujeito segundo a dualidade de uma motricidade anônima intramundana e uma subjetividade memorial recortada do mundo” (BARBARAS, 1998, p.42).

Digamos que, para Merleau-Ponty, haveria uma cisão entre a ação presente (percepção), de um lado, e a dimensão do reconhecimento e do sentido (memória), de outro, que confirmaria uma falha na teoria bergsoniana da duração: “Bergson não dispõe de uma concepção de duração que lhe permita dar conta da unidade dessas duas dimensões” (*ibid.*). Enquanto aponta essa “falha”, Merleau-Ponty consegue abandonar a polaridade sujeito-objeto que até então predominava em todas as análises referentes à teoria do conhecimento. Esse ganho, reconhece Barbaras, é um dos frutos que “uma releitura e uma reavaliação do pensamento de Bergson” pode proporcionar (*ibid.*). Com essa bagagem, Merleau-Ponty poderá reagir ao gesto husserliano, herdado da tradição idealista, que o levaria de volta a uma consciência transcendental não mundana. A sua proposta consiste em tomar como ponto de partida alguns resultados da *psicologia da forma* para ultrapassar o pressuposto realista que comandava a ontologia espontânea fundada no modelo da correlação da consciência transcendental com o mundo da coisa pura.²⁵⁰

Daí o novo sentido que Merleau-Ponty quer dar à subjetividade (a subjetividade encarnada) através da noção de comportamento. O sujeito do comportamento dilui a fronteira estabelecida pelo *a priori* da correlação husserliana, na medida em que o sujeito encarnado, indistintamente perceptivo e ativo, exige um mundo percebido que é irreduzível a um puro objeto. Essa concepção de “ruptura” no pensamento merleau-pontiano (nem sempre compartilhada por todos os comentadores), não representa nenhuma novidade para a perspectiva bergsoniana que via no sujeito operante uma imanência ao mundo objetivo. Seja na ação livre, enquanto criação do sujeito no mundo, seja na ação prática, enquanto extração de imagens úteis para a funcionalidade da vida. Ou mesmo na ação vital que ultrapassa

²⁵⁰ cf. BARBARAS, 1998, p.43.

a dimensão operante do sujeito na direção de uma matéria atravessada pela consciência, porque nela a atividade operante da ação se concentra na própria vida. Essa explicação pode ter seus problemas, mas não se circunscreve às filosofias que abusam dos “conceitos tais como sujeito, consciência, consciência de si, espírito, [que] envolvem todos, ainda que de forma refinada, a idéia de uma *res cogitans*” (*ibid.*, p.45). O abandono desses conceitos exige uma reformulação da filosofia que se consolidará para Merleau-Ponty como a “condição da passagem à ontologia” por meio da crítica da “ontologia do objeto” que predominava nas filosofias empiristas e intelectualistas. Sem embargo, na PhP essa nova ontologia ainda é contraditória:

Paradoxalmente, o conceito central da PhP é também o pior formulado: a encarnação – que tem significação num sentido de ser original do mundo que Merleau-Ponty chamará depois “carne” e do qual o corpo próprio é um caso eminente – é de fato incompatível com a referência a uma consciência. O conceito de consciência encarnada é um conceito instável que se critica de alguma forma a si mesmo (BARBARAS, 1998, p.45).

Um dos grandes méritos deste comentário é iluminar essa “ontologia de um novo gênero” através da leitura de Bergson. Assim, quando o “segundo” Merleau-Ponty rompe com o gesto fundador da fenomenologia, gesto que consiste em determinar o Ser como essência e indicar, ao mesmo tempo, seus próprios limites, encontra uma nova ontologia na tentativa de compreender a *presença* (ser presente) como pura apresentação de si. É precisamente nesse ponto que, segundo Bárbaras se cruzam os caminhos de Bergson e Merleau-Ponty, uma vez que *A evolução criadora* toca na ferida da metafísica e revela os falsos problemas decorrentes de se abordar o Ser a partir do nada. A “decisão metafísica” que Barbaras tenta descrever como um acesso a “alguma coisa que não é ainda o objeto”, se aproxima bastante da intuição bergsoniana que procura coincidir com o movimento do real antes que nossa percepção e nossos hábitos intelectuais fixem em objetos essa realidade movente.²⁵¹ Por isso, o intérprete descreve essa virada no pensamento merleau-pontiano como uma passagem da filosofia da coisa para uma *filosofia do algo*²⁵²:

Ultrapassar a ingenuidade significa, portanto, levar em consideração a descoberta bergsoniana do fundamento metafísico da solidariedade essencial entre o nada e a essência. A partir daí, a redução, como recondução ao verdadeiro sentido de ser do percebido, exige uma abordagem direta do Ser, sem rodeios pelo nada. Aqui, o método

²⁵¹ “É preciso acostumar-se a pensar o Ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se endereçar primeiro ao fantasma de nada que se interpõe entre ele e nós” (EC, p.323).

²⁵² Traduzimos a expressão original em francês – *philosophie du quelque chose* –, usando uma palavra do português que não tem correspondente na língua francesa, mas sintetiza bem essa expressão: a palavra “algo”.

merleau-pontyano está bem próximo da intuição bergsoniana (*ibid.*, p.49).

Pensar o Ser diretamente exige que operemos uma “neutralização do nada”. Essa é a primeira conclusão que Merleau-Ponty tira da leitura de Bergson e que, imediatamente, o separa dele. Barbaras mostra que, nas notas inéditas de 1959, Merleau-Ponty admite que a crítica bergsoniana do nada estava certa, porém, faltaria reconhecer que, graças à sua positividade, “a essência resiste ao nada” (*ibid.*, p.51). Em outras palavras: “a crítica do nada absoluto abre a via de uma determinação adequada do nada como dimensão interior ao Ser” (*ibid.*, p.50). Apesar da complexidade do tema, arriscamos a metáfora do queijo *Gruyère* para definir esse Ser esburacado interiormente pelo nada que estabelece uma separação, ao mesmo tempo, estreita e profunda entre Bergson e Merleau-Ponty: “A neutralização do nada não conduz ao devir por oposição à essência imutável, mas antes a um sentido do ser que inclui o negativo, por oposição à plena positividade” (*ibid.*, p.51). Enquanto Bergson acentua a positividade do devir contra as perspectivas clássicas que o relegam ao não-ser, Merleau-Ponty generaliza a análise bergsoniana do nada, vê no imutável uma modalidade do positivo e tira como consequência o fato de que o Ser que não precisa resistir ao nada pode aceitar a negatividade em seu seio. Assim, a duração bergsoniana tem, para ele, um sentido original de ser, integrando a negatividade sem sabê-lo. A tentativa bergsoniana de deslocar a positividade da essência para o devir, acaba por substancializá-lo ao invés de conceder-lhe a negatividade que faltava à essência. Por isso, Barbaras retoma uma análise de Lebrun, na qual se sugere que Bergson apenas mudou o conteúdo do Ser: “Bergson reconhece sem dúvida que a verdadeira mobilidade, a duração, é diferença consigo, mas é para fazê-la aceder à dignidade substancial. O bergsonismo é, portanto, menos uma crítica à metafísica do que um deslocamento da sua tópica: o Ser só mudou de conteúdo”.²⁵³ Para eles, Bergson atribui ao devir um privilégio metafísico contraditório.

Temporalidade e fenomenologia

A leitura de Barbaras, sem dúvida, nos permite iluminar algumas passagens dos textos de Bergson, ao mesmo tempo em que nos ajuda a compreender certas questões concernentes à obra de Merleau-Ponty. Mas será que é possível discriminar

²⁵³ LEBRUN. *La patience du concept*. Paris: NRF, 1972, p.240, citado por BARBARAS, 1998, p.51.

o que Merleau-Ponty retoma de Bergson e o que ele modifica em meio a tantas tensões conceituais? Nosso trabalho, mais humilde e embrionário, consiste em alinhar algumas notas que preparem o terreno para um estudo futuro sobre a convergência (e as divergências) no pensamento desses dois autores. Organizamos essas notas em torno de dois temas – o corpo e a temporalidade – que suscitam imediatamente dois problemas: o *dualismo* e a noção de *multiplicidade*.

Sabemos que o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty está inserido no propósito geral da fenomenologia husserliana de *voltar às próprias coisas*, isto é, de reencontrar a camada originária da relação da consciência consigo mesma e com o mundo. Nesse sentido, a noção de *correlação* estabelece uma reciprocidade entre sujeito e objeto que faz com que a consciência e os conteúdos do mundo sejam correlatos, de modo que não pode existir um sem o outro. Assim, a grande contribuição de Husserl consiste em mostrar que consciência e subjetividade significam movimento intencional. Todavia, a concepção husserliana de um sujeito universal situado fora do mundo – *subjetividade transcendental* – foi abandonada por Merleau-Ponty ao procurar unir num mesmo solo o empírico e o campo fenomenal, adotando o corpo como novo sujeito da percepção. Prado Jr. sugere que essa guinada no projeto merleau-pontyano anuncia certa influência da reflexão bergsoniana, marcada pela recusa inicial de emprestar ao mundo o caráter de um sistema de objetos que se desata diante de um impassível sujeito teórico, transmundano e “não-situado” (PRADO Jr., 1989, p.40).

Bergson, por sua vez, também propõe um *retorno aos dados imediatos* que deve pautar-se pela consideração de um dado fundamental da realidade, a saber, o tempo ou a temporalidade presente na realidade subjetiva e objetiva. Assim, Bergson vai procurar uma via para a compreensão da subjetividade sem limitar-se à abordagem na interface interioridade – exterioridade, pois a consciência não é mais considerada como um dado *a priori*, e sim, como resultado de um *processo* que tampouco se constitui a partir de uma estrutura intencional. Trata-se de uma consciência que é constituída pelo *campo das imagens* sem, no entanto, constituí-lo. Desse modo, a relação entre sujeito e objeto é concebida a partir desse campo prévio e neutro que precede a relação. O “campo transcendental” (como foi chamado por Bento Prado Jr.), mostra como se dá o nascimento da subjetividade no *corpo próprio*, isto é, na presença corporal. Por esse viés, o problema da relação entre espírito e matéria recebe um tratamento adicional, já que se trata do surgimento, no seio da

matéria, da percepção da própria matéria. Esse processo de constituição da subjetividade deve ser compreendido como finitude ou empobrecimento da *presença*.

Provavelmente, essas idéias bergsonianas exerceram alguma influência no pensamento de Merleau-Ponty, sobretudo na concepção de mundo pré-objetivo ou pré-reflexivo. Com isso, ele pode deslocar o papel do sujeito na fenomenologia, que preponderava na tradição moderna das *filosofias da subjetividade*.²⁵⁴ Mas a relação entre subjetividade e temporalidade que se estabelece na fenomenologia de Merleau-Ponty não deriva necessariamente dessa inspiração bergsoniana, pois o próprio Husserl já havia introduzido as noções de “campo de presença” ou “presente vivo” na obra *Para uma fenomenologia da consciência do tempo interior*.²⁵⁵ Não obstante, como observa Moutinho, Merleau-Ponty define um projeto de filosofia distinto daquele que poderia ser caracterizado como uma “fenomenologia da razão”. Para ele, o estatuto da reflexão e a experiência do irrefletido devem considerar-se à luz da noção de *acontecimento*, evidenciando ainda mais a presença de Bergson na letra de Merleau-Ponty:

Merleau-Ponty não deixa de notar que é o modelo bergsoniano que supõe, não mais que o sujeito absorva o objeto, como o modelo reflexivo, mas, ao contrário, que o sujeito se dilate até se confundir com o objeto [...]: não é o ser que é reduzido a um correlato e absorvido pelo saber; é o saber que se expande até o sujeito fundir-se ao ser (MOUTINHO, 2004, p.14).

Merleau-Ponty, na verdade, parece dividido quanto ao seu parecer sobre a concepção bergsoniana do tempo. Na PhP, a oscilação entre crítica e elogio é mais visível, pois ele atribui a Bergson o mérito de ter dissolvido a questão do *dualismo* ao afirmar que o corpo e o espírito se comunicam pela mediação do tempo. Por outro lado, Merleau-Ponty denuncia uma espécie de *dualismo* bergsoniano, isto é, a pretensão de reencontrar a *unidade* na *multiplicidade* por meio do conceito de “multiplicidade de fusão” que se exprime através da metáfora da *bola de neve*. Com efeito, Bergson introduz essa metáfora no primeiro capítulo d’*A evolução criadora* para caracterizar a essência do tempo como *duração*:

²⁵⁴ “É só nessa medida que o campo fenomenal pode ser “convertido” em campo transcendental e o ser no mundo ser coroado com um ser para si: é preciso que o ser no mundo e, com ele, todo o sistema de horizontes da percepção, seja arrastado por essa nova reflexão e levado à consciência de si. E se essa reflexão não implica pôr uma consciência transcendental que possa pensar o sistema na integralidade, é porque estamos aqui não no plano da intencionalidade de ato, mas no plano da intencionalidade operante, ‘aquela que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida’: é ela que assegura o sistema de reenvios que arrasta todo o sistema”. (MOUTINHO, D. “Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”. *DoisPontos*, v.1, nº 1, 2004, p.19).

²⁵⁵ cf. MOURA, C. A., 2001, p.262.

Tomemos o mais estável dos estados internos, a percepção visual de um objeto exterior imóvel. [...] Minha memória está aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente. Meu estado de alma [...] infla-se continuamente com a duração que ele vai juntando; por assim dizer, faz *bola de neve* consigo mesmo. [...] A verdade é que mudamos incessantemente e que o próprio estado já é mudança (EC, p.2).

Merleau-Ponty desenvolve o tema da *temporalidade* no capítulo homônimo da PhP, quando decide aplicar a idéia da subjetividade como temporalidade ao problema da relação entre a alma e o corpo, procurando determinar “como um ser que é porvir e passado tem também um presente” (PhP, p.492.). Com essa articulação entre corpo e temporalidade, o filósofo retoma, através de uma inflexão importante, aquilo que para Bergson era uma *conservação automática do passado*.²⁵⁶ Merleau-Ponty vai reivindicar um “tempo verdadeiro”, cuja essência é a *passagem* e o próprio *trânsito*, mas, antes de dar esse passo, ele incorpora a tese bergsoniana de um tempo que mantém tudo e que aparece, primeiramente, no capítulo sobre o *corpo*:

O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente (PhP, p.83).

Depois, no capítulo sobre o *cogito*, o autor examina a questão da linguagem e mostra como um pensamento adquirido pode ser considerado intemporal. Para explicitar essa “aquisição para sempre”, ele lança mão do modelo da temporalidade: dizer que um acontecimento temporal *tem lugar* significa que “será verdadeiro pra sempre” (PhP, p.450). Merleau-Ponty ilustra o fenômeno irreduzível da *aquisição* com a “pirâmide de passado” que toma de empréstimo de Proust, mas projeta por trás dela a figura do “cone” como a sombra reveladora do argumento filosófico:

Aquilo que vivemos é e permanece perpetuamente para nós, o velho toca sua infância. Cada presente que se produz crava-se no tempo como uma cunha e pretende a eternidade. A eternidade não é uma outra ordem para além do tempo, ela é a atmosfera do tempo (PhP, p.450-451).

É importante salientar que para Merleau-Ponty a noção de *acontecimento* não tem lugar no mundo objetivo, já que este é desprovido seja do passado, seja do futuro. No mundo objetivo, a única dimensão temporal que existe é aquela do presente, daí a crítica à célebre passagem de Heráclito que compara o curso do tempo ao curso de um rio: o tempo escoaria do passado para o presente e do

²⁵⁶ cf. PM, p.177, 179.

presente para o futuro.²⁵⁷ Essa comparação é *muito confusa*, pensa Merleau-Ponty, pois os acontecimentos tais como a formação da neve no alto da montanha, o seu derretimento e a formação da água são recortes do mundo objetivo, porém, a própria noção de “acontecimento” não tem sentido sem a presença de alguém a quem alguma coisa acontecesse.²⁵⁸ O tempo supõe necessariamente um sujeito, por isso a metáfora do rio deve adicioná-lo sub-repticiamente como um observador implícito, de modo que o tempo não pode ser – como acredita Bergson – um “processo real”, senão algo que nasce da nossa relação com as coisas: “não é o passado que *empurra* o presente nem o presente que empurra o futuro para o ser; o porvir não é preparado atrás do observador, ele se premedita em frente dele, como a tempestade no horizonte” (PhP, p.470-471).

Merleau-Ponty partilha com Bergson a tese da equivalência entre corpo e presente, de um lado, e espírito e escoamento do tempo, de outro. O caminho tradicional, trilhado por Descartes, colocava o problema da relação entre corpo e alma em termos absolutamente espaciais, isto é, como uma oposição radical entre aquilo que é extenso (o corpo) e algo que é inextenso (a alma). Essa separação inicial de dois pólos contraditórios instaura a obscuridade da questão. Na hipótese dualista, a matéria é vista como espacialmente divisível, ao passo que os estados de consciência (espírito) são rigorosamente inextensos. Assim, corta-se de saída qualquer comunicação entre ambos os termos. O erro do dualismo vulgar, apontado por Bergson, é situar-se no ponto de vista do espaço e colocar as sensações inextensas na consciência, tornando incompreensível a comunicação entre o corpo e o espírito. O que Bergson faz, segundo Merleau-Ponty, é substituir o *código espacial* pelo *código temporal*. Desse modo, a matéria passa a ser compreendida como uma *sucessão* de movimentos muito rápidos e se separa da sua espacialidade. As diversas cores, por exemplo, são determinadas freqüências recolhidas pela percepção no *campo transcendental* em vista da *ação virtual* enquanto *expressão* da nossa capacidade de agir:

²⁵⁷ A crítica poderia atingir também a duração bergsoniana, visto que esta é freqüentemente comparada a um fluxo. No entanto, Bergson defende a substancialidade da mudança *sub specie durationis* (PM, p.182). Isso marca uma diferença radical da duração em relação à metáfora do rio: “Não afastamos com isso de modo algum a substância. Afirmamos, pelo contrário, a persistência das existências. E acreditamos ter-lhe facilitado a representação. Como se pode comparar essa doutrina à de Heráclito? (PM, p.218, n.4). “Esforcemo-nos, pelo contrário, para perceber a mudança tal qual ela é, em sua indivisibilidade natural: vemos que ela é a própria substância das coisas” (PM, p.180).

²⁵⁸ cf. PhP, p.470.

É essa ação virtual que extrai da matéria nossas percepções reais, informações das quais necessita para se guiar, condensações, num instante de nossa duração, de milhares, de milhões, de bilhões de acontecimentos que se realizam na duração muitíssimo menos tensionada das coisas (PM, p.64).

O espírito, por sua vez, passa a ser entendido como memória, isto é, *progresso, evolução*, permitindo assim a união dos dois termos (espírito e matéria). No código espacial, a matéria é aquilo que está *no* espaço e o espírito, em contrapartida, está *fora* do espaço. No código temporal, todavia, existem infinitudes de graus entre matéria e espírito (diferenças de tensão da duração). Por isso, é possível distinguir os termos pelo seu grau de tensão e passar de um ao outro sem pressupor uma oposição entre qualidade e quantidade. Pode haver união entre corpo e alma porque entre o que designamos como físico ou como *corpo* e o que chamamos de *espírito* ou consciência não haveria oposição de natureza, mas de *graus de tensão da duração*. Uma duração infinitamente distendida corresponderia àquilo que chamamos de extensão; uma duração infinitamente tensa e contraída corresponderia àquilo que chamamos de inextenso ou de consciência. O núcleo da ontologia bergsoniana revela uma realidade que é pura *duração* e se apresenta em diferentes *ritmos de tensão*:

Entre as qualidades sensíveis consideradas em nossa representação e essas mesmas qualidades tratadas como mudanças calculáveis, há portanto apenas uma diferença de ritmo de duração, uma diferença de tensão interior. Assim, através da idéia de *tensão* procuramos suspender a oposição da qualidade à quantidade, como, através da idéia de *extensão*, a do inextenso ao extenso. Extensão e tensão admitem graus múltiplos, mas sempre determinados. A função do entendimento é retirar desses dois gêneros, extensão e tensão, seu recipiente vazio, isto é, o espaço homogêneo e a quantidade pura, substituir deste modo realidades flexíveis, que comportam graus, por abstrações rígidas, nascidas das necessidades da ação (MM, p.289).

Merleau-Ponty retoma a substituição bergsoniana do *código espacial* pelo *código temporal* ao reconhecer uma diferença de grau e não de natureza entre matéria e espírito. Mas a questão é saber se Bergson ainda conserva algo do *dualismo* ao fazer essa “substituição”. Ora, a prerrogativa do tempo não significa conservação do dualismo, porque Bergson não está apenas substituindo o espaço pelo tempo, nem um código por outro. O que é preciso ressaltar é que essa leitura que Merleau-Ponty faz da substituição dos códigos o aproxima de Bergson ao aproximá-lo do monismo (graus de tensão da duração). Essa convergência, observada na PhP, pode ser afirmada de forma independente dos desenvolvimentos posteriores, apelando para os cursos em que a questão é retomada. O tratamento

crítico que Bergson dá aos dualismos não consiste em conservar a dualidade e mudar a escolha dos termos. Por isso, não se pode falar em Bergson da “unidade” do tempo por oposição à “multiplicidade”.

Merleau-Ponty recusa a noção bergsoniana de multiplicidade de fusão ou de interpenetração, porque essa noção estaria presa a um quadro dualista e naturalista: “se trata ainda de dois gêneros de ser. Apenas se substitui a energia mecânica por uma *energia espiritual*” (PhP, p.319-320, n.1). Mas o principal motivo dessa recusa é a tentativa de reencontrar a unidade na multiplicidade, visto que a noção de fusão faz evaporar a multiplicidade na unidade. Se o tempo é compreendido como multiplicidade de fusão, ele se evapora: “se, em virtude do princípio de continuidade, o passado pertence ainda ao presente e o presente já é do passado, não há nem presente nem passado; se a consciência faz *bola de neve* consigo mesma, ela estará como a bola de neve e como todas as coisas, toda inteira no presente” (PhP, p.474-475, n.1). Essa crítica é retomada com a noção husserliana de *síntese*:

Síntese passiva do tempo – uma expressão que evidentemente não é uma solução, mas um índice para designar o problema [...]. Falando em síntese passiva, queríamos dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese (PhP, p.479, 488).

Bergson conhece somente o corpo objetivo, julga Merleau-Ponty, mas ignora o corpo fenomenal; compreende a consciência como conhecimento antes que como existência, fazendo do tempo uma sucessão de “agoras” – aquilo que Heidegger chamava de tempo nivelado ou vulgar – e desconsidera o “movimento único pelo qual se constituem as três dimensões do tempo” (PhP, p.493, 471). Então, Bergson não estaria completamente certo, embora sua idéia esteja correta, aquela pela qual corpo e espírito se comunicam pela mediação do tempo. Merleau-Ponty procura mostrar que o tempo não é compreensível nem a partir das coisas, nem a partir do ser: “aquilo que falta ao próprio ser para ser temporal é o *não-ser* do alhures, do outrora e do amanhã” (*ibid.*). Se o tempo não é compreensível a partir das coisas, muito menos o será a partir de uma consciência que tem o modo de ser de uma *coisa* e padece da mesma saturação de ser. Donde a crítica da teoria segundo a qual haveria uma conservação somática ou corporal do passado. Nunca um traço presente poderá explicar a retro-referência, isto é, o visar de um passado enquanto passado. Merleau-Ponty censura Bergson por ter cometido exatamente o mesmo erro que a teoria que ele mesmo critica:

Vimos que a melhor razão para rejeitarmos a conservação fisiológica do passado também nos autoriza a rejeitar sua “conservação psicológica”. Esta razão é uma espécie de conservação, porém nenhum “traço” psicológico ou físico do passado pode fazer-nos compreender a consciência que temos do passado (PhP, p.472).

Bergson explica a retro-referência pela conservação da lembrança pura ou, como interpreta Merleau-Ponty, por meio de uma percepção conservada que “está sempre no presente [e que] não abre à nossa frente essa dimensão de *fuga* e de *ausência* que é o passado” (PhP, p.473). Ao excluir o não-ser da vida da consciência, Bergson não dá conta da constituição do tempo, por isso Merleau-Ponty conclui: “Quando ele diz que a duração faz ‘bola de neve consigo mesma’, quando no *inconsciente* ele acumula lembranças em si, ele forma o tempo com o presente conservado, a evolução com o evoluído” (PhP, p.474-475, n.1). O defeito irremediável da concepção bergsoniana do tempo seria querer constituí-lo com o presente. Essa crítica, contudo, nos parece bastante problemática, visto que Merleau-Ponty parece atribuir a Bergson uma espécie de *dualismo*, não mais um dualismo de corpo e alma, mas um dualismo que contrapõe o inconsciente à consciência. Na medida em que todo o esforço do pensamento bergsoniano tende a dissolver os dualismos, o tema das lembranças que se conservam no inconsciente parece estar mais próximo de Freud do que de Bergson.²⁵⁹ Se o passado se conserva automaticamente, ele aparece ao campo da consciência no modo de virtualidade e não precisa deixar um traço em algum lugar particular para conservar-se. Mais adiante, nas *Notas inéditas de fevereiro de 1959*, Merleau-Ponty reencontra toda a originalidade do pensamento de Bergson.²⁶⁰

²⁵⁹ Não vamos aprofundar o tema aqui. Limitemo-nos a assinalar um possível desdobramento da pesquisa. Em relação à psicopatologia (hoje cindida em psicanálise e psiquiatria), Bergson abre um terreno fértil para a discussão, lembrando que a função do cérebro não seria pensar, senão impedir que o pensamento se perca no sonho. Nesse sentido, o cérebro seria o *órgão de atenção à vida*: “Para nos limitarmos a essa última ciência, mencionaremos simplesmente a importância crescente que assumiram progressivamente as considerações de tensão psicológica, de *atenção à vida*, e tudo o que está envolvido no conceito de *esquizofrenia*. Nem mesmo nossa idéia de uma *conservação integral do passado* deixou de encontrar cada vez mais sua verificação empírica no vasto conjunto de experiências instituído pelos discípulos de Freud.” (PM, p.84). Essa idéia, à primeira vista, parece bastante contemporânea da teoria do *inconsciente*.

²⁶⁰ “Bergson. Mostrar o valor das ‘imagens’ como aquilo que exprime o ser [*von Selbst*], a identidade do [*Seyn et Vernehmung – Einführung* de Heidegger]. Isso mostra o contato bergsoniano com o Ser e dá o sentido profundo da reabilitação do tempo, da identificação Ser-tempo em Bergson. Insistir sobre o heraclitismo de Bergson. A reabilitação do tempo e do Ser *von selbst* como remanescente da metafísica a título de experiência. A mudança de sentido de Bergson. Para os contemporâneos ‘espiritualista’; para nós, aquilo que é válido em Bergson é, ao contrário, o sentimento de um pensador do ser. Confrontar essa intuição com as considerações, bastante pobres, das *Dois fontes sobre a história humana*” (Nota gentilmente cedida por Pascal Dupond – *Université de Toulouse*).

A obra *A natureza*, que reúne os cursos de Merleau-Ponty no *Collège de France*, expressa de maneira mais nítida esse reconhecimento em relação a Bergson.²⁶¹ Merleau-Ponty procura em Bergson um caminho para escapar da tradição constante em filosofia desde Santo Agostinho que faz refluir o tempo para o lado do sujeito na forma de “expectativa, atenção e recordação”, conceitos que guardam certa semelhança com a *retenção* e a *protensão* husserlianas.²⁶² Mas para além ou para aquém desse tempo “serial”, haveria um tempo inerente à Natureza que levará Merleau-Ponty a postular uma “subjetividade da Natureza, [...] presa na engrenagem de um tempo cósmico” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.194). Em contrapartida, uma natureza que não tenha em si mesma absolutamente nada do passado nem do futuro seria uma *Natureza-flash*, isto é, “um relâmpago pontual continuado que não é nada que se possa viver” (*ibid.*, p.195). Do ponto de vista da *vida*, pensar no tempo implica reconhecer, como fez Merleau-Ponty, que não somos autores dos nossos próprios batimentos cardíacos. No limite, não fomos nós que escolhemos nascer.

Essa “intuição” pode passar despercebida na PhP, mas n’*A Natureza*, o autor lhe imprime uma significação mais abrangente: “Existe uma passagem natural do tempo, a pulsação do tempo não é uma pulsação do sujeito, mas da Natureza, ela atravessa a nós, espíritos” (*ibid.*). Eis aqui que o conceito husserliano de “intencionalidade operante” adquire uma relevância sem-par, como reenvio do fenômeno à totalidade (multiplicidade) de todos os fenômenos ou *noemas* não dados. Ao constatar certa “pregnância da significação nos signos”, podemos considerar o mundo como o “berço das significações”, ou seja, como condição de possibilidade da “intencionalidade de ato”, aquela que supõe a atividade de um ego, isto é, um sujeito (PhP, p.490). Nesse sentido, Moutinho (2004, p.42) sugere que essa é também a “condição pela qual Merleau-Ponty poderá dizer que o tempo não é para alguém, mas que ele é alguém”. O que permite caracterizar o *cogito* pré-reflexivo merleau-pontiano é a transição do sujeito ao tempo, ou seja, a temporalidade: “o sujeito da intencionalidade operante, em ação em todo o sistema eu-outrem-mundo, é o tempo” (*Ibid.*, p.21).

Poderíamos frisar o papel que o termo “ação” desempenha nesta última passagem, fazendo convergir todas as nossas notas em direção ao escopo geral da tese. Entretanto, o que esta seção nos sugere (e que também unifica as questões

²⁶¹ MERLEAU-PONTY, M. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

²⁶² SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, XI, 28, § 37. São Paulo: Abril, 1973.

abordadas nas últimas páginas) é que o conceito merleau-pontiano de “natureza” recupera de alguma maneira a noção de *presença* que havíamos introduzido de início. Incansavelmente, chamamos a atenção para o campo perceptivo – o *campo transcendental* – e indicamos que ele remete necessariamente a outros objetos: sem ele, o objeto percebido não poderia sequer vir à presença de um sujeito. Merleau-Ponty (2006b, p.197) parece levar em conta esse argumento quando concebe a Natureza como uma “presença operante”, embora a expressão provenha de outra fonte.²⁶³

De nossa parte, julgamos que o “abandono” do *cogito tácito* em benefício da *subjetividade da natureza* não pode ser considerado uma ruptura, e sim, uma evolução do pensamento de Merleau-Ponty que caminha de uma concepção ainda marcada pelos vestígios da reflexão (*cogito* tácito – ênfase na palavra sublinhada) para uma instância mais marcadamente pré-reflexiva. O *cogito tácito*, por sua vez, assinala o enfraquecimento da reflexividade tradicional (consciência constituinte) em proveito de uma subjetividade alargada (“da natureza”). Notamos, então, que não há passagens abruptas no pensamento de Merleau-Ponty, mas uma maturação crítica que redunde na transformação das noções e se encaminha para uma diluição do *cogito* como sinônimo de consciência. Algo dessa maturação se deve à leitura que Merleau-Ponty fez de Bergson, a despeito das críticas que parecem mascarar-la. Na conferência *A percepção da mudança*, Bergson propõe outra metáfora para mostrar-nos como devemos compreender a duração e a multiplicidade de interpenetração:

Escutemos uma melodia. [...] Se recortamos em notas distintas, em tantos “antes” e “depois” quantos nos aprouver, é porque nela misturamos imagens espaciais e porque impregnamos de simultaneidade a sucessão: no espaço, e apenas no espaço, há distinção nítida de partes exteriores umas às outras (PM, p.172-173).

Compreender esse ponto exige que encaremos o passado de modo inteiramente diferente do que fomos acostumados a fazê-lo pela filosofia e pela linguagem. Nos perguntávamos há pouco o que significa “conservar”? O que é, ao certo, o presente? Merleau-Ponty explica o surgimento de um “presente novo” como a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, afirmando que “é com um só movimento que, de um extremo ao outro, o tempo se põe a mover” (PhP, p.479). O filósofo pretende substituir a concepção bergsoniana de uma multiplicidade de fenômenos interligados por um único fenômeno de *escoamento*: “O tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim

²⁶³ cf. WAHL, J. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 1932, p.168.

como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo” (*ibid.*). Neste momento, parece abrir-se uma brecha entre Merleau-Ponty e Bergson, marcada pelas recorrentes alusões a Heidegger.²⁶⁴ Pensamos que, na verdade, o que se verifica é uma identificação entre ser e tempo que aproxima ainda mais Merleau-Ponty de Bergson: “como no tempo ser e passar são sinônimos, tornando-se passado o acontecimento não deixa de ser” (PhP, p.480). Não obstante, Merleau-Ponty insiste e focaliza seu ataque:

Bergson estava errado em explicar a unidade do tempo por sua continuidade, pois isso significa confundir passado, presente e porvir sob o pretexto de que se caminha de um para o outro por transições insensíveis e, enfim, significa negar o tempo (PhP, p.481).

O que Bergson defende, como já adiantamos várias vezes, é que o passado se conserva automaticamente, quer dizer, o passado é a parte da nossa história que não interessa mais à nossa ação presente e as lembranças servem para simplificar uma experiência anterior, completando assim a experiência do momento presente.²⁶⁵ Podemos interpretar esse argumento seguindo os passos de Prado Jr. Se a percepção consciente é um recorte parcial na totalidade do campo transcendental de imagens, ou seja, um empobrecimento da presença; a memória não deveria ser compreendida como alguma *coisa* que vai buscar lembranças no inconsciente, senão como um “filtro” que deixa passar apenas aquelas lembranças que nós interessam no presente. Nesse sentido, haveria também um “recorte” praticado pela memória no “campo virtual” do passado (lembrança pura). Em todo esse *processo*, se destaca o papel do cérebro: ele “serve aqui para operar uma escolha no passado, para diminuí-lo, simplificá-lo, utilizá-lo, mas não para conservá-lo” (PM, p.178). Temos por hábito acreditar que o passado é abolido quando não é atualmente percebido, mas é precisamente essa crença que nos impede de aceitar a constatação de Bergson: “a conservação do passado no presente não é nada além da indivisibilidade da mudança” (PM, p.179).

Antes de concluir esta longa meditação, gostaríamos de fazer duas observações adicionais. Em primeiro lugar, devemos reconhecer a nova relação que se estabelece entre sujeito e objeto a partir dessa “visão universal do devir” que nos

²⁶⁴ A noção heideggeriana de *ek-stase*, entendida como uma “fuga geral para fora de Si, a lei única desses movimentos centrífugos”, levará Merleau-Ponty a afirmar uma identidade entre afetante e afetado: “O ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente. Este *ek-stase*, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente, é a subjetividade” (PhP, p.480, 487).

²⁶⁵ cf. PM, p.177.

sugere Bergson. Enquanto Merleau-Ponty (PhP, p.480) descreve um “ambiente movente que se distancia de nós, assim como a paisagem na janela do vagão”, Bergson sustenta que sujeito e objeto devem estar “um em face do outro numa situação análoga à de dois trens” que se movem na mesma velocidade e no mesmo sentido, na qual duas pessoas, estando uma em cada trem, poderiam se dar a mão pela janela (PM, p.181). Por isso a metáfora da “bola de neve” é importante, ela supõe uma concepção de filosofia a partir da qual “podemos nos habituar a não isolar nunca o presente do passado que ele arrasta consigo” (*ibid.*). Nesse sentido, a bola de neve anuncia uma das noções mais importantes de Bergson – o *elã vital*: “Um grande elã carrega todos os seres e todas as coisas. Por ele nos sentimos levantados, arrastados, carregados” (PM, p.182). Cabe notar que Merleau-Ponty sabia muito bem disso: “Eu nunca tenho consciência de ser o autor absoluto do tempo, de compor o movimento que vivo, parece-me que é o próprio movente que se desloca e que efetua a passagem de um instante ou de uma posição à outra” (PhP, p.319-320, n.1).

Por último, no ensaio *Introdução à metafísica*, Bergson deixa bem claro que os conceitos adotados pela filosofia nem sempre se adaptam bem aos objetos que desejamos conhecer ou aos fenômenos que queremos explicar. Muitas vezes, os conceitos são amplos demais (*exatidão*) para se ajustarem com *precisão* à realidade concreta. Isso ocorre de forma paradigmática no caso do tempo: em lugar de explicitar o que é o tempo por meio de conceitos como “unidade”, “multiplicidade”, “continuidade”, “síntese” e outros que geralmente vem aos pares; convém adotar a metáfora. Algumas delas, em conjunto, poderão aproximar-nos da *intuição da duração*. Assim como a da “bola de neve”, a metáfora do “fio do novelo” também cumpre essa função:

Imaginemos antes um elástico infinitamente pequeno, contraído, se isso fosse possível, num ponto matemático. Estiquemo-lo progressivamente de modo que faça com que do ponto saia uma linha que irá sempre aumentando. Fixemos nossa atenção, não sobre a linha enquanto linha, mas sobre a ação que a traça. Consideremos que, a despeito de sua duração, essa ação é indivisível, se supomos que se realiza sem parar; que, se nela intercalamos uma parada, faremos dela duas ações ao invés de uma e que cada uma dessas ações será então o indivisível de que falamos; que não é nunca a própria ação que é divisível, mas a linha imóvel que ela deposita embaixo de si como um rastro no espaço, Libertemo-nos por fim do espaço que subentende o movimento para só levar em conta o próprio movimento, o ato de tensão ou de extensão, enfim, a mobilidade pura. Teremos desta vez uma imagem mais fiel de nosso desenvolvimento na duração (PM, p.191).

A partir deste exemplo e dependendo do ponto de vista que adotemos, poderemos admitir que a descrição trata de uma *unidade* (caso consideremos o movimento que progride) ou de uma *multiplicidade* (caso privilegiemos os estados que se esparramam). Mas mesmo assim não esgotaremos a realidade movente que deu origem a essas duas concepções antagônicas. Nesse sentido, Montebello (2004, p.140) caracteriza o bergsonismo como uma filosofia que tem pavor pelas “formas vazias”, aquelas que podem aplicar-se uniformemente a tudo, ou seja, por uma certa aversão às negatividades rígidas que rompem a possibilidade de conceber a totalidade. Nada mais inútil, aos olhos de Bergson, que projetar a idéia de um desenvolvimento da natureza na matéria bruta, ou – *ex adverso* – a idéia de um envolvimento da natureza numa realidade espiritual absoluta, se isso significa propagar por todos os lados uma negatividade destrutiva que acusa o extremo contrário, endurecendo-se e sem oferecer nada mais que esta única solução: o extremo produz o seu oposto.

Neste primeiro mergulho no universo merleau-pontiano, identificamos algumas críticas de Merleau-Ponty a Bergson e procuramos rebatê-las com base na argumentação bergsoniana. Percebemos, então, que não há propriamente uma confluência em relação à concepção do tempo que ambos os filósofos defendem, mesmo porque para Bergson o tempo não é uma “questão” filosófica, e sim, um “dado imediato”, tanto da subjetividade como da realidade objetiva. Entendemos que a leitura que Merleau-Ponty faz de Bergson (ao menos na PhP) coloca o tempo no *registro da subjetividade* a despeito do intuito bergsoniano de elucidar a identificação entre ser e tempo no *registro ontológico*, anterior à separação conceitual entre o subjetivo e o objetivo. A duração acumula como uma bola de neve, mas também dispersa à medida que vai se gastando. Trata-se de um processo de diferenciação na temporalidade sem espacialização, sem separação. Essa diferenciação admite, portanto, *unidade* e *multiplicidade*. Talvez por isso, na PhP, notamos um Merleau-Ponty mais “confuso” quanto a Bergson. Sem embargo, o Merleau-Ponty das *Notas de trabalho* e do curso sobre *A natureza* assume uma atitude, por assim dizer, mais bergsoniana. Isso é o que parece confirmar a análise de Barbaras que nos conduziu a este labirinto.

Havíamos parado na parte “negativa” da crítica, coroada pelas palavras de Lebrun que atribuem a Bergson o único mérito de ter mudado o conteúdo do Ser. O que era *essência* para a metafísica clássica, se torna *devir* para o bergsonismo, como

se essa mudança não significasse nada além de uma mudança de palavras ou de significados. O que parece comandar essa crítica é a atribuição de uma absoluta “positividade” à ontologia bergsoniana, como se nela não houvesse nenhum “lugar” para o vazio ontológico – o *nada* –, concebido simplesmente como uma “não-presença”. Isso é o que se observa na caracterização que Barbaras faz da intuição bergsoniana. A idéia de uma doação imediata da coisa, como estando aí antes de qualquer determinação intuitiva permite interpretar a “intuição” como um contato ou fusão com as coisas, de modo que a possibilidade da coincidência é imposta por essa *positividade*.²⁶⁶ Não devemos esquecer que a coincidência bergsoniana não supõe um contato do sujeito com as “coisas”, senão uma *simpatia* entre movimentos. De toda maneira, o que está em jogo para Merleau-Ponty (e por isso se está criticando Bergson) é a tentativa (ou a possibilidade) de atingir o Ser sem passar pelo nada. Compreendemos agora em que sentido o devir pode substituir a essência. Enquanto a plenitude abstrata da essência se define pela exclusão do nada, a plenitude própria do percebido (e portanto do devir) exige, ao contrário, uma parte de *negatividade* que supostamente não é admitida por Bergson. Esse é, no entanto, o sentido merleau-pontiano do Ser sensível que exalta Barbaras: “a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio que tem o Ser de manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente”.²⁶⁷ O problema é que essa dimensão irreduzível de transcendência que faz do ser fenomenal uma mistura originária de ser e nada, exclui por princípio a coincidência. Tudo se passa como se o Ser tivesse que manter essa distância constitutiva para continuar sendo ele mesmo, já que aquilo que se fenomenaliza é apenas a sua parte visível. Dito de outro modo, a impossibilidade de apreender a essência sobre o fundo do nada é o que nos impede de pensar a coincidência factual, ou seja, a intuição como fusão. O que justifica esses termos (coincidência, fusão) seria precisamente a afirmação desse devir todo positivo que supostamente é a duração. Será que não há nenhum lugar para o *negativo* em Bergson? Ou será que essa interpretação – a famosa “crítica do negativo” – é apenas uma leitura guiada pela ambição deleuziana de usar Bergson para se opor à dialética hegeliana? Não vamos entrar nessa discussão agora, mas sim, mostrar como Barbaras (através da sua leitura merleau-pontiana) ilumina uma certa “negatividade” no pensamento de

²⁶⁶ cf. BARBARAS, 1998, p.52.

²⁶⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p.267 – citado por BARBARAS, 1998, p.53. Doravante citado como VI.

Bergson com a qual, a princípio, estamos de acordo: “o verdadeiro sentido da filosofia bergsoniana não é tanto eliminar a idéia de nada, senão incorporá-la à idéia de Ser”.²⁶⁸ Durante toda esta seção, advertimos que a *teoria das imagens* representa para Merleau-Ponty a indicação do verdadeiro sentido do ser percebido que a fenomenologia teria a tarefa de compreender.²⁶⁹ É verdade que examinamos a crítica da idéia do nada apenas em “segunda mão”, pois o próprio Bergson escreve a esse respeito nos capítulos finais d’*A evolução criadora*, obra que analisaremos em nosso próximo capítulo, todavia, sem abordar diretamente esse problema. Entretanto, a distinção entre *ação real* e *ação virtual* da qual sim nos ocupamos, talvez possa lançar uma luz também aqui. Com efeito, Merleau-Ponty destaca que a oposição entre a coincidência real presente (*ação real*) e o sentido de ser da imagem (*ação virtual*) implica uma “negatividade nativa”, ou seja, aquilo que é próprio do ser percebido como ser à distância: “a distância faz parte do seu ser. Tal é o sentido autêntico da negatividade interior ao Ser sobre a qual se debruça a crítica do nada” (BARBARAS, 1998, p.56).

Segundo Barbaras, essa distância originária leva Bergson a reconhecer que a coincidência só pode ser parcial. A partir disso, Merleau-Ponty, deverá reavaliar as teorias bergsonianas da percepção e da memória, as quais foram interpretadas na PhP como a manifestação de um “realismo ingênuo” que partia de um *dualismo substancial*. Em VI, o autor admite uma “unidade originária” que supõe uma coincidência de direito e uma distância de fato, isto é, uma “tensão entre o mito da coincidência e o fato de uma intuição por distância” através da qual se exprime a negatividade interna e irreduzível do Ser. A *coincidência parcial*, portanto, não pode ser concebida como fusão ou contato com o Ser, mas como “uma coincidência que está sempre defasada ou sempre por vir, uma experiência que se segue de um passado impossível e que antecipa um futuro impossível” (*ibid.*, p.58). O novo sentido da *negatividade* que nos aporta a leitura de Barbaras não é outra coisa senão uma re-interpretação da *presença* perceptiva em vista da sua própria distância. A crítica do nada que se fundamenta na noção de duração, opera uma substituição de conteúdo na metafísica, porquanto se abandona a positividade lógica das essências fixas em prol de uma “positividade psicológica” do devir, aquela que reencontra o absoluto na

²⁶⁸ VI, p.164, 169; BARBARAS, 1998, p.54.

²⁶⁹ Barbaras reforça essa afirmação com a parte inicial da *nota inédita* de fevereiro de 1959 que citamos oportunamente na íntegra: “Mostrar o valor das ‘imagens’ como exprimindo o ser nele mesmo (*von selbst*), a identidade entre o Ser e o ‘Vir-a-conhecer’ (*Seyn e Vernehmen*)”.

própria duração. Contudo, Barbaras sugere que a ontologia da duração não pode ser reduzida a uma mera substituição do conteúdo metafísico, visto que Bergson descobre na própria vida psicológica uma dimensão do ser que a excede, reabilitando assim a positividade do Ser e a intuição como coincidência. Esse excesso da vida (duração ontológica) em relação à subjetividade (duração psicológica) era uma prerrogativa implícita na *teoria das imagens* que se torna completamente explícita n'A *evolução criadora*. Com as sábias palavras de Merleau-Ponty, Barbaras reconhece, por fim, o grande mérito de Bergson. Não se trata apenas de renovar a metafísica pela substituição dos conteúdos, senão de mostrar a possibilidade de outra metafísica:

A duração não é somente mudança, devir, mobilidade, é o ser no sentido vivo e ativo da palavra. O tempo não é colocado no lugar do ser, é compreendido como ser nascente, e agora é o ser inteiro que é preciso abordar junto com o tempo.²⁷⁰

A questão é saber se esse recurso à temporalidade, como pensa Merleau-Ponty, é uma maneira de mostrar que não há nenhum “absoluto separado”. Nós estamos no absoluto porque a nossa própria finitude psicológica nos introduz em um absoluto que não é positivo, mas uma abertura à exterioridade. Não obstante, essa passagem da interioridade à exterioridade, do finito ao infinito, enfim, do psicológico ao ontológico lembra muito mais Descartes do que Bergson. A intenção de buscar a experiência em sua fonte, acima dessa virada decisiva que faz dela a experiência humana é interpretada mais uma vez como a versão bergsoniana da “redução fenomenológica”, visto que o retorno às coisas mesmas nos mostra que não há nenhuma experiência em estado puro, senão uma experiência propriamente humana, dominada pela ação. O “positivismo” de Bergson, então, consistiria em pressupor que há uma experiência pré-humana, a própria vida, entendida como um “ser com o qual nós coexistimos”. Para Merleau-Ponty (e conseqüentemente para Barbaras), a experiência humana já é a própria virada, pois não há um solo positivo que a preceda, mas, não obstante, ela reenvia a uma dimensão transcendente, invisível, que ela mesma exprime e oculta. Nesse sentido, a humanidade é o próprio movimento que recobre o pré-humano e a experiência humana é uma unidade originária que, ao mesmo tempo, separa e unifica: “O pré-humano não seria uma existência com a qual poderíamos coincidir, mas o fundo de transcendência do qual

²⁷⁰ MERLEAU-PONTY. “Bergson fazendo-se”. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p.204.

se nutrem a experiência e a ação porque a *luz não iluminaria nada se nada lhe fizesse de tela*” (BARBARAS, 1998, p.61).

Ao término dessa análise reencontramos a ação, mas completamente atrelada a um fundo ontológico que torna ambígua a atividade da vida no próprio ser vivente. Nos desviamos assim do caminho onde reina o espírito, não como algo que repousa calmamente sobre um absoluto inerte, senão como criação livre, como aquilo que na vida animal corresponde à ação. Esse é o sentido da tese fundamental de Bergson segundo a qual a duração é a substância universal. A vida não é como um fluxo heraclítico que animaria a matéria, senão o ato universal de interiorização que é a essência do movimento e da mudança sob todas suas formas. Essa substância, de acordo com a exposição dos capítulos sobre a ação livre, é mais visível na vida interior do “eu”, todavia, o eu só pode apreender a sua interioridade, refazendo a contrapelo e reflexivamente o ato simples de gênese por meio do qual a vida engendra o seu corpo vivo como um grau particular de ações virtuais no seio de uma infinidade de virtualidades dadas. Por isso, se a filosofia de Bergson é uma fenomenologia, ela deverá ser a fenomenologia universal que denuncia a ilusão de todas as ontologias, pois a verdade da vida é que não existe o Ser.²⁷¹ Nesse sentido, o nada não deveria ser visto como uma tela que reflete a luz ou como a escuridão mínima que permite ao Ser brilhar.²⁷² É a *ação vital* que deveria ocupar esse núcleo escuro (invisível) a partir do qual se engendra o Ser enquanto criação de seres vivos e de matéria (visível).

Entretanto, até essa nova formulação alimenta um certo tipo de dualismo, baseado na idéia de que a nossa consciência é uma esfera de pura imanência na qual os eventos psicológicos se costuram, formando um tecido.²⁷³ É apenas do ponto de vista desse tecido psicológico que a diferença interna entre passado e presente (a memória) tem algum sentido. O dualismo bergsoniano pode ser dividido em duas etapas. Na primeira, que corresponde ao *Ensaio*, se destrói a imanência originária, ao dividir o real em duas esferas: a matéria espacial do lado da exterioridade e o espírito do lado da duração temporal. A segunda fase do dualismo de Bergson poderia ser caracterizada como a tentativa de fazer que esse tecido psicológico, vivido de maneira imanente pela consciência, se transforme em um “vivido puro”, um absoluto ainda mais heterogêneo àquilo que lhe deu sentido. Esse “novo” dualismo engendra,

²⁷¹ cf. TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson*. Paris: PUF, 1968, p.624.

²⁷² cf. PRADO Jr., 1989, p.44.

²⁷³ MIQUEL, 2007, p.82-83.

por assim dizer, uma má transcendência, na medida em que faz daquilo que está em nós a condição originária de uma concepção *monista* da duração que exige que a diferença entre o tempo e o espaço possa ser retomada do ponto de vista do tempo, como se este fosse o ponto de vista de uma *metafísica originária*. Lembremos que a simpatia entre a duração psicológica (registro da subjetividade) e a duração universal (registro ontológico) supõe um raciocínio por analogia. Então, o ponto de partida seria a interioridade do sujeito que nos submerge na interioridade pura e idealizada (tenebrosa ou não) graças à qual poderemos, finalmente, apreender a realidade do próprio universo por analogia com aquilo que estava de início em nós. Para verificar se é esse o caso e para desatar alguns liames que nós mesmos atamos durante o percurso, é preciso examinar, inexoravelmente, *A evolução criadora*. Respiremos.

CAPÍTULO V

A ação vital

Inteligência e mudança

A intenção deste capítulo é examinar a relação entre ação e inteligência do ponto de vista da evolução da vida, procedendo a uma descrição da “ação vital” que complementa o desenvolvimento desta tese, na medida em que a ação, no sentido não prático, não implica pura passividade, mas uma ação integrada na totalidade que, sendo uma totalidade de vida, é também uma totalidade de ação. Se a ação prática não é livre, porque almeja extrair certa utilidade, a ação não-prática poderia ser pensada como um esforço individual para coincidir com a duração. Nesse sentido, haveria ainda uma ação desinteressada que daria lugar à intuição filosófica.

Se pensarmos a inteligência como um anexo da faculdade de agir que tem por função assegurar a inserção perfeita de nosso corpo em seu meio, veremos que a nossa ação encontra seu “ponto de apoio” em conceitos formados à imagem dos sólidos, cujo modelo é dado pelos objetos materiais inertes. Categorias como *unidade* e *multiplicidade* não dão conta das “coisas da vida” por serem rígidas demais: “Todos os quadros estouram”, diz Bergson, quando precisamos estabilizar a ação vital através dos conceitos prontos que a nossa lógica nos oferece. Afinal, qual é critério que nos permitirá estabelecer alguma hierarquia conceitual entre a célula e o organismo?²⁷⁴ A questão do método filosófico que viemos tratando em paralelo com o tema da ação, mostra-se como uma maneira de resolver o impasse entre mecanismo e finalidade. Na verdade, para nós, aqui se encontra a protelada resposta de Bergson à questão principal do *Ensaio*. Se a ação livre era uma forma de compreender a liberdade fora dos parâmetros estabelecidos pela teoria determinista e pelos defensores do livre-arbítrio, a noção de ação vital deverá retomar essa análise psicológica da duração para indicar uma perspectiva da vida que não pode ser reduzida às teorias mecanicistas ou finalistas.²⁷⁵

²⁷⁴ “Quem pode dizer onde começa e onde termina a individualidade, se o ser vivo é um ou vários, se são as células que se associam em organismo ou se é o organismo que se dissocia em células?” (EC, p.X).

²⁷⁵ “A vida psicológica não é nem unidade nem multiplicidade, [...] ela transcende tanto o *mecânico* quanto o *inteligente*, mecanismo e finalismo só tendo sentido ali onde há ‘multiplicidade distinta’, ‘espacialidade’ e, por conseguinte, junção de partes preexistentes: ‘duração real’ significa ao mesmo tempo continuidade indivisa e criação. No presente trabalho, aplicamos essas mesmas idéias à vida em geral, considerada aliás ela própria do ponto de vista psicológico” (*ibid.*, p.XV, n.1).

Assim como no *Ensaio*, o ponto de partida deste livro são as nossas próprias “sensações, sentimentos, volições” que nos fazem intuir uma espécie de cogito movente: “Mudo, portanto, incessantemente” (EC, p.1). Dizemos *cogito* porque se trata de um dado imediato da subjetividade – a mudança constante dos nossos estados de consciência – que também se aplica à realidade objetiva do mundo apreendida enquanto duração. As análises de *Matéria e memória* impedem que nos enganemos quanto à aparente fixidez dos objetos materiais. Por mais que a percepção visual que temos de um objeto exterior nos pareça estável, sabemos que esse “estado interno” tem uma certa duração, ou seja, envelhece a cada instante, pois a nossa memória empurra sem cessar algo do passado no presente. Daí que Bergson compare a temporalidade do nosso “estado de alma” com uma *bola de neve* que se infla continuamente com a duração que vai juntando.²⁷⁶

Operar com a realidade exige a identificação de objetos isolados que separamos artificialmente da totalidade material e de nós mesmos. Essa ilusão utilitária, transportada para o domínio da consciência, fez com que nossos estados psicológicos fossem concebidos como “entidades independentes”, assim como as *pérolas de um colar*. O problema é que, para manterem-se unidas, as pérolas precisam de um fio. Do mesmo modo, concebeu-se um “eu amorfo” e imutável como suporte ontológico ou síntese lógica dessa multiplicidade qualitativa que caracteriza a mudança vivida internamente. Ocorre que essa hipótese escamoteia a temporalidade, pois “se a nossa existência fosse composta por estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um ‘eu’ impassível, não haveria duração para nós” (EC, p.4). A originalidade de Bergson consiste em atribuir substancialidade ao próprio tempo, tomando a nossa vida psicológica como uma realidade concreta: “O tempo é o tecido mesmo de que ela é feita. Não há, aliás, tecido mais resistente nem mais substancial” (*Ibid.*).

Percebe-se o alcance da metáfora da *bola de neve*, que não se limita apenas à idéia de que o passado aumenta incessantemente. Ao avolumar-se, ele se conserva a si mesmo, por isso, pode ser considerado substancial. Adentramos assim na análise de uma tese central do pensamento de Bergson: “O passado conserva-se

²⁷⁶ “A verdade é que mudamos incessantemente e que o próprio estado já é mudança. [...] Estados assim definidos [...] não são elementos distintos. Continuam-se uns aos outros num escoamento sem fim” (*ibid.*, p.2-3). Como vimos, a crítica de Merleau-Ponty a Bergson, na PhP, se concentra nesse ponto. A bola de neve, ao misturar em si mesma as três dimensões do tempo (passado, presente, futuro), nos faria perder a essência temporal que é precisamente a passagem de uma dessas dimensões à outra. Embora ambos os filósofos designem a temporalidade como um fenômeno de escoamento, as consequências disso são diferentes para cada pensador.

por si mesmo, automaticamente” (*ibid.*). Quando se pensa na vida em geral, essa tese exige uma sustentação ontológica que será fornecida no decorrer da obra. Mas, levando em conta o caminho percorrido até aqui, podemos aplicá-la ao indivíduo. Nossa memória presentifica nosso passado, isto é, condensa toda nossa história de vida e forma nosso *caráter*. O passado não só nos acompanha, senão que também se manifesta integralmente em nossa vida presente como um *impulso* ou *tendência* que faz com que a nossa duração seja irreversível.²⁷⁷ Nesta obra, porém, Bergson não precisa respaldar sua argumentação na religiosidade, basta pensar na criação artística para compreendermos cada momento da nossa vida como uma espécie de “criação”. Assim como um pintor, temos uma espécie de talento que, ao modificar-se, cria o nosso próprio caráter. Bergson chama isso de *criação de si por si*:

Cada um de nossos estados, ao mesmo tempo que sai de nós, modifica nossa pessoa, sendo a forma nova que acabamos de nos dar. Tem-se portanto razão em dizer que o que fazemos depende daquilo que somos; mas deve-se acrescentar que, em certa medida, somos o que fazemos e que nos criamos continuamente a nós mesmos (EC, p.7).

Em relação aos indivíduos, esse processo de auto-criação através dos seus próprios atos parece mais evidente, visto que a existência de um ser consciente se define pela mudança, pelo amadurecimento que lhe proporciona essa faculdade ilimitada de criar-se a si mesmo. Mas o que pensar da vida em geral? Será que é possível explicar a sucessão constatada no mundo material por meio de uma analogia com a nossa duração psicológica? Essa hipótese parte de uma observação empírica que detecta uma realidade temporal objetiva na própria matéria: “Caso queira preparar-me um copo de água com açúcar, por mais que faça, preciso esperar que o açúcar derreta” (EC, p.10). Há uma duração inerente à mescla dos elementos

²⁷⁷ Não podemos deixar de notar aqui um curioso parentesco entre a argumentação bergsoniana e o conceito budista de *carma* que também articula os diferentes tipos de ação humana com a temporalidade. A palavra carma vem do sânscrito *Karma* e é o termo que designa de modo geral a ação do homem. Todavia, para o Budismo, essa ação se manifesta por meio de três atitudes: *shingyo* (ação do corpo), *kugyo* (ação da boca) e *igyo* (ação do coração). O nosso carma, portanto, pode ser compreendido como o conjunto de ações, palavras e pensamentos que permeia as três dimensões da nossa existência (passado, presente e futuro), não só desde o nascimento, senão também – como sublinha Bergson – “antes mesmo de nosso nascimento”. O carma passado determina parcialmente esse conjunto de ações através das circunstâncias da nossa vida presente, se alimentado ao mesmo tempo das ações novas que realizamos, de modo a tornar possível a mudança no futuro. Haveria, então, uma espécie de influência do carma acumulado em nossa vida, que pode ser intuído a partir da existência presente: “Se deseja conhecer as causas do passado, veja o resultado no presente e se deseja conhecer o resultado no futuro, veja as causas do presente” (*Sutra Shinji Kan. Revista Kaisen* (dez.). São Paulo: Hokkeko, 2000, p.11). É isso que nos sugerem as palavras de Bergson: “Algumas recordações de luxo conseguem passar de contrabando pela porta entreaberta. Estas, mensageiras do inconsciente, avisam-nos acerca daquilo que arrastamos atrás de nós sem sabê-lo. [...] Os problemas que a vida [nos] coloca; cada um deve resolvê-los de dentro, por sua conta” (EC, p.5, 8).

(água e açúcar) que coincide com o tempo de espera subjetivo. Isso se adotarmos o ponto de vista habitual, centrado no indivíduo, no seu corpo e suas ações, entretanto, uma perspectiva da totalidade nos mostrará que os elementos são apenas um reflexo da nossa própria ação, da influência que exercemos na totalidade do real:

É o plano das nossas ações eventuais que é devolvido aos nossos olhos, como que por um espelho, quando percebemos as superfícies e as arestas das coisas. Suprimamos essa ação e, por conseguinte, também as grandes estradas que, graças a percepção, ela rasga por antecipação no emaranhado do real, e a individualidade do corpo será reabsorvida pela interação universal, que é seguramente a própria realidade (EC, p.12).

É verdade que passamos de uma operação com elementos materiais à concepção de um *corpo vivo*, mas como o que está em jogo é precisamente a questão da individualidade, nada melhor que indagar a respeito das diferenças entre o corpo vivo e os demais corpos. De acordo com a passagem acima, destacamos o corpo vivo como “o corpo que irá exercer essa ação, o corpo que, antes mesmo de realizar ações reais, já projeta sobre a matéria o desenho de suas ações virtuais” (*Ibid.*, p.13). A nossa questão vai se delimitando ao mesmo tempo em que Bergson traz para o texto alguns resultados da biologia. Afinal, o que é propriamente vital na ação? Eis aqui que o conceito, ou melhor, a noção de *tendência* se mostra relevante para uma investigação sobre a vida, pois “as propriedades vitais não estão nunca inteiramente realizadas, mas sempre em processo de realização; são menos estados do que tendências” (*ibid.*, p.14). Essas tendências não configuram, como se poderia imaginar, uma direção única seguida pela corrente vital, mas uma *implicação recíproca de tendências antagônicas*, a partir da qual uma das tendências prevalecerá sobre a outra.²⁷⁸ Em relação à individualidade, por exemplo, a tendência da matéria a individuar-se é combatida pela tendência do indivíduo a reproduzir-se, perpetuando assim a espécie. Essas observações têm uma relação importante com o método de Bergson, que podemos caracterizar como a busca de uma compreensão do real a partir de dois movimentos opostos. O real será sempre um misto dessas tendências que nunca se realizam completamente de maneira pura. Como a realidade está sempre em movimento, não faz sentido determinar categoricamente um problema, dissecando em conceitos o objeto de estudo. Sempre lidamos com uma transição, uma passagem, por isso a noção de tendência é mais apropriada para

²⁷⁸ O mesmo se observa, por exemplo, no funcionamento do sistema músculo-esquelético: músculos de ações opostas (agonistas e antagonistas) promovem não só a motricidade, mas também o equilíbrio do indivíduo.

descrever os processos vitais. Pensemos na confusão que uma simples minhoca (*lumbriculus*) pode ocasionar ao dividir-se em segmentos, cada um dos quais vive independentemente do outro: se chamarmos de indivíduo a minhoca por inteiro, antes da divisão, como chamaremos aos segmentos?

O envelhecimento e a ação da duração

Devemos esperar que a água se dissolva no açúcar. Isso nos provoca certa impaciência, que Bergson atribui à objetividade da duração. Além disso, o filósofo vai prestar atenção a um fenômeno que é como a contrapartida da duração vivida pelo corpo próprio: o envelhecimento. Vimos que a bola de neve ilustra um crescimento e uma conservação, mas o exemplo também é feliz quando se pensa na *dispersão* necessária ao movimento de girar sobre si mesma, já que um acúmulo excessivo de neve faria a bola parar. Outra maneira de compreender esse processo em que a vida é identificada ao tempo, na forma da ação vital, é a *imagem da ampulheta*.²⁷⁹ Essas metáforas nos encaminham para uma elucidação da tese segundo a qual se atribui “ao tempo uma ação eficaz e uma realidade própria” (EC, p.18). O método das tendências nos mostrará que é um mesmo processo que se observa num embrião que evolui e num organismo que envelhece.²⁸⁰ Contudo, há momentos da vida, como as “crises” da puberdade e da menopausa, que parecem ocorrer numa idade determinada. Nesse sentido, Bergson reconhece que se trata sempre de uma “preparação gradual” que caracteriza o envelhecimento do ser vivo: “o que há de propriamente vital no envelhecimento é a continuação insensível, infinitamente dividida, da mudança de forma” (*ibid.*, p.21). Essa evolução escapa à teoria cartesiana da *criação continuada* que opera num mundo matemático que morre e renasce a cada instante. Como uma amálgama entre vida e consciência, a ação vital é comparada à atividade consciente, na medida em que é também invenção e criação incessante. Bergson vai pensar a continuidade da vida como uma evolução orgânica a partir do modelo fornecido pela consciência, isto é, pela duração psicológica. Assim como os nossos estados de consciência vivem em fluxo contínuo, prolongando-se

²⁷⁹ “O tempo tem, para um ser vivo, exatamente tanta realidade quanto para uma ampulheta, na qual o reservatório de cima se esvazia enquanto o reservatório de baixo se preenche e na qual podemos recolocar as coisas no lugar virando o aparelho” (EC, p.19).

²⁸⁰ *La vie c'est la mort*. Com esse título, Alain Prochaintz proferiu uma conferência na *École Normale Supérieure*, integrando o seminário *Le moment du vivant*, organizado por Worms. A idéia central era que a transformação da vida pressupõe sempre a morte como parte do processo de criação. Um organismo morto se decompõe em elementos vitais e um organismo vivo precisa renovar-se periodicamente através da morte celular. No desenvolvimento deste capítulo, poderemos apreciar a acuidade com que Bergson trata das pesquisas no campo da biologia.

uns nos outros, os organismos vivos estabelecem uma continuidade de progresso indefinido, “progresso invisível que cada organismo visível cavalga durante o curto intervalo de tempo que lhe é dado viver” (*ibid.*, p.29). Nesse intervalo, que é o tempo da sua vida, cada organismo deverá transmitir a outros, por meio de certa “energia genética” que permite dar *impulsão* à vida embrionária, aquilo que herdou dos seus antecessores: “a vida aparece como uma corrente que vai de um germe para um outro germe pelo intermediário de um organismo desenvolvido” (*Ibid.*). Em outras palavras, se em *Matéria e memória* a ênfase recai sobre o sistema nervoso, agora há um deslocamento que privilegia o sistema reprodutor. Além do cérebro, carregamos nossos órgãos sexuais: óvulos e espermatozóides que garantem a continuidade da vida em termos de espécie. Como não ver ainda na ordem humana o efeito de uma ação vital?²⁸¹

Retomando os problemas tematizados desde o *Ensaio*, Bergson lança uma nova luz sobre a relação entre causalidade e previsão que parece reafirmar sua hipótese inicial. Pois, ao abordar o processo de formação das espécies do ponto de vista da biologia, percebemos que o conhecimento das causas é sempre posterior à formação, portanto, a causalidade pode explicar retrospectivamente a produção de uma forma, mas não prevê-la. Isso quando falamos em termos de acontecimentos temporais, que exprimem sempre uma novidade, ou seja, uma situação única em seu gênero que nunca se produziu antes e que não se reproduzirá jamais. Prever a novidade seria uma contradição nos termos, já que uma situação desse tipo não pode ser conhecida por antecipação. O primeiro resultado que poderíamos extrair desta reflexão sobre a vida é que ela sempre cria algo a cada instante e nisso se assemelha bastante à consciência.

Ora, como é que o tema da previsão se relaciona com a concepção de inteligência que Bergson quer desenvolver nesta obra? Se a função inteligência é preparar nossa ação sobre as coisas, poderíamos admitir aí um sentido geral para a previsão, na medida em que a inteligência pode prever a série de acontecimentos que decorrerão de uma situação dada. Esse é o sentido do termo “previsão” para o senso comum. Mas a ciência, ao operar sobre eventos que supostamente se repetem, subtraindo deles a *ação da duração* e conservando apenas o aspecto de

²⁸¹ Essa pergunta, é verdade, pretende rebater a crítica de Merleau-Ponty a Bergson n’*A Estrutura do comportamento*, tendo em vista que é possível circunscrever a ordem humana à ordem vital sem pressupor uma ruptura, mas uma continuidade entre ambas.

repetição, perde completamente o caráter irreversível da temporalidade.²⁸² A previsão científica reduz, assim, a ação vital à explicação causal, baseada em elementos recortados do real que se exigem mutuamente em termos de antecedente e conseqüente. Bergson não pretende, contudo, propor uma mudança metodológica no campo da ciência, mesmo porque para os desígnios que impõe seu objeto de estudo – o mundo material –, a inteligência nos fornece naturalmente as coordenadas para uma abordagem precisa. Mas a questão do método desponta aqui porque o que está em jogo é precisamente o papel da filosofia, que não deve seguir a ciência como um modelo exemplar já que o seu objeto é outro. É como se a ciência, ao seguir essas tendências intelectuais, tivesse abraçado uma *metafísica natural do espírito humano* contra a qual é preciso lutar se quisermos distinguir entre um *sistema artificial* e um *sistema natural*, entre algo morto e algo vivo. Os temas que Bergson desenvolve em suas principais obras podem servir-nos de guia. Para estudar a liberdade, a consciência e, sobretudo, a vida, Bergson lança mão das pesquisas científicas, porém, como nos revela agora, “é preciso romper com hábitos científicos [e] escalar de volta a inclinação natural da inteligência” (EC, p.32). O que dá unidade a esses temas? Bergson diria, talvez, que são todos “falsos problemas” quando os dissecamos com a lupa pseudo-científica que procura encaixar em conceitos já prontos, até mesmo mortos, esses “progressos” vivos. Mas se quisermos compreender esses temas como fatos, sem tirar-lhes a vitalidade que os anima internamente e fazer deles uma experiência real, então, devemos evitar ao máximo a tendência da nossa inteligência, que a ciência erige em modelo epistemológico, e que consiste em fixar o real, separar os elementos que o compõem e explicar a partir deles as relações que permitem articular um sistema seco. Mas a vida, que evolui como uma “criação continua de imprevisível forma”, pode ser compreendida como um *sistema natural* formado pelo “todo do universo”, ao passo que a ciência constrói seus *sistemas artificiais*, recortando a matéria bruta em elementos, objetos e indivíduos. Ora, como devemos compreender os seres vivos: como partes isoladas artificialmente ou como uma totalidade real? O argumento de Bergson toma como paradigma científico a física e a química, sistemas que interpretam o real, decompondo a vida numa série de fenômenos físico-químicos. No ensaio *Introdução à metafísica*, Bergson ilustra esse mesmo argumento imaginando um turista que,

²⁸² A mesma expressão – *ação da duração* – aparece no *Ensaio* (DI, p.137). Foi ela que nos levou a interpretar a filosofia de Bergson como uma tentativa de apreender a mobilidade do real através do conceito de ação.

depois de ter feito uma viagem pela França, quisesse reconstruir materialmente a cidade de Paris com todas as fotografias que conseguiu tirar durante sua visita.²⁸³ Evidentemente, cada uma dessas fotos não são “partes” reais de Paris, senão vistas parciais tomadas do todo. Do mesmo modo, a análise físico-química nos revelará, talvez, alguns aspectos essenciais do processo de criação orgânica, mas isso não significa, sublinha Bergson, que possa fornecer-nos a *chave da vida*.²⁸⁴ No contexto de *Matéria e memória*, o autor concebia a subjetividade a partir da imagem do corpo próprio, ao qual atribuía a prerrogativa da *indeterminação*. Assim, ele explicava a maneira pela qual, ao passar pelo nosso corpo, o movimento se dispersava em ações das mais diversas (reais, possíveis, nascentes ou indeterminadas). Agora, o *princípio de indeterminação* indica que há um excesso da ação vital que escapa ao sistema de fatos físico-químicos. Primeiramente, em virtude da essência do movimento vital, que não pode ser fixado completamente por nenhum sistema. A vida não é um movimento superficial como aquele que se atribui a um móvel (por exemplo, um trem que passa pelas estações) do qual podemos dizer a cada momento por onde está passando e desenhar assim sua trajetória. O movimento da vida não pode ser apreendido dessa forma – como uma *translação* –, mas sim, como uma *transformação* que se produz em profundidade: “A integração dos elementos físico-químicos de uma ação propriamente vital talvez também só determinasse em parte essa ação; uma parte seria deixada na indeterminação” (EC, p.36).

La vie c'est la mort

Até aqui nos referimos à vida como um processo orgânico, sem adentrar no ato da sua organização, mas percebemos que, para Bergson, a tarefa da ciência se limita a reconstituir “os resíduos da atividade vital, [já que] as substâncias propriamente ativas, plásticas, permanecem refratárias à síntese” (*ibid.*). Isso fica mais claro se levarmos em conta os dois movimentos opostos que a ação vital imprime nos tecidos vivos: a *anagênese*, que consiste numa “elevação de energia” capaz de construir os tecidos, e a *catagênese*, que é a “queda de energia” responsável pelo funcionamento mesmo da vida²⁸⁵: “É apenas sobre esses fatos de ordem catagênética que a físico-química teria domínio, isto é, em suma, sobre algo

²⁸³ cf. PM, p.198.

²⁸⁴ “No domínio da vida, os elementos não tem existência real e separada. São vistas múltiplas do espírito acerca de um processo indivisível” (EC, p.32, n.9).

²⁸⁵ Exceto nos processos de assimilação, crescimento e reprodução, *la vie c'est la mort*.

morto e não sobre algo vivo” (EC, p.38). O que escapa à compreensão físico-química da ação vital e, no entanto, deixa sua marca em suas manifestações mais humildes (como é o caso do movimento das amebas), seria, segundo Bergson, uma *atividade psicológica eficaz* que não pode ser outra coisa senão a própria duração. Desse modo, o filósofo expõe as razões teóricas que impedem à ciência de assimilar a ação vital aos sistemas artificiais que esta isola, visto que o ser vivo é um sistema fechado pela natureza. Todavia, o sentido preciso da ação vital se exprime com mais força à medida que nos aproximamos da evolução integral da vida, considerando-a como uma única e indivisível história, na qual convivem esses organismos rudimentares com seres vivos mais complexos que exibem nitidamente o selo da duração. Dois obstáculos se impõem à nossa análise: a doutrina da finalidade e a concepção mecanicista da vida. Vejamos como a ginga de Bergson entre essas duas *tendências* nos encaminha para uma filosofia da vida que incorpora o sentido mais profundo da ação vital, delineando melhor a hipótese evolucionista.

Bergson cita duas passagens que consagraram, respectivamente, as hipóteses de uma “inteligência sobre-humana” (Laplace) e de uma “nebulosidade primitiva” (Huxley e Du Bois) com o intuito de mostrar sistemas onde *tudo está dado* de antemão. As explicações mecanicistas, aponta ele, desconsideram a ação concreta do tempo: “a partir do momento em que [este] nada faz, não é nada” (EC, p.42). O mesmo se poderia dizer do finalismo, embora a concepção bergsoniana da vida participe de alguma maneira da tese das causas finais. Nesse sentido, o filósofo retoma a concepção clássica de *finalidade interna*: “Cada ser é feito pra si mesmo, todas as suas partes se concertam para o bem maior do conjunto e se organizam com inteligência tendo esse fim em vista” (EC, p.45). Porém, quando reduzimos a finalidade a um princípio interno, ergue-se em simultâneo o problema de saber quais são os critérios que nos permitirão definir o indivíduo, já que “um organismo é composto por tecidos, cada um dos quais vive por conta própria; as células de que os tecidos são feitos também têm uma certa independência” (*ibid.*). Devemos ter cuidado com os “princípios”, adverte Bergson, identificando no *princípio vital* “a pedra de tropeço das teorias vitalistas” (*ibid.*). Mas apesar de não explicar muita coisa, esse princípio pode servir-nos ao menos de lembrança da nossa própria ignorância: “Onde começa, então, onde acaba o princípio vital do indivíduo?” (EC, p.47). Com isso, Bergson quer mostrar que nossos conceitos não têm uma linha de demarcação fixa. O finalismo, como vimos, pode ser aplicado exclusivamente ao indivíduo, se

pensarmos na finalidade interna como uma coordenação das partes em função de um certo organismo, entretanto, se pode aplicar também à vida como um todo em vista da solidariedade formada pelo conjunto dos seres vivos. Assim, Bergson abraça a postura radical: “ou a finalidade é extrema ou não é absolutamente nada” (*ibid.*). Contudo, essa finalidade inerente à vida terá de ser inteiramente modificada. É nesse ponto que a relação entre inteligência e ação merece uma atenção especial: “Pensamos apenas para agir. É no molde da ação que nossa inteligência foi fundida. A especulação é um luxo, ao passo que a ação é uma necessidade” (EC, p.48). Veremos, primeiramente, como essa tese reforça as nossas conclusões iniciais a respeito da ação livre. Note-se que, agora, Bergson diz: “a ação é uma necessidade”, o que nos poderia levar a pensar numa espécie de determinação da ação, precisamente a tese que ele criticava no *Ensaio*. Parece que Bergson aprendeu bem a lição de Hume, porque agora nos apresenta a lei de causalidade como um hábito, ou melhor, como uma intencionalidade pragmática.²⁸⁶ Mas nem sempre as coisas se desenrolam conforme o nosso plano, já que a vida é, de fato, imprevisível criação de forma. As teorias mecanicistas e finalistas radicalizam essa inclinação natural da ação para a qual todo o esforço de nossa inteligência está voltado e transformam o hábito intencional em princípio explicativo de uma realidade em que tudo está dado. Esses princípios são, respectivamente, o da causalidade mecânica e o da finalidade, ambos a serviço de uma inteligência que se desvia da visão do tempo, na medida em que busca a estabilidade e a repetição daquilo que já conhece. Ora, essa é uma realidade solidificada, na qual tudo pode ser calculado ou explicado em termos de causa e efeito, sem levar em conta a espontaneidade fluente da duração.²⁸⁷

Ação e intuição

Não só a fundamentação da *ação livre* é importante para compreender o seguinte passo, qual seja, desenvolver uma filosofia da vida a partir da noção de *ação vital*, senão também a concepção da *ação prática*, à qual se opõe uma ação inútil ou desinteressada no sentido das necessidades vitais, mas que se mostrará eficaz enquanto *intuição* profunda da realidade. Retomemos esses pontos, de modo

²⁸⁶ “Esse hábito ele próprio tem por alvo costumeiro guiar ações inspiradas por intenções ou, o que dá no mesmo, dirigir movimentos combinados tendo em vista a execução de um modelo” (EC, p.49).

²⁸⁷ “A duração real é aquela que morde as coisas e nelas deixa a marca de seus dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente e a mesma realidade concreta não se repete nunca” (EC, p.50).

que nossa exposição seja mais consistente. No *Ensaio*, Bergson descrevia a ação livre a partir da caracterização dos nossos estados de consciência, não mais como idéias opacas, distintas umas das outras, senão como uma interpenetração de sentimentos vivos em processo de evolução, da qual o ato livre se desprende da alma como um fruto maduro.²⁸⁸ Essa explicação, todavia, era demasiado espiritualista, aparentemente encerrada na interioridade subjetiva do psiquismo. Por isso, *Matéria e memória* abre um novo horizonte: o corpo vivo, imanente à matéria, se destaca no conjunto indistinto das imagens porque a vida como indeterminação introduz um princípio de escolha. O sistema nervoso, ao desenvolver mecanismos motores mais complexos, amplia a *zona de indeterminação* da ação que dá lugar à escolha do ser vivo como uma indeterminação do querer (ação voluntária). A ação livre estava fundamentada de corpo e alma, mas ainda era preciso dizer que uma ação pode não ser completamente livre quando se mede pela utilidade; tornar-se-á, nesse caso, *ação prática*. Daí a descrição bergsoniana do funcionamento da *memória* a partir de dois movimentos simultâneos: *translação* e *rotação*. Em relação à teoria da vida, o que está em jogo são os conceitos, a representação intelectual que fazemos dela e também uma certa concepção de inteligência. A duração, segundo Bergson, não é apenas um conceito, pois a realidade nos aparece como um *jorro ininterrupto de novidades*. Além de pensarmos no tempo de maneira abstrata, vivemos na duração real, aquela que desenha uma “franja indecisa” em volta do conceito. Se os teóricos (mecanicistas ou finalistas), se concentram no núcleo conceitual que brilha no centro, o filósofo deverá desviar sua atenção para essa franja indistinta e esfumada. Ao núcleo luminoso corresponde o conceito de inteligência pura, mas um esforço de *intuição* nos permitirá recuperar o movimento interior da vida e compreender assim que o núcleo era apenas um encolhimento por condensação de uma potência mais vasta:

E, justamente porque essa vaga intuição não nos é de valia alguma para dirigir nossa ação sobre as coisas, ação inteiramente localizada na superfície do real, podemos presumir que já não se exerça simplesmente na superfície, mas em profundidade (EC, p.51).

Por ser uma ação, a intuição é também a realização de uma intenção, porém, não se trata mais de uma *intencionalidade pragmática*.²⁸⁹ O mesmo ocorre em

²⁸⁸ “O próprio sentimento é um ser que vive, se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar; caso contrário, não se compreenderia como nos levou pouco a pouco a uma resolução: a nossa resolução seria imediatamente tomada” (DI, p.88).

²⁸⁹ Curiosamente, não encontramos esse tipo de *intencionalidade* na fenomenologia de Merleau-Ponty; tampouco se trata de uma expressão cunhada pelo próprio Bergson. A intencionalidade

relação à ação livre, por isso nos parece que a analogia entre a liberdade da consciência e a evolução da vida pode ser elucidada, levando em conta a atividade da vontade. É claro que uma interpretação externa, tal como a do mecanicismo ou do finalismo, recortaria a nossa vida interior em idéias com as quais pretenderia reconstruir intelectualmente nossa conduta, mas a novidade da ação “não poderia ter sido prevista, ainda que seus antecedentes a expliquem, uma vez realizada” (*ibid.*, p.52). Não faz o menor sentido definir a ação livre a partir da atividade intelectual, pois, desse modo, não podemos captar sua vigência. Entretanto, podemos ter uma “vaga intuição” do *ato da vontade* que envolve a ação livre e que “desemboca, por via de maturação gradual, em atos que a inteligência poderá resolver indefinidamente em elementos inteligíveis sem nunca conseguí-lo completamente: o ato livre é incomensurável com a idéia” (*ibid.*). Bergson denuncia a atitude platônica como uma pretensão intelectual de conhecer o real a partir da Idéia, como se esta fosse um quadro preexistente onde pudéssemos encaixar a realidade. Essa “crença natural” da inteligência humana no poder de *generalização* conceitual, talvez seja apropriada à ciência, que privilegia o conhecimento *exato* (amplo o suficiente), mas não para a filosofia.²⁹⁰ Como apontamos insistentemente, o conhecimento objetivo não é a única forma de apreensão do objeto, existe também um conhecimento *preciso*, aquele que nada deixa escapar da experiência imediata em sua *singularidade*, e que seria mais adequado para quem procura recuperar a verdadeira natureza da atividade vital. O conceito exprime uma representação intelectual do resíduo da operação vital, isto é, do seu encolhimento, mas perde a franja inútil que a envolve. Assim, quando fixamos o movimento evolutivo através dos procedimentos intelectuais, descrevemos sempre uma paisagem que não constitui a totalidade, senão a “fase atual” desse todo que se transborda a si mesmo.²⁹¹ Haveria, sem embargo, uma parte do “princípio evoluínte” que passa de contrabando e que somente uma dilatação da forma intelectual do nosso pensamento nos faria pressentir.

pragmática indica simplesmente um comprometimento do olhar com as ações humanas, isto é, com a *praxis*. Poderíamos pensar, contudo, que esse é um dos fundamentos que orienta a última empreitada merleau-pontiana: “Assim, a exigência de pensar a experiência em continuidade com a palavra e, a partir dela, toda referência a uma positividade, factual ou ideal, conduz Merleau-Ponty a compreendê-la como *praxis* antes que como teoria: o espírito selvagem, nota ele várias vezes, é *espírito de praxis*” (BARBARAS, 1998, p.227).

²⁹⁰ “A história da filosofia está aí, no entanto, a nos mostrar o eterno conflito dos sistemas, a impossibilidade de fazer com que o real entre definitivamente nessas vestes de confecção que são nossos conceitos já prontos, a necessidade de trabalhar sob medida” (EC, p.53)

²⁹¹ “[Lidamos] apenas com o evoluído, que é um resultado, e não com a própria evolução, isto é, com o ato pelo qual o resultado é obtido” (EC, p.55).

Finalismo e causalidade

Como o finalismo radical, essa filosofia da vida supõe uma harmonia de conjunto, mas admite também a possibilidade de conflito entre as espécies, na medida em que a *adaptação*, como veremos, exige que cada indivíduo utilize a energia vital em proveito próprio. Portanto, essa harmonia diz respeito a um impulso global da vida, um *elã comum* que assinala nas diversas tendências uma complementaridade original. Desse modo, Bergson inverte o finalismo: “a harmonia se encontraria antes atrás do que na frente. Prende-se a uma identidade de impulsão e não a uma aspiração comum” (EC, p.56). Pensar na finalidade da vida à maneira de um objetivo humano que se persegue ou como a realização de um modelo preexistente, tem como pressuposto a crença em que tudo está dado e que podemos ler o futuro a partir do presente. Essa perspectiva, evidentemente, reflete uma “vista imóvel e fragmentária” que nossa inteligência tomou da vida como se estivesse fora do tempo. Diferente é a *interpretação psicológica* da evolução que nos propõe Bergson, na qual a trajetória nunca se confunde com ato criador e a direção só tem significação para um olhar retroativo: “o caminho foi criado ao mesmo passo que o ato que o percorria, não sendo mais que a direção desse ato ele próprio” (*ibid.*).²⁹²

A hipótese de Bergson, a nosso ver, retoma o conceito de “causalidade psicológica” do *Ensaio*. Pois, se a vida é a continuação de um *elã* primitivo que se dividiu em linhas de evolução divergentes, se o movimento das partes se prolonga em virtude de um impulso comum, talvez possamos remontar esses diversos caminhos, identificando as *causas de natureza psicológica* que produziram as bifurcações: “Algo do todo deve subsistir nas partes” (*ibid.*). Sendo assim, a análise de alguns efeitos da ação vital nos revelará algo que é partilhado por todos, “como camaradas separados há muito tempo guardam as mesmas lembranças de infância” (*ibid.*). E não faltam metáforas que descrevam esse aspecto do *elã vital* na própria natureza. Lembrando as origens pré-socráticas da filosofia, Bergson encontra o princípio no ar e na água: “O vento que rompe em uma encruzilhada divide-se em correntes de ar divergentes, que são todas apenas um único e mesmo sopro [...]; deveríamos reencontrar, até mesmo nos últimos riachinhos, algo da impulsão recebida na fonte” (EC, p.55, 59).

²⁹² “Caminante, son tus huellas el camino, y nada más; caminante, no há camino, se hace camino al andar” (MACHADO, A. *Poesías completas*. Madrid: Espasa Calpe, p.239).

Biologia e evolução: o olho e a visão

Uma das causas apontadas pela biologia para dar conta desta diversidade é a influência das condições exteriores sobre o organismo: se a influência é considerada positiva, teremos como efeito uma variação interna, porém, se a avaliação é negativa, o efeito será a eliminação de algumas dessas variações. Essas duas hipóteses correspondem, respectivamente, às de Eimer e Darwin: na primeira, a variação dos organismos é *dirigida* (se explica diretamente pela ação de uma série de causas físicas e químicas decorrentes das condições exteriores); na segunda, a causa exterior estabelece uma concorrência vital que promove a seleção natural através da sobrevivência dos mais aptos (eliminação automática dos inadaptados). Não obstante, essa variação *acidental* não explica o desenvolvimento progressivo e retilíneo de órgãos complexos em diferentes espécies, na medida em que se concentra naquilo que foi conservado sem preocupar-se com o que desapareceu.²⁹³

O que nos interessa ressaltar aqui é que a argumentação de Bergson em torno do conceito de “adaptação” retoma a oposição entre *atividade* e *passividade* que tratamos sistematicamente neste trabalho.²⁹⁴ Com efeito, ele mostrará que a explicação darwinista é puramente verbal porque a solução passa pelo uso ambíguo de dois sentidos diferentes do termo *adaptação*. Quando atribuímos às condições exteriores uma capacidade de formatar a vida, como se houvesse um molde em que pudéssemos alojá-la, extraímos da própria vida a ação de criar (para si mesma) a maneira de driblar as condições que lhe são impostas. Nesse sentido, adaptação significa *replicar* e não mais *repetir*. Entretanto, a presença de uma “atividade inteligente” é introduzida a partir da noção antropomórfica de finalidade:

Se a adaptação de que se fala é *passiva*, simples repetição em relevo daquilo que as condições dão em escavado, não se construirá nada daquilo que se quer que ela construa e se a declaramos *ativa*, capaz de responder com uma solução calculada ao problema posto pelas condições, vai-se mais longe do que nós, longe demais, mesmo, a nosso

²⁹³ “Que dois caminhantes, saídos de pontos diferentes e errando pelo campo ao sabor de seus caprichos, acabem por se encontrar, isto nada tem de anormal. Mas que, caminhando assim, desenhem curvas idênticas, exatamente superponíveis uma à outra, isso é totalmente inverossímil” (EC, p.62).

²⁹⁴ Primeiro, em relação à ambigüidade que Berkeley atribui ao espírito humano (ativo em relação às coisas, passivo em relação a Deus); depois, quando examinamos a oposição entre a *atividade* da consciência e a *passividade* da matéria por meio da teoria da percepção: “nas espécies inferiores, o tocar é passivo e ativo ao mesmo tempo; serve para reconhecer uma presa e capturá-la, para perceber o perigo e procurar evitá-lo” (MM, p.28); também o estudo da memória nos mostrou que a passividade enquanto *virtualidade* não é o contrário do atual ou do ativo (cf. WORMS, 2004a, p.161). A questão da vontade, assimilada à emoção, completava esse quadro, pois o “padecer” é pensado como a condição indissociável de uma ação mais “eminente” (cf. FRANÇOIS, 2008, p.73).

ver, na direção que indicávamos de início. Mas a verdade é que se passa sub-repticiamente de um desses sentidos para o outro, e que se busca refúgio no primeiro todas as vezes em que se vai ser surpreendido em flagrante delito de finalismo no emprego do segundo. É o segundo que serve verdadeiramente à prática corrente da ciência, mas é o primeiro que lhe fornece, o mais das vezes, sua filosofia (*ibid.*, p. 64).

Esta ambigüidade do termo adaptação representa, para Bergson, a necessidade de superar ao mesmo tempo os pontos de vista da causalidade mecânica e da finalidade antropomórfica. Para refutar as duas doutrinas, ou melhor, a combinação teórica que decorre da astuta oscilação conceitual entre ambas, o filósofo se dispõe a examinar a estrutura do olho humano. Na maioria das vezes, o trabalho da natureza é comparado ao de um operário inteligente, mas atribui-se oportunamente a perfeição crescente de um órgão complexo como esse ao puro jogo mecânico da seleção natural. Qual seria, afinal de contas, o sentido do conceito de adaptação? Poderíamos pensar que, na origem, uma mancha pigmentária reagiu à luz, estabelecendo com ela uma primeira relação de adaptação, da qual se deduz a função de impressionabilidade química. Assim, a formação do olho seria explicada mecanicamente como uma série indefinida de ações e reações entre órgão e função. Para estarmos em regra com os defensores do finalismo, bastaria mostrar que toda essa série culmina na visão porque sempre opera sobre causas finais. Assim, conforme a ênfase seja dada à complicação do órgão ou ao aperfeiçoamento da função estaremos, respectivamente, endossando o mecanicismo e o finalismo. Portanto, comparar um órgão com a sua função nos engajaria numa discussão interminável. O mesmo não aconteceria se comparássemos entre si dois órgãos da mesma natureza, por exemplo, o olho de um *molusco* com o olho de um *vertebrado*, procurando determinar de onde vem a *analogia de estrutura*.²⁹⁵

Bergson confronta dois sistemas evolucionistas opostos: a hipótese de uma *variação dirigida* pela influência das condições exteriores (que examinaremos mais adiante) e a hipótese darwinista das *variações acidentais*. Como se sabe, a teoria da seleção natural explicava a origem das espécies em termos de uma acumulação de variações insensíveis.²⁹⁶ As variações bruscas ou *sports*, como as chamava Darwin, geravam nada mais que “monstruosidades” incapazes de se perpetuar. Algumas experiências, no entanto, indicam a idéia oposta: as novas espécies passariam por períodos de “mutabilidade”, alternando estabilidade e transformação, ao fim dos quais

²⁹⁵ cf. EC, p.68.

²⁹⁶ DARWIN, CH. *Origine des espèces*. Paris: 1887, p.46 – citado por BERGSON. EC, p.69.

se produziriam formas inesperadas, como se um milagre tivesse operado a mudança brusca. Contudo, são sempre “variações acidentais” que não explicam a similitude de estrutura porque atribuem o âmago da ação ao acaso: “Como supor, com efeito, que as mesmas [variações] se tenham produzido na mesma ordem em duas linhas de evolução independentes, se eram puramente acidentais?” (EC, p.71).

A segunda hipótese evolucionista (Eimer) atribui a semelhança de estrutura à influência direta das condições exteriores. Se entendermos que a luz é uma causa física, “o olho cada vez mais complexo seria algo como um selo cada vez mais profundo impresso pela luz em uma matéria que, sendo organizada, possui uma aptidão *sui generis* a recebê-la” (EC, p.76). A metáfora do “selo”, justamente, denota a ambigüidade do termo “adaptação” assinalada por Bergson: primeiro, se pensam as condições exteriores como uma espécie de molde, no qual se insere a matéria adotando uma forma determinada; depois, se reconhece a reação ativa da matéria para que tenha sentido dizer que o olho se adaptou cada vez melhor à influência da luz. Isso supõe, com efeito, dois tipos de adaptação diferentes: “a adaptação passiva de uma matéria inerte, que sofre a influência do meio, e a adaptação ativa de um organismo, que extrai dessa influência uma condição apropriada” (EC, p.77). Mais uma vez, a tensão entre atividade e passividade exige uma compreensão da teoria bergsoniana da diferenciação. Se bem a ação da luz pode explicar o surgimento de uma mancha de pigmento que foi se aperfeiçoando de grau em grau até constituir um olho complexo, disso não se segue que os dois extremos sejam da mesma natureza, assim como uma fotografia não se confunde com uma máquina fotográfica: uma coisa é *seguir* um movimento; outra é *dirigi-lo*. Notemos que essa *dialética entre a passividade e a atividade* introduz a concepção bergsoniana de *ação vital* enquanto fenômeno imanente à matéria: “A matéria viva parece não ter outro meio de tirar proveito das circunstâncias, senão o de começar por adaptar-se a elas passivamente: ali onde precisa assumir o comando de um movimento, começa por adotá-lo” (*ibid.*). O critério da utilidade (que enfatizamos no capítulo sobre a *ação prática*) ainda produz certa ressonância. A “utilidade” não designa apenas os efeitos funcionais da estrutura de um órgão, como se este fosse a causa e sua função um simples efeito. Trata-se, antes, de uma relação pragmática que se estabelece entre o olho, os mecanismos motores e o movimento do corpo como um todo, donde se desprende o papel da visão face à sua interação com o meio. Por isso, quando se diz que o olho “tira proveito”, o que está em jogo é algo diferente da ação direta da luz: “Nosso olho

tira proveito da luz no sentido de que nos permite utilizar, por meio de movimentos de reação, os objetos que vemos vantajosos e evitar aqueles que vemos nocivos” (EC, p.78). Não obstante, isso não significa que a matéria organizada tenha qualquer poder misterioso ou que o movimento vital da ação possa reduzir-se à idéia de *causalidade*. Pois, segundo Bergson, esta idéia é concebida a partir da confusão de três sentidos diferentes da palavra “causa”. Nos interessa mostrar que essa análise exprime o conceito de “causa” através de três níveis distintos de *ação* dos quais se pode extrair uma maior ou menor solidariedade entre a causa e o efeito. Uma bola de bilhar age por *impulsão* quando determina o movimento da bola sobre a qual é lançada; uma faísca age por *desencadeamento* quando provoca uma explosão de pólvora; no fonógrafo a mola age por *desenrolamento* quando executa a melodia inscrita no cilindro que reproduz (EC, p.80). Apenas no primeiro caso haveria uma explicação do efeito pela causa, já que uma variação desta provoca uma variação daquele. Mas não é isso que se verifica na hipótese das “variações dirigidas” que Eimer pretende aplicar à formação gradual do olho dos vertebrados. Esse caráter *caleidoscópico* da variação exprime uma causalidade intermediária entre o desenrolamento e o desencadeamento que não explica como dois processos evolutivos diferentes – o do homem e o dos moluscos – desembocam no desenvolvimento de uma mesma retina: “partes diferentemente situadas, diferentemente constituídas, exercendo, em condições normais, funções diferentes, são capazes de fazer as mesmas suplências e fabricar, quando necessário, as mesmas peças da máquina” (EC, p.83). Para dar conta dessa convergência de efeitos que se obtém por combinações diversas de causas, será preciso evocar um *princípio interno* de direção.

O princípio psicológico

Nesse sentido, o *neolamarckismo* se configura como uma terceira via a ser explorada pela análise de Bergson, na medida em que admite um “princípio interno e psicológico de desenvolvimento”. Além disso, essa doutrina explica as variações do ser vivo pelo *uso* ou *desuso* de seus órgãos e leva em conta o conceito de *transmissão hereditária* que, como veremos em seguida, nos permitirá reformular o problema das variações. Até aqui, examinamos uma teoria da formação do olho complexo que partia da recepção passiva da luz, mas exigia depois uma reação ativa da matéria que pudesse tirar proveito das circunstâncias. Se pensarmos essa reação

como um esforço do ser vivo no sentido de adaptar-se às condições de vida, uma alternativa teórica se abre imediatamente: o termo “esforço” pode ser definido como uma resposta mecânica dos órgãos envolvidos face às condições exteriores, entretanto, quando se pensa na *atividade interna* – ou na ação –, tem um sentido mais profundo que implica “consciência e vontade”.²⁹⁷ A questão das variações (acidentais ou causais) não envolve apenas o problema da formação de órgãos complexos em diferentes linhas de evolução. Essa questão também levanta uma dificuldade que diz respeito às características *adquiridas*, afinal, a variação remete aos efeitos de um hábito contraído ou a uma aptidão natural prévia? Com o exemplo do *filho do esgrimista*, Bergson contrapõe duas respostas: pode ser que se transmita o “hábito do pai”, ou então, uma certa “tendência natural” (efeito do *elã* primitivo que teria dado ao filho a disposição para adquirir mais agilidade que o seu progenitor). Se assim for, “os hábitos contraídos por um indivíduo não [teriam] provavelmente nenhuma repercussão sobre sua descendência” e a transmissão hereditária deveria ser considerada uma exceção e não a regra (EC, p.91-92). Essa é a hipótese que melhor se aplica no caso do desenvolvimento do olho, pois é inverossímil que um esforço individual tenha produzido cada uma das indefinidas variações que configuram esse órgão como um amontoamento de diferenças. Conclui-se que nenhuma dessas três formas de evolucionismo consegue dar conta do problema da constituição de um órgão complexo tal como o olho, mas isso reforça precisamente o argumento de Bergson acerca da diferença entre filosofia e ciência. Cada uma dessas *teorias* científicas corresponde a um ponto de vista sobre o processo de evolução e nos mostra sempre uma vista parcial da totalidade. Ora, a realidade como um todo é o objeto da filosofia, por isso a proposta bergsoniana consiste em retomar os pontos positivos dessas três teorias, fazendo convergir o triplo esforço da ciência numa idéia mais abrangente e filosófica do processo evolutivo.

O *elã vital* como ação

Bergson vê no *neodarwinismo* a explicação causal da variação, que concebe o indivíduo como portador de um germe no qual se concentram as diferenças enquanto causas essenciais da variação. Essa hipótese, no entanto, desconsidera o desenvolvimento da impulsão que passa de um germe a outro através dos indivíduos. A *teoria das mutações*, por sua vez, atenua o caráter acidental da variação individual

²⁹⁷ “É preciso escavar sob o próprio esforço e procurar uma causa mais profunda” (EC, p.85).

ao admitir uma tendência da espécie a modificar-se durante certos períodos de mutação determinados. Assim, nos aproximamos da hipótese de Eimer, para quem as variações ocorrem de maneira bem definida, mas não devemos pensar que essa variação no mundo orgânico pode ser predeterminada em seu conjunto, pois “a espontaneidade da vida se manifesta nessa evolução por uma contínua criação de formas sucedendo a outras formas” (EC, p.94). Nesse ponto, parece intervir uma causa psicológica que é, segundo Bergson, a maior contribuição do *neolamarckismo* para se compreender o *elã* original da vida como causa profunda das variações. Se atribuirmos a *vontade* uma influência mais abrangente nos processos que acabamos de examinar, veremos que o conceito de “esforço” acentua uma dimensão que ultrapassa o indivíduo e nos encaminha para a elucidação da ação vital:

Um esforço bem mais profundo que o esforço individual, bem mais independente das circunstâncias, comum à maior parte dos representantes de uma mesma espécie, inerente aos germes que estes carregam antes que à sua substância apenas e, por isso mesmo, certo de ser transmitido a seus descendentes (EC, p.95).

O fato é que quando abrimos os olhos, a visão se opera. Mas a tendência natural da inteligência humana a explicar as coisas a partir do modelo antropomórfico deu origem às doutrinas do *mecanicismo* e do *finalismo*. Ambas supõem que a natureza trabalha como um operário humano, juntando peças em vista da fabricação de uma máquina. Todavia, o contraste entre a complexidade da estrutura de um órgão e a simplicidade do seu funcionamento sugere o exato oposto: “A vida não procede por associação e adição de elementos mas por dissociação e desdobramento. [...] A simplicidade pertence então ao próprio objeto e a complicação infinita pertence às vistas que tomamos do objeto ao girar à sua volta” (EC, p.97-98). Para esclarecer esse ponto, Bergson imagina um quadro feito com *pastilhas de mosaico*: a hipótese mecanicista diria que se trata de uma junção de pequenos ladrilhos, ao passo que, a finalista exigiria, para além dessa junção, um plano diretor. Entretanto, nota o nosso filósofo, existe uma relação entre órgão e função que explica o trabalho de criação através do caráter indivisível da *ação vital* – isto é, a série de atos indivisíveis que operam intrinsecamente para produzir um organismo vivo ou quaisquer das suas partes: “O olho, com sua maravilhosa complexidade de estrutura, poderia não ser mais que o ato simples da visão enquanto este se divide para nós em um mosaico de células” (*ibid.*, p.99). Lembremos que a análise do movimento já nos havia delineado essa idéia: “Se ergo a mão de A para B, esse movimento aparece-me ao mesmo tempo sob dois aspectos. Sentido por dentro, é um ato simples,

indivisível. Percebido de fora, é o percurso de uma certa curva AB” (*ibid.*). O ponto de vista do mecanicismo destacaria apenas as diversas posições como partes ou componentes da curva enquanto o finalismo procuraria descrever a sua ordem, mas ambas as doutrinas deixariam escapar a *mobilidade* essencial. O movimento é *mais* que as posições e sua ordem, se considerarmos a mobilidade como uma síntese imanente que se produz entre elas; em outro sentido, porém, o movimento é *menos* do que elas, se pensarmos no trabalho de junção e na inteligência que lhe são acrescentadas pela explicação: “A natureza não teve mais dificuldade em fazer um olho do que eu tenho para levantar minha mão” (EC, p.100). Por isso, Bergson distingue o conceito de *organização* do processo de *fabricação*. Fabricar é uma operação humana que consiste em juntar partes em vista de uma ação comum. A ação, como um centro ideal, determina a disposição das partes, de modo que a fabricação vai sempre da periferia para o centro. O ato de organização, pelo contrário, vai do centro para a periferia, propagando-se como se tivesse algo de explosivo, assim como o desenvolvimento de um embrião.²⁹⁸ Contudo, reconhece o autor, o intuito da ciência positiva nunca foi nos revelar o fundo das coisas, senão fornecer-nos o melhor meio de agir sobre elas. Como a matéria viva responde bem à nossa ação pelo viés dos procedimentos da físico-química, a perspectiva científica entende o corpo organizado como se fosse uma máquina, cujas células são as peças e o organismo o fruto de um trabalho de junção. A filosofia, no entanto, deverá apreender o todo do trabalho organizador sem fixar-se nas partes, pois, no caso dos organismos vivos, as partes materiais não correspondem a partes do trabalho. Ao contornar obstáculos, a matéria viva se abre caminho e se organiza prolongando-se em ação: essa seria a explicação bergsoniana para o desenvolvimento da visão. De nossa parte – já o sugerimos – interpretamos essa explicação no sentido de uma dialética da criação da matéria como obstáculo. Esse é o primeiro sentido da “dialética do devir” com a qual identificamos o pensamento de Bergson neste capítulo. A presença do *obstáculo*, como aquilo que opõe uma resistência necessária à *criação*, opera aqui uma negatividade inerente à positividade da ação, isto é, como uma dialética da atividade e da passividade. Os obstáculos que a própria materialidade impõe à vida são como uma negação que limita e, ao mesmo tempo, exige criação. A ação vital, portanto, precisa de um meio para agir, um solo

²⁹⁸ “O espermatozóide, que põe em movimento o processo evolutivo da vida embrionária, é uma das menores células do organismo e, mesmo assim, é apenas uma pequena porção do espermatozóide que toma realmente parte da operação” (EC, p.101).

que lhe permita exercer sua adaptação inventiva. Exploraremos em seguida algumas conseqüências dessa interpretação, entretanto, não devemos apressar-nos. A marcha de Bergson em direção à gênese da visão nos incita a refletir, afinal, a vida poderia ter criado uma visão mais poderosa que a nossa, capaz de atravessar muros e de atingir distâncias astronômicas:

Mas uma tal visão não se prolongaria em ação; conviria a um fantasma e não a um ser vivo. A visão de um ser vivo é uma visão eficaz, limitada aos objetos sobre os quais o ser pode agir: é uma visão *canalizada* e o aparelho visual simboliza simplesmente o trabalho de canalização. Desde então, a criação do aparelho visual se explica tão pouco pela junção de seus elementos quanto a abertura de um canal se explica por um aporte de terras que lhe teria feito as margens (EC, p.102).

A abertura de um canal se explica pela própria força da água que, ao deparar-se com certos obstáculos, prolonga sua ação no sentido que lhe ofereça menor resistência. A tese que identificava no movimento um ato indivisível como aquele que fazemos ao erguer a mão, completa-se agora para ilustrar o movimento criador da ação vital. A metáfora da *limalha de ferro* nos mostra como uma matéria viva é atravessada por uma ação indivisível que prolonga seu esforço invisível: “Imaginemos que, em vez de mover-se no ar, minha mão tenha que atravessar uma quantidade de limalha de ferro que se comprime e resiste à medida que progrido” (EC, p.103). Se fixarmos um determinado momento dessa evolução, teremos um arranjo de grãos dessa limalha que expressa negativamente o movimento indiviso da mão que os organizou. Para exprimir-nos em termos de causalidade, diremos que o todo do efeito se explica pelo todo da causa, mas não que haja partes da causa às quais correspondam partes do efeito. O desenvolvimento em linhas de evolução independentes de um órgão complexo como o olho nos mostra que não há propriamente um plano da vida, um objetivo a ser alcançado que pudesse justificar a posição do finalismo.²⁹⁹ Entretanto, se pensarmos que a vida é uma *tendência a agir* sobre a matéria bruta e que a direção dessa ação não é predeterminada, poderemos constatar que a *ação vital*, assim como a *ação livre*, comporta graus:

Essa ação sempre apresenta, em grau mais ou menos elevado, o caráter da contingência; implica no mínimo um rudimento de escolha. Ora, uma escolha supõe a representação antecipada de várias ações possíveis. É portanto preciso que possibilidades de ação se desenhem para o ser vivo antes da própria ação. A percepção visual não é outra coisa: os contornos visíveis dos corpos são o desenho de nossa eventual ação sobre eles (EC, p.105).

²⁹⁹ “Algo bem diferente de uma série de adaptações às circunstâncias, como o pretende o mecanicismo, algo bem diferente também da realização de um plano de conjunto, como o pretende a doutrina da finalidade” (EC, p.111).

Esses graus medem a intensidade com a qual se manifesta o *elã* original da vida, portanto, atenuam a concepção determinista da vida e abrem, simultaneamente, um espaço para o esclarecimento dos eventos contingentes, mesmo que eles possam explicar-se em função da utilidade como *ação prática*.

Movimento, escolha e criação

Bergson compara o movimento original da vida a um obus, porquanto a instabilidade de tendências inerente à vida faria o papel da força explosiva da pólvora, ao passo que a matéria bruta, assim como o metal que recobre o obus, oporia a resistência necessária à força vital expansiva para que ocorra a explosão. A visão bergsoniana da fragmentação da vida em indivíduos e espécies nos remete, primeiramente, à imagem do céu escuro numa noite de fogos de artifício. Essa imagem sugere, porém, uma espontaneidade excessiva e uma fugacidade que não condiz com a concepção da ação vital: “Era preciso que a vida entrasse assim [como a agulha da ferrovia] nos hábitos da matéria bruta” (EC, p.108). A evolução da vida compreende-se, portanto, como um movimento que progride criando-se a si mesmo ao contornar os diversos obstáculos que a matéria bruta lhe impõe.³⁰⁰ Esse ímpeto interior, segundo Bergson, já se encontrava nas formas mais elementares da vida, como as amebas, que cresceram até atingir o limite de expansão tolerado pela própria matéria organizada. Ao deparar-se com esse obstáculo, a tendência que impulsionava o crescimento preparou-se para duplicar o indivíduo, mas a ação vital operou uma divisão interna do trabalho que deu lugar a organismos mais complexos. Não é de se admirar que o filósofo ilustre esse processo vital através da observação da nossa vida psicológica, um recurso argumentativo que nos acompanha desde o início deste trabalho. Assim como a evolução da vida, ao crescer, cria direções divergentes entre as quais ela mesma se reparte, nosso caráter também pode ser compreendido como uma *tendência* especial. Durante a infância, nossa personalidade é uma “indecisão cheia de promessas” que reúne diversas pessoas em estado nascente. Entretanto, tornar-se adulto significa reconhecer que muitas dessas tendências são incompatíveis entre si: “Como cada um de nós só vive uma única vida, por força tem de fazer uma escolha. Na verdade, escolhemos incessantemente

³⁰⁰ “A estrada que leva à cidade por força tem que subir pelas recostas e descer pelas vertentes, *adapta-se* aos acidentes do terreno; mas os acidentes de terreno não são causa da estrada nem tampouco lhe imprimiram a direção” (EC, p.112).

e incessantemente também abandonamos muitas coisas” (EC, p.100). A diferença entre a nossa própria vida e a natureza é que ela não se limita a uma vida só, senão que conserva as diversas tendências, criando espécies divergentes que evoluem independentemente.

Plantas e animais

Ora, se o movimento evolutivo é concebido a partir de um “grande sopro da vida” que deu origem a sociedades tão diversas como as de formigas ou abelhas, de um lado, e às sociedades humanas, de outro, não será tarefa vã a de remontar essas tendências, hoje dissociadas, para determinar sua natureza. A partir da sua combinação, poderemos obter uma “imitação do indivisível princípio motor do qual procedia seu elã” (*ibid.*, p.110). Empreender essa tarefa constitui uma etapa incontornável desta pesquisa, na medida em que nos permitirá compreender a teoria bergsoniana da vida como um finalismo ao contrário que vê na *ação vital* a propagação de um impulso inicial:

Se a unidade da vida está inteira no elã que a impele pela estrada do tempo, a harmonia não está na frente, mas atrás. A unidade vem de uma *vis a tergo*: não é posta no final como uma atração, é dada no começo como uma impulsão. O elã, ao comunicar-se, divide-se cada vez mais (EC, p.113).

Essa é a noção de *progresso* da qual Bergson abusa nos textos para lembrarmos constantemente que não estamos lidando com *coisas* e sim com uma “marcha contínua na direção geral que uma impulsão primeira determinou” (*ibid.*). Mas se a evolução da vida é uma criação que prossegue sem fim, uma parte dela deve ser legitimamente accidental. Em outras palavras, como compreender que a produção da inteligência humana seja apenas um aspecto desse movimento inicial? Seguindo o seu método, o autor examina as *grandes linhas* do movimento evolutivo. Acompanhar de perto o desenvolvimento das espécies, em particular, a via que leva ao homem, nos ajudará a “determinar a relação do homem com o conjunto do reino animal e o lugar do reino animal ele próprio no conjunto do mundo organizado” (*ibid.*, p.115). Lembremos que diferenciação, em Bergson, significa definir primeiramente que tipo de diferença dirige uma análise filosófica. Em relação ao estudo comparativo das espécies, podemos afirmar que se trata de uma *diferença de proporção*. As espécies não se agrupam no reino animal ou vegetal em função de um *estado* que lhes marca univocamente sua essência, senão porque uma *tendência* é enfatizada ao longo do

seu desenvolvimento.³⁰¹ Animais e vegetais se distinguem, de saída, porque há uma divergência acentuada no modo como ambos se alimentam, na verdade, o vegetal alimenta o animal. Com exceção dos cogumelos, que retiram seu alimento de substâncias orgânicas, e das plantas insetívoras, que além de alimentar-se como as demais plantas, têm uma capacidade adicional de capturar insetos e digeri-los, “os vegetais se distinguem dos animais pelo poder de criar matéria orgânica às expensas de elementos minerais que extraem diretamente da atmosfera, da terra e da água” (*ibid.*, p.118). Uma consequência importante que podemos extrair dessa primeira diferença entre animais e vegetais é que a relação entre a vida e o movimento tem uma implicação direta com a forma de alimentação das espécies. Os animais, ao não poderem nutrir-se diretamente do ar, da terra e da água, tiveram que se movimentar em busca de matéria orgânica, desenvolvendo-se no sentido de capturar nutrientes a partir da ingestão de plantas ou de outros animais que tenham consumido vegetais. Se uma ameba, procurando extrair seu sustento, se deforma livremente, já demonstra certa capacidade de movimentar-se. Mas a relação entre vida animal e mobilidade no espaço se acentua decisivamente nas espécies mais complexas, na medida em que “os animais superiores [...] possuem órgãos sensoriais para reconhecer sua presa, órgãos locomotores para ir capturá-la e um sistema nervoso para coordenar seus movimentos a suas sensações” (*ibid.*). Todavia, algumas espécies do reino vegetal impedem que se considere o movimento como uma exclusividade do mundo animal: tal é o caso das plantas trepadeiras. No limite, poderíamos pensar que o fluxo da seiva no interior dos vegetais já configura um princípio de mobilidade. E também há casos de fixidez no mundo animal, como ocorre no parasitismo ou quando um “torpor” toma conta de uma espécie que se recusa a evoluir. Fixidez e mobilidade são, portanto, duas tendências diretrizes da evolução desses dois reinos, contudo, não podemos empregá-las como critério definitivo da diferenciação porque são também “signos superficiais de tendências ainda mais profundas” (*ibid.*, p.119).

Cérebro, consciência e liberdade

O aprofundamento da análise nos leva ao encontro de alguns resultados obtidos anteriormente (o papel do cérebro na percepção). Se bem há uma relação evidente entre mobilidade e consciência, Bergson sustenta que o sistema nervoso teria apenas canalizado uma atividade que já se realizava na substância organizada,

³⁰¹ “O grupo não será mais definido pela pose de certas características, mas por sua tendência a acentuá-las” (EC, p.116).

elevando a função de cada sentido a um grau mais alto de intensidade. Com essa divisão do trabalho, as funções do organismo assumem a dupla forma de atividade reflexa e atividade voluntária.³⁰² Se não é preciso ter cérebro para que um ser vivo seja consciente, o que define então a consciência do organismo? Digamos que entre uma resposta puramente mecânica e uma escolha inteligente existem infinitos graus de ação. Qualquer atividade intermediária que participe minimamente desses dois pólos será uma reação “simplesmente indecisa” ou “vagamente consciente”. Por isso, Bergson considera que até o organismo mais humilde é consciente se for capaz de mover-se *livremente*. O grifo nesta última palavra indica que é mais a liberdade do movimento que define a consciência, que a mobilidade em si, ou melhor, que esses dois fatos (liberdade e mobilidade), quando se trata de um ser vivo, se exigem mutuamente. Agora, a tese do *Ensaio* em defesa da ação livre reveste-se de um significado especial. Paradoxalmente, não é por acaso que a questão da causalidade é retomada aqui. Afinal, a consciência é causa ou efeito do movimento? Evidentemente, se pensarmos no seu papel de dirigir a locomoção, a consciência será a *causa* do movimento. No entanto, acabamos de ver que a atividade motora sustenta a consciência, já que quando o movimento desaparece, a consciência se atrofia ou adormece. Assim, a consciência será *efeito* do movimento.

O tratamento da relação entre consciência e movimento reafirma, portanto, a continuidade argumentativa no pensamento de Bergson, que tem por base a análise psicológica. Percebe-se, com efeito, que as hipóteses lançadas no campo da biologia se exprimem através de conceitos já tematizados em *Matéria e memória*, como é o caso do *inconsciente*. Nessa obra, o autor define a inconsciência como impotência e sustenta que as lesões cerebrais ocasionam um enfraquecimento gradual e funcional da memória: “a lembrança, não achando mais a que se prender, acaba por tornar-se praticamente impotente” (MM, p.207). Quando se trata de distinguir o animal do vegetal, vemos que o cerne do argumento recai novamente na diferença de ação: o animal se movimenta para agir, ao passo que a planta permanece imóvel. Essa diferença, no entanto, diz respeito a uma tendência que foi se acentuando com o tempo, respectivamente, nesses dois reinos. Voltemos ao contexto de *Matéria e memória*: no “plano da ação” se concentra a ponta movente da consciência, carregando atrás de si uma infinidade de planos de consciência que se diluem no “plano do sonho”, limite no qual a atenção se separa da vida consciente. Entre esses

³⁰² “Seria tão absurdo recusar a consciência a um animal, pelo fato de não ter cérebro, quanto declará-lo incapaz de se alimentar pelo fato de não ter estômago” (EC, p.120).

dois extremos – uma tendência movente (ativa), de um lado, e uma virtualidade (passiva), de outro – há toda uma gama de graus de tensão que correspondem aos movimentos de dilatação e contração da memória. Compreendemos, assim, que a distinção entre os reinos animal e vegetal admite também graus e que não pode ser rotulada de maneira unívoca.³⁰³ Embora o movimento seja um critério que permite definir a consciência e também seja evidente que os animais têm uma mobilidade corporal que não se observa nos vegetais, há resquícios de um movimento interior em ambos os reinos: o sangue que corre pelas veias de uns e a seiva que circula entre os caules dos outros.³⁰⁴ Digamos que as necessidades vitais levaram o animal a acentuar essa tendência ao movimento e, por isso, ele se manteve desperto, no plano da ação e da sensibilidade. Os vegetais, por sua vez, enfatizaram a tendência à imobilidade, adormecendo progressivamente até entrar, literalmente, em estado vegetativo.³⁰⁵ A ação motriz ou a *motricidade* é, portanto, uma faculdade latente que o ser vivo desenvolve para garantir sua sobrevivência. Além disso, a coordenação pragmática de movimentos remete a um princípio de consciência individual:

O vegetal fabrica diretamente substâncias minerais: essa aptidão dispensa-o em geral de movimentar-se e, por isso, mesmo, de sentir. Os animais, obrigados a sair à procura de seu alimento, evoluíram no sentido da atividade locomotora e, por conseguinte, de uma consciência cada vez mais ampla, cada vez mais distinta (EC, p.122).

Trata-se, no fundo, de duas maneiras diferentes de realizar o trabalho: uma, mais cômoda, que consiste em obter quimicamente o carbono a partir da energia solar; outra, que exige um mecanismo sensitivo e uma vontade diretriz.³⁰⁶ Essa luta pela energia que caracteriza o mundo organizado parece confirmar uma das hipóteses gerais deste trabalho. Pois, face à necessidade que regula as forças físicas do universo, a ação vital representa um esforço no sentido de impregná-lo de indeterminação, utilizando eficientemente a energia preexistente. Concebida como um *esforço*, a ação vital é aquilo que permite obter da matéria uma acumulação de energia potencial para que se possa exercer uma ação, isto é, acionar um “gatilho” que desencadeia a execução do trabalho. Porque essa comparação com a fabricação do explosivo? Porque os reinos animal e vegetal desenvolvem duas tendências

³⁰³ “Inconsciência e consciência não são duas etiquetas que pudéssemos colocar maquinalmente, uma sobre toda célula vegetal, a outra sobre todos os animais” (EC, p.122-123).

³⁰⁴ “Tudo nos faz supor que o vegetal e o animal descendem de um ancestral comum que reunia, em estado nascente, as tendências de ambos” (*ibid.*)

³⁰⁵ “Definiríamos o animal pela sensibilidade e a consciência desperta, o vegetal pela consciência adormecida e a insensibilidade” (*ibid.*)

³⁰⁶ “O mesmo elã que levou o animal a brincar-se com nervos e centros nervosos deve ter desembocado, na planta, na função clorofílica” (EC, p.124).

inicialmente fundidas em uma só, que se distinguem pela maneira de relacionar-se com a energia: os vegetais a retiram do Sol e a acumulam, ao passo que os animais a gastam de maneira explosiva em cada movimento que efetuam. Ora, se a ação vital implica um esforço de explosão, é no mundo animal que devemos procurar a direção fundamental da vida, visto que a evolução, de modo geral, ocorre graças a uma *dissociação*, isto é, em direção à *divergência dos esforços*. Desse modo, a analogia entre ação livre e ação vital vai deixando de ser uma hipótese para consolidar-se como tese, uma vez que os elementos de uma tendência não podem ser tratados como objetos isolados, justapostos no espaço como *partes extra partes*. Assim como os nossos estados psicológicos, ao se interpenetrarem mutuamente uns aos outros, carregam toda a nossa personalidade em cada um deles, a noção de *tendência* supõe uma participação virtual de todos os seus elementos na totalidade do processo evolutivo ao qual pertence. Isso explica, segundo Bergson, que a mesma complexidade de estrutura de um órgão tal como o olho se encontre em linhas de evolução independentes.

A evolução dos animais

“No animal, tudo converge para ação”, assevera o nosso filósofo. Desde uma simples ameba, que utiliza energia para contrair-se, até nos corpos cujas formas desenham as direções através das quais se canaliza a energia, constatamos uma faculdade de libertar bruscamente a energia potencial acumulada por meio de gatilhos que a desencadeiam. A ação “explosiva” torna-se mais evidente ao examinarmos o movimento de locomoção nos animais superiores. Esses organismos possuem um sistema sensório-motor constituído pelo sistema nervoso cérebro-espinhal que se prolonga em órgãos sensoriais e governa os músculos locomotores: “tudo se deve passar como se o restante do corpo tivesse por função essencial preparar para eles, a fim de lhes transmitir no momento desejado, a força que libertarão por uma espécie de explosão” (EC, p.131). Daí a principal destinação do alimento, que é fornecer energia aos elementos nervosos e aos músculos que eles acionam, de modo que o organismo possa convertê-la em movimento ou em calor.³⁰⁷ Bergson reconhece o predomínio do sistema sensório motor sobre o resto do organismo, pois o funcionamento dos órgãos do corpo depende sempre da ação dos nervos. Quando se põem em movimento os músculos locomotores, aumenta o

³⁰⁷ “Tudo se passa como se o esforço inteiro do organismo fosse empregado em prover de energia potencial os elementos do tecido muscular e também os do tecido nervoso” (EC, p.133).

consumo de glicogênio, uma substância produzida pelo fígado. Assim, a função deste órgão está subordinada à atividade nervosa, na medida em que ao acionarem o trabalho muscular, os nervos também solicitam do fígado a reposição das reservas energéticas, reduzidas em virtude do empobrecimento de glicose no sangue.

Ao acompanhar o progresso do sistema nervoso, verificamos que a complicação de funcionamento constatada se efetuou em dois sentidos: de um lado, em virtude da adaptação mais precisa dos movimentos e, de outro, deixando ao ser vivo uma maior latitude de escolha entre os movimentos que este pode ou não realizar. Esse era um dos resultados que a análise de *Matéria e memória* nos trouxe. Há uma relação entre liberdade e movimento que se exprime através do princípio de indeterminação do corpo próprio, isto é, em virtude das *zonas de indeterminação* que se encontram nos mecanismos motores. Nessa relação, ainda prevalecia um critério pragmático, dada a *utilidade* que o corpo pode extrair de suas ações. Caracterizamos assim a “ação prática”. Além disso, no contexto do processo evolutivo, confirmamos que a funcionalidade do corpo vivo está posta a serviço do sistema nervoso, que é um verdadeiro *reservatório de indeterminação*. Se considerarmos que a essência da “ação livre” é a indeterminação, não é de estranhar que uma “ação vital”, precisamente por ser livre, tenha criado um órgão de liberdade tal como o cérebro:

O papel da vida é inserir indeterminação na matéria. Indeterminadas, isto é, imprevisíveis, são as formas que cria conforme vai evoluindo. Cada vez mais indeterminada também, isto é, cada vez mais livre é a atividade para a qual essas formas devem servir de veículo (EC, p.137).

Conceber a evolução da vida como uma ação vital significa admitir uma desproporção entre trabalho e resultado que não se observa nas obras humanas. Com efeito, a utilidade da ação prática é fruto de uma perfeita adequação entre o objeto fabricado e o trabalho de fabricação. Se a ação livre supõe uma intenção, quando passamos ao domínio da ação prática, não percebemos mais essa intenção porque permanecemos na superfície de nós mesmos. Mas, como sugerimos desde o início, podemos experimentar interiormente, por *simpatia*, a “intuição” da ação vital. Do mesmo modo que um único grande esforço, subjacente ao mundo organizado, está sempre à mercê da materialidade que cria para si mesmo,

nossa liberdade, nos próprios movimentos pelos quais se afirma, cria os hábitos nascentes que a asfixiarão caso não se renove por um esforço constante: o automatismo espreita-a. O pensamento mais vivo congela-se-á na fórmula que o exprime. A palavra volta-se contra a idéia. A letra mata o espírito. E nosso mais ardente entusiasmo, quando se exterioriza em ação, enrije-se por vezes tão naturalmente em frio cálculo de interesse ou de vaidade, um adota tão facilmente a forma do outro que poderíamos duvidar de nossa própria sinceridade, negar a bondade e o

amor, se não soubéssemos que o morto guarda ainda por algum tempo os traços do vivo (EC, p.139).

A ação vital é uma fusão entre vida e movimento, ou seja, um movimento através do qual se propaga a vida. Essa mobilidade que é imanente à vida só pode criar progressos, jamais coisas. Assim, a sucessão de indivíduos que determina uma espécie denotará sempre uma irremediável *diferença de ritmo* que opera entre a evolução em geral e cada evolução em particular.³⁰⁸ O ser vivo é, portanto, um *lugar de passagem*, visto que o essencial da vida reside no movimento que a transmite: “Como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, os vivos giram sobre si mesmos, suspensos pelo grande sopro da vida” (*ibid.*). Sem embargo, essa tendência da vida a agir é contrabalançada pela lei do menor esforço que impera entre as espécies. “A vida é uma ação sempre crescente”, garante Bergson, mas a espécie que acabou de ser criada prefere acomodar-se e explorar seu entorno imediato. Por isso, distinguimos dois movimentos diferentes na ação vital: “o ato pelo qual a vida se encaminha para a criação de uma nova forma e o ato pelo qual essa forma se desenha”, sendo que o primeiro se prolonga no segundo (EC, p.140).

As quatro grandes direções da vida animal parecem confirmar que a evolução da vida não se desenvolve em uma linha reta, como se perseguisse um objetivo determinado, senão que por vezes conduz a “becos sem saída” ou apenas denota um esforço de criação desproporcional ao resultado.³⁰⁹ Resumidamente, a genealogia que Bergson nos apresenta supõe, de início, o surgimento dos *vermes*, cujas “formas infinitamente plásticas” favoreciam a mobilidade ao mesmo tempo em que os tornava vulneráveis. A necessidade de proteger-se contra ataques vizinhos, fez com que esses organismos moles, ao abrigar-se numa couraça, se tornassem indevoráveis.³¹⁰ Assim, escapar do perigo exige a criação de um *obstáculo* no sentido da mobilidade, pois viver dentro de uma armadura significa condenar-se ao torpor.³¹¹ Porém, ao contornar esse obstáculo, novas formas de vida puderam desabrochar. Tal é o caso dos *peixes*, que recobram a mobilidade graças à criação de escamas, e dos insetos que, livrando-se da couraça protetora, ganharam agilidade. Essas duas direções evidenciam o ímpeto da ação vital para o movimento livre. Bergson compara esse

³⁰⁸ “A vida em geral é a própria mobilidade; as manifestações particulares da vida só aceitam essa mobilidade a contragosto e estão constantemente atrasadas com relação a ela” (EC, p.139).

³⁰⁹ Equinodermos (estrelas e ouriços do mar), moluscos (caramujos, ostras e lulas), artrópodes (insetos, crustáceos, etc.) e vertebrados.

³¹⁰ Alguns moluscos fecharam-se numa concha; os artrópodes (crustáceos) em uma carapaça.

³¹¹ “É o aprisionamento do animal em um envoltório mais ou menos duro, que devia atrapalhar e freqüentemente até mesmo paralisar seus movimentos” (EC, p.141).

progresso com a evolução do armamento humano. Com efeito, desde o hoplita espartano até o soldado da infantaria, passando pelo legionário romano e pelo cavaleiro, o que se observa é uma tendência à agilidade na fuga e no ataque, porque “os maiores sucessos foram para aqueles que aceitaram os maiores riscos” (*ibid.*, p.143). O interesse do animal também era tornar-se mais móvel, por isso o desenvolvimento dos artrópodes (articulados) e dos vertebrados se deu através do progresso do sistema nervoso sensório-motor, que concedeu a mobilidade e a agilidade necessária para executar uma variedade de movimentos. A independência completa ocorre no homem, cuja mão, sendo a expressão de uma exteriorização da indeterminação das ações humanas, constitui o cume da versatilidade. Todavia, o sucesso da espécie humana não nos autoriza a determinar de maneira geométrica a sua superioridade em face das demais espécies, já que a dominação não é um atributo exclusivo da evolução dos vertebrados; na série dos articulados, os insetos dominaram: “as formigas eram senhoras do subsolo da terra, como o homem é senhor de seu solo” (*ibid.*, p.145). Depois de uma longa volta que se deteve, primeiramente, na consideração das teorias evolucionistas; num segundo tempo, na distinção dos reinos animal e vegetal para examinar a formação das grandes linhas no mundo animal, desaguamos no homem enquanto ponto culminante da evolução dos vertebrados, assim como alguns insetos (formigas, abelhas) o são em relação à série aos artrópodes.³¹² Qual é a conclusão disso? Que a evolução do reino animal se realizou em *duas vias divergentes*: uma em direção ao *instinto* e a outra para a *inteligência*.

Soma-se a esses dois caminhos o *torpor vegetativo*, imobilidade exterior que ainda conserva internamente o movimento vital em processos físico-químicos. Assim, a primeira formulação completa de Bergson acerca da ação vital configura, a nosso ver, uma crítica às *filosofias da natureza*, na qual se insere o debate que Merleau-Ponty quer iniciar n’*A estrutura do comportamento* ao propor, seguindo Aristóteles, três ordens do comportamento (física, vital e humana). Antes de entrar no debate, vejamos a tese de Bergson:

O erro capital, aquele que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, é o de ver na vida vegetativa, na

³¹² Esse “ponto culminante” não implica uma *finalidade* da vida, como se houvesse um objetivo pré-determinado que simplesmente se realizou. Trata-se, antes, de um corte atual no processo evolutivo. Podemos dizer que, hoje, o homem é o ser mais evoluído do planeta, mas isso não significa que a evolução tenha parado. Nada impede que amanhã outros seres mais evoluídos que nós venham a tomar o nosso lugar ou que o próprio homem desenvolva aspectos evolutivos que hoje estão em estado latente.

vida instintiva, e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, ao passo que são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer. A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem, de modo mais geral, de grau, mas de natureza (EC, p.146-147).

Essa passagem é importantíssima por dois motivos. Em primeiro lugar, porque na parte grifada, o autor afirma que não só o mundo vegetal e o mundo animal se opõem e se completam, senão que também a inteligência e o instinto se comportam desse modo. Além disso, o estudo que iniciamos neste capítulo recebe agora um aporte significativo, na medida em que a noção de *ação vital* suscitou uma crítica de Merleau-Ponty a Bergson em torno da seguinte questão: Por que insistimos em ver uma superioridade da inteligência em relação ao instinto, se não são duas atividades da mesma ordem que se possam hierarquizar? Na parte não grifada, Bergson define a *diferença de grau* como diferença de intensidade, justamente, a que não opera entre as três formas de vida que estão em jogo (vegetativa, instintiva e racional). Resta saber em que sentido Bergson distingue entre elas uma *diferença de natureza*.

Instinto e inteligência

Se a ação vital é uma atividade que se cindiu ao crescer, é provável que a inteligência e o instinto tenham uma origem comum e que conservem algo da sua interpenetração primitiva, de modo que não se encontre jamais nenhum dos dois em estado puro. A vida orgânica nos mostra duas *tendências*, a do animal ao movimento e a da planta à fixidez, que se encontram sempre misturadas, sendo apenas a *proporção* o que difere. Não obstante, é difícil aceitar que o instinto esteja envolto por uma “franja de inteligência”; na verdade, foi isso que causou tanto equívoco (EC, p.147). Entre eles, não pode haver uma diferença de grau, isto é, de complicação ou perfeição, visto que são *tendências* e não coisas feitas. A ação vital se manifesta no organismo como um *esforço* que acentua uma dessas duas *formas da atividade psíquica*: inteligência e instinto são, portanto, “dois métodos diferentes de ação sobre a matéria inerte” (EC, p.148). Com essa definição, Bergson pretende distinguir os dois termos, entretanto, nos adverte que eles oscilam constantemente. Na realidade, o que encontramos é sempre uma região *esfumada*, um misto de instinto e inteligência em diferentes proporções, que inibe a tarefa de traçar contornos conceituais mais rígidos, já que a flexibilidade da vida não pode ser apreendida por meio de esquemas geométricos de pensamento.

A vida pode ser tão flexível quanto se queira, mas isso não significa que o instinto e a inteligência estejam embaralhados a ponto de não reconhecermos mais a diferença que separa o homem do animal. Ao que parece, Bergson atribui tanto a um, quanto ao outro a faculdade de utilizar esses dois *métodos de ação*. Em que sentido podemos afirmar que existe uma inteligência animal? Qual seria, no final das contas, a especificidade da inteligência humana? Responder essas questões era um dos objetivos traçados para este capítulo e, como veremos, exige uma análise da relação entre inteligência e fabricação. Com efeito, a aparição do homem na terra remete à fabricação dos primeiros utensílios, fato que caracterizaria a inteligência humana por evidenciar um *pensamento de fabricação*. No entanto, isso também se pode aplicar a alguns animais, como os macacos e os elefantes, quando empregam um instrumento artificial.³¹³ Sem chegar a tanto, o simples reconhecimento de um objeto fabricado já anuncia uma inferência inteligente, como aquela que fazem os animais ao reconhecerem uma armadilha. Mas a diferença se abre consideravelmente à medida que a inferência se aproxima da *invenção*, ou seja, quando se aprende a usar a experiência passada em proveito da experiência presente. No limite, a invenção se materializa em instrumento fabricado. Por isso, Bergson adota a perspectiva do *homo faber* para definir a espécie humana e, por esse viés, a inteligência é ela mesma uma atividade: “a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação” (EC, p.151). O animal, por sua vez, utiliza seu próprio corpo (ou uma parte dele) como instrumento, ao qual corresponde o *instinto* como aquilo que sabe servir-se dele. Assim, o que tentávamos descrever como uma ação vital parece diluir-se nessa atividade instintiva que se prolonga no desenvolvimento da inteligência humana, já que não há uma linha de demarcação nítida entre o instinto do animal e o trabalho organizador da matéria viva.

A crítica de Merleau-Ponty

Então, Merleau-Ponty teria razão de censurar certo *vitalismo* bergsoniano, uma vez que “a ação na qual Bergson pensa é sempre ação vital, aquela pela qual o organismo se mantém na existência” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.253).³¹⁴ Essa

³¹³ Basta lembrar da famosa cena do filme “2001 – Uma odisséia no espaço”, na qual um homínido utiliza um osso para bater e se apropria dele como arma de defesa.

³¹⁴ Teremos que mostrar em que sentido se pode afirmar que existe uma ação vital propriamente humana, que não se confunde com a ação vital que se aplica ao animal. O *homo faber* não objetiva apenas a sobrevivência, mas a dominação do planeta. Assim, perde de vista a articulação da sua prática primitiva (fabricação de instrumentos) com o seu “ser vivente”. A acusação de

crítica, se bem ilumina um ponto pelo qual não podemos passar inadvertidos, oculta ao mesmo tempo a procedência da noção de “estrutura”, que Merleau-Ponty apresenta nesse texto como uma contribuição original. Notemos que a diferença essencial entre instinto e inteligência é apontada por Bergson precisamente como uma *diferença de estrutura* entre esses dois modos de atividade: “*O instinto acabado é uma faculdade de utilizar e mesmo de construir instrumentos organizados; a inteligência acabada é a faculdade de fabricar e de empregar instrumentos inorganizados*” (EC, p.152). Haveria, portanto, uma vantagem da inteligência quando esta fabrica máquinas de fabricar, na medida em que o instrumento fabricado, como uma espécie de órgão artificial, amplia a capacidade de ação do organismo natural e, assim, repercute sobre a natureza do ser que o fabricou. Se o animal, graças ao instinto, pode satisfazer uma necessidade imediata, fechando o círculo da ação no qual se moverá automaticamente; o homem, ao fabricar um instrumento em vista de uma necessidade menos urgente, cria para si mesmo uma nova necessidade. Desse modo, a fabricação humana promove a aquisição de novas funções, uma vez que para cada instrumento se abre um campo indefinido, no qual se desenvolverá uma atividade cada vez mais livre. Podemos afirmar que a noção de *invenção*, seja na forma de fabricação de instrumentos, seja como criação de novas atividades (incluindo-se aí a cultura), não explica apenas a relação entre a ação vital e ação humana, senão que mostra em que sentido a liberdade admite graus. Esses graus, evidentemente, correspondem à capacidade inventiva, tanto da espécie como do indivíduo, a qual supõe um distanciamento das necessidades vitais imediatas para se exercer plenamente. Essa observação é importante para compreendermos a própria noção de ação vital como uma *força imanente à vida*. Se pensarmos na inteligência e no instinto como dois resultados da evolução, a diferença entre eles aparecerá com mais nitidez à medida que ambos se desenvolvem, porém, a divergência tardia não implica separação; pelo contrário, é remontando o caminho que descobrimos sua origem comum. A ação vital, sendo uma força finita que se esgota ao manifestar-se, não pode seguir várias direções ao mesmo tempo. Como quem precisa se decidir por

“biologismo” denota certo desconhecimento da “ambição subversiva” de Bergson, cuja intenção era assinalar que a inteligência, em sua origem, teve uma função vital à qual se sobrepôs o progresso técnico. A partir de então, conferiu-se a ela o estatuto de “faculdade teórica” como símbolo da superioridade da espécie humana em relação aos demais viventes (LEBRUN, G. “De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*”. *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences – Actes du Colloque*. Paris: Albin Michel, 1993, p.220). Mas o que explica a passagem da ação vital para a ação humana é uma *diferença de complexidade*, portanto, não se trata de uma ruptura, e sim, de um desdobramento, pois o homem, apesar de inteligente, social e cultural, continua sendo essencialmente um animal.

uma das várias formas de atuação profissional, a ação vital também precisou escolher e, ao fazê-lo, produziu duas maneiras de agir sobre a matéria bruta: a ação *imediata* e a ação *mediata*. A primeira consiste na criação de um instrumento organizado com o qual se trabalha instintivamente; a segunda institui um organismo que não possui naturalmente o instrumento necessário, mas pode fabricá-lo moldando a matéria inorgânica de maneira inteligente. Assim, a necessidade de defender-se, de abrigar-se e de alimentar-se avivou o instinto nos animais como uma maneira adaptativa, quase inteligente, de evoluir naturalmente. O homem, como não dispõe de meios naturais tão eficientes, teve que criar outro meio para superar as novas condições. Nesse sentido, diz Bergson, “*instinto e inteligência representam [...] duas soluções divergentes, igualmente elegantes, de um único e mesmo problema*” (*ibid.*, p.155). Essa afirmação, aos olhos de Merleau-Ponty, reduz a ação propriamente humana à ação vital como se a ação não tivesse outro sentido além do puramente motor. Ele critica Bergson por ter espiritualizado o hábito, por fazer dele o gesto ativo, a ação motora dos pensamentos que reduz as intenções práticas da consciência à apreensão de movimentos nascentes. Merleau-Ponty julga que a relação entre consciência e ação permanece necessariamente exterior porque falta uma estrutura que unifique a atividade da consciência: “Teríamos que descrever as estruturas de ação e de conhecimento com as quais ela se envolve. Compreendemos então que a psicologia da percepção não se tenha modificado profundamente em Bergson pelo fato de ele tê-la aproximado da ação” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.256). A ação vital explicaria somente um processo de adaptação que ignora a relação entre o conteúdo da percepção e a estrutura da ação humana. A proposta de Merleau-Ponty consiste em pensar a consciência como uma “rede de intenções significativas (...) *mais vividas que conhecidas*” tal como a melodia que não deixa de tocar no fonógrafo de Bergson.³¹⁵ Associando essa concepção à ação, Merleau-Ponty acredita estar ampliando a idéia de ação, visto que a redução da ação humana à ação vital é fruto de uma “análise intelectual” que faz da inteligência um meio mais engenhoso de obter os mesmos fins que o instinto teria propiciado naturalmente nos animais. Se fossem os mesmos problemas, reclama Merleau-Ponty, as soluções

³¹⁵ “Os movimentos sentidos vinculam-se entre si por uma intenção prática que os anima, que faz deles uma melodia orientada, e torna-se impossível distinguir, como elementos separáveis, o fim e os meios” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.270). Desde o *Ensaio*, Bergson insiste no exemplo da melodia como parâmetro da duração, daquilo que não se compreende a partir da justaposição de notas, mas da sua organização interna, da sua interpenetração.

seriam idênticas, por isso é preciso substituir a análise dos fins da ação e de seus meios pela de seu *sentido imanente* e de sua *estrutura interior*.³¹⁶

A crítica de Merleau-Ponty vê na continuidade entre instinto e inteligência uma redução da ação humana à ação vital, mas não reconhece a originalidade de Bergson em mostrar que estas duas espécies de conhecimento são radicalmente diferentes, na medida em que apresentam profundas *diferenças de estrutura interna*. Merleau-Ponty se preocupa com os meios e os fins da ação porque tem em vista o objeto sobre o qual esta se debruça, a saber, os atos humanos, entendidos como criação cultural, científica, etc. Bergson, por sua vez, atribui à ação humana uma importância em si e não em vista do objeto, isto é, o acento recai sobre o caráter livre da ação, como um produto da própria evolução. Nesse sentido, a ação humana não deixa de ser vital pelo fato de criar novos objetos. Suponhamos que se trate de outro animal que não o homem, por exemplo, um pássaro. Assim como o pensamento, que é um atributo exclusivo da espécie humana, não deixa de ser um resultado da ação vital, a capacidade de voar, nas aves, também é um resultado dessa mesma ação vital, que consiste essencialmente na invenção das diferenças. O principal mérito da crítica, para nós, é o de iluminar o próprio texto de Bergson, portanto, voltemos a ele.

Duas maneiras de agir: o dualismo prático

Uma primeira *diferença de estrutura* é a que diz respeito à relação entre consciência e instinto, pois este último se mostra, algumas vezes, como um instinto consciente e outras como uma tendência à inconsciência. Nesse sentido, Bergson distingue duas espécies de inconsciência: a *consciência nula* e a *consciência anulada*. A primeira é a ausência total de consciência como no caso de uma pedra que cai sem ter qualquer consciência do seu movimento. Diferente é o caso do instinto inconsciente ou do grau de inconsciência que atingimos ao realizar certas ações habituais. Bergson leva essa situação ao limite com o exemplo do sonâmbulo, que desempenha automaticamente seu sonho fazendo com que a representação seja “entupida” pela ação. Todavia, se um obstáculo entrava a realização do ato, o sujeito

³¹⁶ cf. *ibid.* Assim como na PhP, onde Merleau-Ponty criticava a concepção da duração como uma *bola de neve*, esta crítica também nos mostra uma dupla atitude de Merleau-Ponty em relação a Bergson. De um lado, a atitude do *intérprete* que procura uma brecha para inserir a sua originalidade, mostrando, ao mesmo tempo, aquilo que o autor não viu. Mas essa atitude é sempre eclipsada por outra mais forte, a do *discípulo* que consegue aproveitar as melhores lições do mestre na criação de conceitos aplicáveis aos problemas que trata de resolver. No contexto d'*A estrutura do comportamento*, os conceitos que dão nome ao livro (estrutura e comportamento) devem uma parte da sua formulação à leitura que Merleau-Ponty fez de Bergson.

acorda e recobra a consciência. Verifica-se, portanto, que a consciência estava presente, mas *neutralizada* pela ação que preenchia a representação. Nesse sentido, a consciência do ser vivo pode ser definida como o reconhecimento de uma inadequação do ato à representação, ou seja, como uma diferença entre a atividade real e a atividade virtual. Essa distancia entre ação e representação é o que dá lugar à hesitação e permite a escolha. É interessante notar que essa forma essencial de comportamento tem, como quer Merleau-Ponty, um sentido imanente: “A consciência é a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo” (EC, p.157). A consideração da escolha como critério nos mostra que há uma tendência da inteligência para a consciência que não se encontra no instinto, visto que este se orienta no sentido contrário, isto é, no da inconsciência. Sendo o instinto um instrumento organizado pela própria natureza, a parte que é deixada à escolha é muito pequena e qualquer representação consciente, por mínima que seja, sempre será contrabalançada pela própria realização do ato. Ora, se por um *déficit do instinto* se abre uma distância maior entre o ato e a idéia, então haverá consciência. Esta última, concebida como um acidente, tem como marca essencial o fato de que o déficit é seu estado normal, já que para fabricar instrumentos inorganizados é preciso escolher, portanto, sofrer contrariedades e toda satisfação nova cria, por sua vez, novas necessidades. Merleau-Ponty definia a consciência como uma “rede de intenções significativas *mais vividas que conhecidas*”. Não podemos deixar de notar que aqui aparece, de um lado, o conceito de *intencionalidade* em uma de suas infinitas formas e, na parte grifada, o espírito de Bergson escondido na letra de Merleau-Ponty. Para deixar as coisas claras, é preciso mostrar como a relação entre ação e pensamento estabelece tão somente uma *diferença de grau* entre consciência e inconsciência que não constitui o traço essencial da consciência: “o conhecimento é mais atuado e inconsciente no caso do instinto, mais pensado e consciente no caso da inteligência” (EC, p.158). Sem embargo, como dissemos no início, a crítica de Merleau-Ponty ilumina nosso caminho, na medida em que nos obriga a buscar a *diferença de natureza* entre essas duas formas da atividade interior (instinto e inteligência) e a compreendê-las, respectivamente, como formas de comportamento animal e humano. A questão que deverá guiar-nos nessa busca é a seguinte: A quais objetos se aplicam, em cada caso, essas duas formas de conhecimento? Para que servem cada uma delas? Um conhecimento instintivo é aquele que está, por assim dizer, implícito; exterioriza-se

em manobras precisas em vez de se interiorizar em consciência. O inseto, mesmo sem ter aprendido, conhece todos os pontos do espaço sobre os quais atua. Será que podemos dizer o mesmo da inteligência? Sim e não. Considerando que a inteligência, assim como o instinto, é uma função hereditária, temos que reconhecer uma evidente vantagem da inteligência inata, na medida em que “a criança compreende imediatamente coisas que o animal não compreenderá nunca”. A diferença é que a inteligência, apesar de ser uma faculdade de conhecer, não conhece *nenhum objeto em particular*. Ora, se a inteligência não conhece *coisas*, o que é que ela conhece? Conhece *relações*, tal como a relação do predicado com o sujeito: “a inteligência faz portanto naturalmente uso das relações de equivalente com equivalente, de conteúdo com continente, de causa e efeito, etc.” (EC, p.160). De modo geral, ao analisar nosso pensamento, descobrimos um *conhecimento inato* que consiste na capacidade de usar naturalmente certos quadros gerais da inteligência, isto é um conhecimento inato de relações, enquanto no instinto o conhecimento inato versa sobre *coisas*. Conhecer relações antes que objetos significa conhecer a forma sem a matéria. Assim como um aluno ao qual estão por ditar-lhe uma fração traça primeiro a barra antes mesmo de saber quais serão o numerador e o denominador que a preencham, os quadros do nosso pensamento estruturam a moldura na qual a nossa experiência virá se inserir, porque “a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria” (*ibid.*, p.161).

A perspectiva da ação indicava que, face às limitações inerentes à evolução, a ação vital teve de escolher entre duas maneiras de agir sobre a matéria: a inteligência e o instinto. Do ponto de vista do conhecimento, a força imanente à vida também constitui um princípio limitado, do qual se desprendem dois modos divergentes de conhecer que coexistiam e se interpenetravam inicialmente: o conhecimento instintivo e o conhecimento intelectual. O primeiro é um conhecimento interior e pleno de um objeto determinado, não explícito, mas implicado na ação exercida, que se formula através de proposições *categóricas*; o segundo é um conhecimento exterior e vazio que se exprime *hipoteticamente* e tem a vantagem de fornecer um quadro geral para uma infinidade de objetos que se poderão inserir sucessivamente nele. Constatamos, portanto, que ação e conhecimento são dois aspectos de uma única e mesma faculdade, duas tendências que tiveram que se separar para crescer e desembocaram no instinto e na inteligência. Essa separação, a nosso ver, representa a escolha da ação vital:

Tudo se passa como se a força que evolui através das formas vivas, sendo uma força limitada, tivesse que escolher, no domínio do conhecimento natural ou inato, entre duas espécies de limitação, uma versando sobre a *extensão* do conhecimento, a outra sobre sua *compreensão* (EC, p.162).

Em nosso capítulo sobre a ação prática, havíamos mostrado que há um caráter utilitário nas funções do corpo, em particular, no trabalho integrado da percepção e da memória em vista de um fim prático. Será que podemos pensar o mesmo da função da inteligência, uma vez que sua natureza consiste em tratar das relações entre uma situação dada e os meios de utilizá-la? Essa tendência inata a estabelecer relações implica um conhecimento natural ou *formal* da inteligência que se distingue, como vimos, do conhecimento *material* do instinto. Esses dois modos de conhecimento se desenvolvem a partir de uma escolha da ação vital, cada qual contornando a sua maneira as adversidades do processo evolutivo. O conhecimento instintivo é aquele que aparece mais colado às necessidades imediatas, resolvendo-se em ações urgentes; ao passo que a inteligência impõe uma distância entre a necessidade vital e a resposta consciente que permite ao organismo retardar a ação prática e mesmo transformá-la em ação criativa ou fabricação, pois “um conhecimento formal não se limita ao que é útil praticamente, ainda que seja em vista da utilidade prática que faça sua aparição no mundo” (EC, p.164).

Uma diferença de ação

É importante frisar que a separação implícita na divergência cognitiva entre instinto e inteligência não é o aspecto fundamental, porquanto a essência da diferença é o seu caráter complementar, que provém de uma diferença de ação.³¹⁷ Não obstante, quando se dá muita ênfase aos quadros gerais do entendimento, corre-se o risco de absolutizar o mecanismo da inteligência, como se o entendimento tivesse “caído do céu com sua forma” para destinar-se unicamente à especulação pura. Por isso, Bergson nunca separa a inteligência humana das necessidades da ação e, a partir dessa relação; procura deduzir a sua forma, mostrando que o conhecimento não é um produto exclusivo da inteligência e sim uma parte da realidade. Objetar-se-á que a ação se exerce em um mundo ordenado e como essa ordem já é pensamento, incorrer-se-ia em uma petição de princípio ao se tentar

³¹⁷ “Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca” (EC, p.164).

explicar a inteligência pela ação. A objeção filosófica parte da separação de dois pólos opostos, matéria e pensamento, e exige que se explique um pelo outro. Essa escolha teórica não se verifica na formulação bergsoniana do problema, pois a inteligência, para Bergson, é a *ordem inerente à matéria*. Além disso, o ponto de vista da ação não constitui a perspectiva definitiva do autor. Devemos esperar o próximo capítulo d'A *evolução criadora* se quisermos compreender essa gênese simultânea da inteligência e da matéria. Reconduzindo-nos para o ponto de vista do senso comum, Bergson parte da ação e da tendência da inteligência à fabricação procurando resolver um problema de ordem psicológica. Fabricar supõe que se trabalhe com a matéria bruta, sem importar-se com a sua procedência vital. Assim sendo, a inteligência desconsidera a parte fluida do real toda vez que opera sobre o sólido inorganizado e deixa escapar aquilo que há de vital no vivo. Em que sentido podemos afirmar, então, que existe uma *continuidade* da extensão material se os objetos materiais se apresentam para nós sempre recortados arbitrariamente como *partes extra partes*? Evidentemente, a representação intelectual dessa continuidade tem um sentido puramente negativo, dado pela recusa de nosso espírito a tomar qualquer sistema de decomposição como o único possível. A descontinuidade, por sua vez, implica um *ato positivo do espírito* na medida em que a nossa ação presente se regula pela escolha de um modo de descontinuidade, aquele que fixa nossa atenção e nos parece efetivamente real. Pensamos a continuidade material a partir da divisibilidade indefinida da matéria, porém, a nossa inteligência se representa de maneira mais clara a descontinuidade, resolvendo o real em elementos provisoriamente definitivos que tratamos como unidades.

Tocamos aqui um ponto essencial, pois, mais uma vez, a estratégia argumentativa de Bergson se mostra através da articulação entre ação e movimento. Esse caminho revela também uma concepção particular de *significado* que está na base conceitual adotada por Merleau-Ponty para distinguir a *ordem física* da *ordem vital* e, paradoxalmente, criticar o “vitalismo refinado” de Bergson.³¹⁸ Com efeito, diz

³¹⁸ “A idéia de significado permite conservar, sem a hipótese de uma força vital, a categoria de vida. [...] Associamos progressivamente as particularidades de um organismo individual com sua capacidade de ação, e a estrutura do corpo é no homem a expressão do caráter. A unidade dos sistemas físicos é uma unidade de correlação, a dos organismos, uma unidade de significado” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.242, 243, 247). Em Bergson, sem embargo, o “vital” se aproxima da *praxis*, já que o termo “vital” não designa apenas a vida, mas tudo o que se faz por meio dela. Então, a questão do “biologismo” de Bergson deveria ser reavaliada, levando-se em conta a noção de “comportamento” e, de modo geral, esse “fazer” que caracteriza o homem como *homo faber*, aquele que não só fabrica instrumentos, mas também produz significados por meio da ação já no nível da percepção e do movimento.

Bergson, os objetos sobre os quais exercemos nossa ação são objetos móveis, porém fixamos nossa atenção nas sucessivas posições do trajeto, perdendo sempre o *progresso*, que é o próprio movimento de passagem e o que há de movente na ação: “Nas ações que realizamos e que são movimentos sistematizados, é sobre o alvo ou a *significação do movimento*, sobre o seu desenho de conjunto, numa palavra, sobre o plano de execução imóvel que fixamos nosso espírito” (EC, p.168 – grifo nosso). A articulação entre ação e movimento se completa ao levarmos em consideração o caráter pragmático da ação inteligente. Assim, interpretamos a centralidade da noção de ação como núcleo da crítica de Bergson à filosofia especulativa. Em virtude da sua disposição natural, a inteligência visa um objetivo útil e, desse modo, substitui o movimento por um equivalente prático, isto é, por uma série de imobilidades justapostas. Essa maneira de agir reflete a aversão de nossa inteligência pela instabilidade do real ao mesmo tempo em que afirma sua preferência pela imobilidade, mas “os filósofos se enganam quando transportam para o território da especulação um método de pensar que é feito para ação” (*ibid.*, p.169).

Especulação, fabricação e linguagem

O “bom dialético” de Platão, por exemplo, segue as articulações naturais do real, como um cozinheiro que recorta o bicho sem quebrar-lhe os ossos.³¹⁹ Esse é, para Bergson, o modelo da inteligência especulativa. Entretanto, quando se pensa no modelo da fabricação, a ação exige uma *tendência de espírito* inversa: “exige que nosso pensamento apague do objeto percebido, mesmo organizado e vivo, as linhas que assinalam por fora sua estrutura interna” (*ibid.*, p. 170). Reencontramos aqui, por outro caminho, um dos temas mais importantes do bergsonismo, pois para exercer esse poder de desarticulação da matéria é preciso que nossa inteligência a conceba de maneira espacial.³²⁰ O espaço, para Bergson, é uma *vista do espírito* que nos dá o esquema de nossa ação possível sobre as coisas.³²¹ Essa representação simboliza a tendência fabricadora da inteligência humana.

Quando passamos do âmbito individual para a vida social, notamos que o homem se diferencia dos animais em outro aspecto, qual seja, o da *linguagem*. É

³¹⁹ cf. PLATÃO. *Fedro*, 265e – citado por BERGSON. EC, p.169.

³²⁰ “É esse poder que afirmamos quando dizemos que há um espaço, isto é, um meio homogêneo vazio, infinito e infinitamente divisível, que se presta indiferentemente a todo e qualquer modo de decomposição” (EC, p.170).

³²¹ “Vista do espírito” é a tradução literal da expressão *vue de l'esprit* que significa, em francês, uma visão teórica, sem relação adequada com o real (cf. EC, p.34 – N. do T.).

provável que em todas as sociedades, seus membros se comuniquem entre si por signos, fazendo com que a *ação comum* se torne possível. A diferença é que, nas sociedades de insetos, o signo é aderente à coisa significada, enquanto nas sociedades humanas, a fabricação e a ação têm *forma variável*. Para falar em termos merleau-pontianos, poderíamos dizer que, no homem, a estrutura não determina seu comportamento, visto que há inúmeras formas de vida ou ações humanas que não dependem da estrutura do seu corpo ou da função dos seus órgãos, como é o caso da maioria dos animais. Por isso, a linguagem humana se caracteriza pela tendência do signo a se transportar de um objeto para outro, ou seja, pela *mobilidade das palavras*.³²² Muito se poderia explorar a respeito do estatuto da linguagem na filosofia de Bergson: *Exprimimo-nos necessariamente por palavras* era a frase que abria o prefácio do *Ensaio*; investigar a *memória das palavras* era o intuito de *Matéria e memória*. N'A *evolução criadora*, descobrimos que a linguagem não é uma articulação espacializante que obstrui a apreensão psicológica da duração; pelo contrário, em muito contribuiu para libertar a inteligência desse olhar para fora que é a vida exteriorizada. A capacidade reflexiva, sem dúvida, precisava desenvolver-se em uma inteligência que, além de exteriorizar-se utilmente em esforços da ação prática, pudesse recolher-se em si mesma, conservando um excedente de força para gastar. Que tipo de ação poderia liberar esse excedente? A faculdade de refletir fez da inteligência uma consciência virtual que se reconquistou a si mesma. Todavia, precisamos mostrar como é que se passa da virtualidade ao ato. Na medida em que as palavras podem ir de uma coisa à outra, são essencialmente deslocáveis e livres. Essa versatilidade nos permite transitar entre as coisas percebidas e passar da percepção às lembranças. Mas, sobretudo, é por meio da palavra que temos acesso à representação do ato pelo qual todas as demais representações são representadas, isto é, à idéia. Esse acesso privilegiado se deu no homem, abrindo um mundo interior que é o espetáculo de suas próprias operações. Desse modo, a inteligência ultrapassa sua tendência fabricadora ao assumir um trabalho suplementar e desinteressado que consiste na criação de idéias. A faculdade de representação em geral é, portanto, um excesso em relação à fabricação de objetos, um excesso no sentido da superação de suas funções naturais que não se regula mais pela ação prática. Ora, o que acontece quando essa inteligência se debruça sobre a vida e sobre o pensamento? O elogio da linguagem não podia durar muito, já que apesar de

³²² “O signo instintivo é um signo aderente, o signo inteligente é um signo móvel” (EC, p.172).

ter ampliado o campo de operações da inteligência, a linguagem serve para designar coisas. Então, quando a inteligência deixa de operar sobre a matéria bruta, transfere os hábitos que contraiu nessa operação para a esfera especulativa, abusando da utilidade da linguagem. Como a palavra é móvel, a inteligência pode tomá-la durante o trajeto, quando não está pousada em nada, para aplicá-la a objetos que ainda não são propriamente coisas, mas que, no ato de nomeação, convertem-se imediatamente em coisas. *Clareza e distinção*, portanto, exprimem a forma da descontinuidade que caracteriza a matéria e é por isso que os *conceitos*, à semelhança do mundo dos sólidos, são exteriores uns aos outros. A representação do ato pelo qual a inteligência se fixa sobre a percepção das coisas nos faz reencontrar a crítica do *Ensaio* à espacialidade da linguagem, passada pelo crivo de *Matéria e memória*. Os conceitos são recortes do real assim como os objetos materiais no espaço, mas não são *imagens* de coisas concretas, senão *símbolos* com os quais opera a lógica natural da inteligência, refletindo sua tendência a transformar a matéria em instrumento de ação, isto é, em órgão artificial.³²³ Não obstante, para compreender o sentido da ação vital é preciso inverter essa direção natural do pensamento, que não nos deixa pensar a continuidade e a mobilidade do real, a compenetração recíproca que caracteriza a vida como uma “evolução criadora” (EC, p.175). Pensar a continuidade da vida a partir da ação parece ser uma tarefa impossível, já que para agir sobre um objeto devemos percebê-lo como divisível e descontínuo. Isso se observa quando consideramos os avanços científicos. Ao resolver tecidos organizados em células (ainda que para muitos cientistas, a célula seja uma entidade artificial), a ciência nos mostra em detalhe os elementos justapostos que compõem o ser vivo. Será que com isso, pergunta Bergson, não se perde o que há de vital no vivo? Não se pode pensar a evolução seguindo os procedimentos naturais da inteligência que tendem a separar no espaço e a fixar no tempo, pois isso deixa escapar a mudança. Pensar a partir de uma série de elementos estáveis consiste em reconstituir, ou antes, em “imitar, pelo progresso indefinido de nossa adição, a mobilidade do devir, mas o devir ele próprio nos escorregará por entre os dedos quando acreditarmos segurá-lo” (EC, p.177). Desse modo, a inteligência transforma a criação imprevisível da vida em uma lógica causal determinista, na qual se pode calcular o conseqüente em função dos antecedentes,

³²³ “Nossa lógica é o conjunto das regras que devem ser seguidas na manipulação dos símbolos” (EC, p.174).

extirpando toda a novidade da ação vital. O que se pode pensar, portanto, é a *repetição* de algo conhecido, seja na forma de causalidade, seja como uma relação de meios e fins, mas a *invenção em seu jorro* não pode ser apreendida pela inteligência, visto que ao tratar o vivo do mesmo modo que o inerte, o entendimento é incapaz de acompanhar o movimento indivisível e criador da ação vital. Esse movimento, sem embargo, é algo que podemos *sentir em nós* e adivinhar por *simpatia* fora de nós. Com essas palavras, Bergson nos encoraja a procurar uma maneira de coincidir com o impulso vital. A partir de agora, tentaremos delinear o *método de intuição* que o filósofo introduz nas páginas subseqüentes como um esforço individual que tende a neutralizar a fragmentação natural que a inteligência nos proporciona.

Ciência e intuição

O ponto de partida para essa empreitada é o instinto, que não procede mecanicamente como a inteligência, e sim, organicamente. Se ao invés de exteriorizar-se em ação, o instinto pudesse interiorizar-se em conhecimento, talvez nos teria revelado os íntimos segredos da vida, acredita Bergson. Todavia, quando procuramos distinguir onde a organização acaba e onde o instinto começa, não encontramos uma linha de demarcação nítida, pois os instintos primários se confundem com os processos vitais. Tropeçamos também com dificuldades quando quisemos definir o indivíduo no contexto da ação vital, já que um corpo vivo supõe milhares de células trabalhando conjuntamente para um objetivo comum e não se pode ignorar que as funções da célula são elementos constitutivos da sua vitalidade. Bergson interpreta a coincidência entre o instinto e o trabalho de organização através da metáfora da *colméia*, na qual cada abelha é concebida como uma célula que se une às outras formando um organismo único. Nesses casos, o movimento instintivo coincide com a força que anima a célula ou apenas a prolonga. Seja no instinto animal, seja nas propriedades vitais da célula, o que se manifesta é uma contração da vida em face da urgência das necessidades, semelhante àquela que opera a nossa memória nos processos perceptivos em vista da ação prática. Assim como o passado se conserva integralmente, a unidade da vida deve ser também *um todo simpático a si mesmo*:

Como não ver que a vida procede aqui como a consciência em geral, como a memória? Arrastamos atrás de nós, sem percebermos, a totalidade de nosso passado; mas nossa memória só verte no presente

as duas ou três lembranças que completarão em algum aspecto nossa situação atual (EC, p.181).

Sem perder de vista a hipótese inicial (instinto e inteligência seriam dois desenvolvimentos divergentes de um mesmo princípio: no primeiro caso, ele se exterioriza; no segundo, permanece interior a si mesmo), Bergson retoma a explicação científica da visão para mostrar que ela opera uma tradução da percepção em termos de tato, quando considera a impressão na retina das vibrações da luz. A visão seria, então, uma espécie de “tato retiniano”. Levando em conta essa explicação, o instinto seria também um conhecimento à distância, que está para a inteligência, assim como a visão está para o tato. Pois a ciência, segundo Bergson, pode construir uma *imitação* do instinto, mas nunca poderá penetrar nele. Isso é o que nos mostram as teorias da biologia evolucionista. Vimos que, para o *neodarwinismo*, o instinto era apenas a soma de diferenças acidentais conservadas pela seleção, ao passo que, para o *neolamarckismo*, era um hábito engendrado pela ação útil de uma espécie, hereditariamente transmitido. O hábito, se bem supõe um esforço individual, não atinge a profundidade do esforço que Bergson confere ao instinto e que faz dele uma espécie de *circunferência*, constituída pelos diversos pontos que representam as variedades de uma espécie em torno de um centro ideal do qual se aproximam na medida dos seus meios. Essa metáfora sugere que o instinto é sempre completo, assim como um *tema musical* que pode ser executado em diferentes versões, todas acentuando algum aspecto da composição original que, no entanto, *está por toda parte e em parte alguma*, como se pudesse ser *sentida* mais do que *pensada* (representada na partitura).

Com efeito, Bergson circunscreve uma variedade de insetos a um tema geral que é o *instinto paralisador*, isto é, a necessidade de paralisar a presa sem matá-la para depositar nela seus ovos. Ao permanecer imóvel, mas viva por alguns dias, esta serve de alimento fresco para as larvas, sendo que a variação das técnicas paralisadoras estaria subordinada à própria *estrutura* da vítima. O instinto pode falhar, ou seja, apresentar desvios individuais, mas isso não significa que o instinto tenha sido adquirido por tateios inteligentes ou por experimentação, como pretende a abordagem científica. Quando se traduz, por exemplo, o instinto de um inseto em termos de inteligência o que se obtém é um conhecimento exterior do ser vivo, que desconsidera totalmente o interesse especial e vital que se manifesta internamente. Conhecer *de fora* a confrontação entre um inseto paralisador e sua presa nada nos diz acerca da *simpatia* que informa *de dentro* ao agressor quais são os pontos

vulneráveis da vítima. Para apreender esse sentimento de vulnerabilidade devemos considerar primeiro a forma concreta da relação entre ambos os seres vivos, ou seja, não pensar neles como em *dois organismos* e sim como em *duas atividades*. Isso equivale a “pôr a ação antes da organização, a simpatia antes da percepção exterior e do conhecimento”, de acordo com o papel que Bergson atribui respectivamente à filosofia e à ciência.

Se a evolução se fez segundo linhas divergentes, das quais o instinto e a inteligência são as duas extremidades principais, não somos obrigados a tomá-las em estado puro e deduzir a que menos se manifesta em nós com os elementos inteligentes que nos são mais familiares, pois isso supõe um corte abrupto entre elas e um tratamento da ação vital em termos de inércia. Embora seja o conhecimento intelectual aquele que nos trouxe os maiores resultados no campo da ciência, ainda conservamos alguns resquícios do instinto, que podem aproximar-nos, por assim dizer, do conhecimento instintivo. Essa abordagem mais intuitiva se consolidará, para Bergson, como um método filosófico original e não mais como uma forma de conhecimento:

Em fenômenos de sentimento, em simpatias e antipatias irrefletidas, experimentamos em nós mesmos, sob uma forma bem mais vaga e além disso excessivamente penetrada de inteligência, algo daquilo que se deve passar na consciência de um inseto agindo por instinto. [...] Ele, certamente só apreende pouca coisa, apenas aquilo que o interessa; pelo menos apreende-o por dentro, de um modo inteiramente diferente de um processo de conhecimento, por uma intuição (antes vivida do que representada) que certamente se assemelha àquilo que entre nós se chama simpatia divinatória (EC, p.190).

Não devemos pensar, por isso, que o método bergsoniano da intuição seja uma espécie de magia, mas sim uma maneira de agir complementar àquela que prevaleceu na ciência e que teve a inteligência como fundamento. As explicações científicas conceberam o instinto com uma inteligência decaída, ou então, operaram uma redução mecanicista. Cada um desses sistemas é tão inteligível quanto o outro, mas sendo ambos *simbolismos* não podem oferecer-nos uma explicação concreta do instinto. Segundo Bergson, não é a ciência intelectualizada que pode dar conta de fatos como esse, senão uma metafísica capaz de unificar as descobertas científicas pela via da intuição, ou seja, na direção da simpatia: “o instinto é simpatia”, assegura o filósofo. Se ela pudesse refletir sobre si mesma, nos daria a chave das operações vitais, assim como a inteligência desvenda cada vez mais os segredos das operações físicas. A inteligência, seguindo o impulso natural da *ação prática*, toma a vida por um objeto, sobre o qual ela dá inúmeras voltas para fotografar, por assim dizer, o maior

número possível de vistas, atraindo a vida para seu domínio, em vez de penetrar nela. Seria preciso inverter a direção natural da ação e fazer do instinto uma *ação desinteressada*, se quisermos interiorizar-nos na *ação vital*. Em outras palavras, “é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente” (EC, p.191).

Tão longe da magia quanto da animalidade, o método de Bergson se aproxima de uma ação propriamente humana – a arte –, na medida em que o artista também procura recuperar o movimento vital que dá significação à nossa percepção normal. Como esse esforço de intuição estética, que consiste em recolocar-se no interior do objeto por uma espécie de simpatia com a intenção da vida, a investigação que o autor nos propõe se orienta no mesmo sentido que a arte, tomando por objeto a vida em geral. Assim, o instinto ampliado e depurado em intuição irá nos sugerir o vago sentimento daquilo que se deveria pôr no lugar dos quadros intelectuais. Pois a ação vital não se encaixa nas categorias de unidade nem de multiplicidade, nem pode ser traduzida através da causalidade mecânica ou da finalidade, uma vez que vida significa processo vital. A *intuição* bergsoniana supõe, portanto, um trabalho de dilatação da consciência humana, capaz de estabelecer uma comunicação simpática com o resto dos vivos. Esse esforço, ao introduzir-nos no domínio próprio da vida e impregnando-nos da sua compenetração recíproca, nos proporcionará uma apreensão da ação vital como criação indefinidamente continuada. Entretanto, a consciência deve à inteligência o impulso que lhe permitiu afastar-se o suficiente do instinto, desse interesse prático que a teria exteriorizado em pura motricidade.

Distinguir essas duas faculdades, intuição e inteligência, já é um grande passo no sentido de dissolver os *falsos problemas* que acometem a metafísica. Pois, como vimos, a cisão da consciência em duas faculdades se deveu, de um lado, à aplicação cognitiva da inteligência à matéria e, de outro, ao fato de querer seguir a corrente da vida graças à intuição. Os problemas da *teoria do conhecimento* coincidiram com os da *metafísica* se, como quer Bergson, ambos fossem remetidos à experiência; formariam um círculo em cujo centro se instala o estudo empírico da evolução. Nesse sentido, a oposição entre consciência e matéria indica, ao mesmo tempo, uma comunidade de origem.

Considerada de fora, a consciência é um auxiliar da ação, uma espécie de faísca que se acende pela fricção da ação real contra as ações possíveis. Desse

modo, a ação faria brilhar a consciência como uma luz: “A consciência aparece como proporcional à potência de escolha de que o ser vivo dispõe. Ilumina a zona de virtualidades que envolve o ato. Mede o afastamento entre o que se faz e o que se poderia fazer” (EC, p.194). Mas há uma segunda hipótese, que toma a consciência como causa e não como simples efeito. Nessa hipótese invertida, a ação é que seria um instrumento da consciência, acentuando ainda mais a maneira como Bergson concebe a relação entre ação e liberdade: “A complicação da ação consigo mesma e a confrontação da ação com a ação seriam, para a consciência aprisionada, o único meio possível de se libertar” (*ibid.*, p.195). Se a primeira hipótese estabelece um *paralelismo* entre estado psicológico e estado cerebral, supondo que a consciência desenhe rigorosamente o estado do cérebro; a segunda exprime uma complicação da ação que denota, antes, solidariedade e interdependência entre cérebro e consciência, mas nunca paralelismo, visto que há algo da consciência que transborda a dimensão puramente física. É esta segunda hipótese que leva Bergson a retomar um exemplo de *Matéria e memória* para reforçar o argumento de que, na consciência animal, o reconhecimento é algo mais atuado do que pensado.³²⁴ Diferentemente, a complicação de funções que se desenvolve no homem, faz com que a memória lhe permita evocar lembranças, de modo que ele não se limita a *atuar* sua vida passada; ele pode representá-la e até mesmo sonhá-la. A diferença de complicação explica, de certa forma, os diversos graus que caracterizam a ação livre no *Ensaio*, pois se tomarmos dois cérebros globalmente, o mais complexo será aquele que implica um maior número de mecanismos, o que poderá libertar a consciência da coerção individual de cada um deles e, assim, garantir a sua independência. A opção pela segunda hipótese justifica também a análise das *afasias* (pelas quais já passamos), na medida em que a comparação entre o reconhecimento normal e o patológico pode esclarecer os fatos, de modo a refutar definitivamente a tese da equivalência entre estado cerebral e estado psicológico.³²⁵ Essa teoria, como vimos, repousa na “confusão de dois simbolismos incompatíveis entre si” (EC, p.196).

A idéia de uma *ação vital* como uma larga corrente de consciência que teria penetrado na matéria vai se consolidando na análise estrutural dos dois primeiros

³²⁴ Trata-se do exemplo do cachorro que reconhece o dono com latidos alegres. Será que o animal pode abstrair-se da ação presente e evocar o passado em forma de imagem? Não, isso é próprio do homem. No animal, uma *atitude corporal* vai se formando aos poucos e se manifesta *mecanicamente* como resposta a um estímulo ante a presença do dono. (cf. MM, p.90).

³²⁵ Enquanto procura o “verdadeiro método indutivo”, Merleau-Ponty (FP, p.155) descarta o *método das diferenças*, alegando que seria ilegítimo “deduzir o normal do patológico”. Não descartamos aí uma possível crítica indireta às análises bergsonianas das afasias.

capítulos d'*A evolução criadora*. Com efeito, para organizar a matéria, o movimento vital teve que se dividir, retardando-se infinitamente. Mas as tendências virtuais que este carregava sugerem que a consciência é, de certa forma, o *princípio motor da evolução*. Esse princípio, como veremos, não é pura atividade nem pura potência, já que admite graus de inconsciência ou de passividade. Nesse sentido, a consciência adormecida seria como uma *crisálida* que prepara suas asas no invólucro. A ação vital, portanto, se concebe a partir da articulação entre vida e movimento como uma consciência lançada através da matéria: ao fixar sua atenção sobre o seu próprio movimento, a consciência orientou-se no sentido da intuição; ao exteriorizar-se sobre a matéria que atravessava, fez despertar a inteligência.

Essa maneira de conceber a relação entre consciência e inteligência nos permitirá, ainda, esclarecer em que sentido se pode afirmar que o homem ocupa um lugar privilegiado entre os seres conscientes, isto é, porque não há apenas uma diferença de grau entre o homem e o animal, mas uma diferença de natureza. Essa diferença mais profunda diz respeito às maneiras de agir que a evolução propiciou em cada um desses seres. No animal, os movimentos voluntários são ainda determinados pelo mecanismo de reação, ao passo que, no homem, o grau mais elevado de *indeterminação* estabelece uma diferença radical, na medida em que a dispersão das reações possibilita outro tipo de ação completamente diferente: a ação livre. Se compararmos o cérebro humano com o dos animais, além de constatarmos a diferença de complicação, podemos evidenciar algumas conseqüências referentes ao seu funcionamento. Os hábitos contraídos pelo animal não têm outra finalidade que a execução de movimentos, por isso são apenas mecanismos motores. O homem também adquire hábitos motores, porém, cada um deles põe em xeque outros tantos hábitos motores. Desse modo, segundo Bergson, o homem consegue domar o automatismo para libertar a consciência: “A consciência que iria ser arrastada e afogada na realização do ato, se recupera e se liberta” (EC, p.199). A *diferença de natureza* consiste, portanto, no fato de que o mecanismo absorve toda a atenção do animal, enquanto o homem pode distrair-se à vontade desse mecanismo. A estrutura do órgão cerebral nos indicaria apenas uma diferença de grau entre o homem e o animal, mas a diversidade de ações que esse órgão pode desencadear em cada um deles abre uma divergência irreduzível. Bergson ilustra esse argumento com o exemplo de duas crianças que trabalham na máquina a vapor. Uma das crianças, para não ficar ali presa abrindo e fechando torneiras, ligou as peças da

máquina por cordões, fazendo-a funcionar sozinha. A estrutura da máquina em si não sofreu grandes alterações; apenas houve uma diferença de complicação. Mas a capacidade de ação dessas crianças modificou-se significativamente; enquanto uma delas está livre para divertir-se como quiser, a outra terá que restringir sua atenção e seus movimentos à vigilância da máquina. Evidentemente, o desenvolvimento da inteligência humana representa um “salto brusco” em relação ao animal, sobretudo se levarmos em conta a tendência da consciência à liberdade. Todavia, não devemos esquecer que a oposição dessas duas correntes supõe uma fonte comum, a partir da qual a evolução da vida seguiu duas direções: a da inteligência, de um lado, a do instinto e da intuição, de outro. Essas faculdades, na medida em que são complementares, levarão Bergson a formular uma *teoria do conhecimento* e uma *metafísica* que se implicam reciprocamente, integradas na concepção de ação vital que acabamos de descrever neste capítulo.

Filosofia e ação

Vimos que a demarcação entre o inorgânico e o organizado desemboca numa concepção da matéria, não mais como coisa, mas como fluxo, que permite aproximar o inerte do vivo. Além disso, o tratamento bergsoniano da oposição entre inteligência e instinto revela duas modalidades de *ação* destacadas de um fundo único: a *Consciência em geral*. Na medida em que essa consciência é coextensiva à vida universal, a assimilamos à ação vital. A proposta do filósofo de um desenvolvimento simultâneo da gênese da inteligência e dos corpos com base na adaptação recíproca que constitui tanto a intelectualidade, quanto a materialidade, confirma a centralidade da ação: “É verdade que as grandes linhas de nossa inteligência desenham a forma geral de nossa ação sobre a matéria e que o detalhe da matéria se rege pelas exigências de nossa ação” (EC, p.204).

Isso transparece na tripla abordagem de Bergson. Em primeiro lugar, do ponto de vista da *psicologia*. Pois, quando indagamos se um animal é inteligente, já estamos supondo que ele também acentue em algum grau a tendência a refletir sobre as ações por meio das quais utiliza as coisas, mesmo que ainda não forme conceitos. Nesse sentido, julgamos que a inteligência animal atua as representações em vez de pensá-las, mas antecipa de alguma maneira o esquema da inteligência humana, visto que suas ações, por si mesmas, adotam as linhas principais da ação humana. Por outro lado, os avanços da física apontam para uma *cosmogonia* da

matéria ao sugerir que “corpos e corpúsculos tendem a fundir-se em uma interação universal” que dissolve a individualidade. Segundo Bergson, o mesmo movimento que leva o espírito a determinar-se em conceitos distintos, leva a matéria a despedaçar-se em objetos nitidamente exteriores uns aos outros. Por isso, no mais das vezes, encontramos na *metafísica* representações abstratas e geométricas da unidade da natureza: alguns reconstroem o vivo a partir da complicação do inorgânico; outros partem da vida e deduzem a matéria bruta por um procedimento decrescente. Ambos concebem apenas *diferenças de grau*, isto é, graus de complexidade ou de intensidade, que denotam o caráter puramente especulativo que atribuem à faculdade de conhecer. Se o conhecimento intelectual é capaz de cobrir toda a experiência, não teria sentido saber como é que se engendra a própria inteligência. Isso explicaria também a exagerada confiança da filosofia nas forças do espírito individual, ou seja, na atitude fundacionista dos filósofos-arquitetos que constroem sistemas “a pegar ou largar”. Diferente é a interpretação que fazemos da filosofia de Bergson, mais modesta e capaz de se completar progressivamente. Afinal, em que consiste a filosofia? Uma primeira resposta, comumente amparada na *alegoria da caverna*, de Platão, seria que graças à inteligência humana, podemos abandonar o mundo das sombras projetadas na parede para contemplar a verdadeira luz do conhecimento. A inteligência teria, para Bergson, uma função menos teórica e, por assim dizer, mais braçal, tão envolvida na ação quanto os bois no carro de arado.³²⁶ Essa metáfora introduz a concepção bergsoniana de filosofia como um *esforço* para fundir-se novamente no todo da ação vital, no qual se formou a inteligência como uma espécie de guia de nosso ser:

Agir e saber que está agindo, entrar em contato com a realidade e mesmo vivê-la, mas apenas na medida em que esta interessa à obra que se realiza e ao sulco que se abre, eis a função da inteligência humana. No entanto, banha-nos um fluído benfazejo, do qual extraímos a própria força para trabalhar e viver (EC, p.209).

Objetar-se-á que usar a inteligência para superar a inteligência configura um círculo vicioso, mas o que nos encerra no círculo do dado, defende-se Bergson, é o raciocínio, como se o conhecimento intelectual fosse o único possível. Ao incorporar a dimensão da ação à teoria, a filosofia pode romper esse círculo, já que “a ação talvez corte o nó que o raciocínio atou e não desatará” (EC, p.210). Vimos que o autor concebe a inteligência como um núcleo sólido que se teria formado por

³²⁶ “*Nietzsche qui a raison : pour être philosophe, il faut, comme dans la montagne, avoir de grandes jambes*” (PHILONENKO, 1994, 396).

condensação do fluído que a envolve, mas que não difere radicalmente deste, pois “em torno do pensamento conceitual subsiste uma franja indistinta que lembra sua origem” (*ibid.*). Para Bergson, o método de especulação intelectual não pode aplicar-se ao conhecimento da própria inteligência. Isso seria como se alguém que sabe andar quisesse aprender a nadar, especulando sobre o mecanismo da natação com base no conhecimento que já tem sobre a caminhada. É possível, continua ele, que uma vez na água, o aprendiz trate a fluidez como se fosse algo sólido e, assim, se acomode ao novo meio, mas é impossível aprender a nadar em terra firme. Do mesmo modo que esse nadador inexperiente, nosso pensamento deverá dar um salto, mas isso exige um *ato de vontade*.³²⁷ Como uma mosca no leite, a noção de vontade contamina toda a jurisdição da inteligência e nos obriga a abandonar os antigos hábitos de pensar. Para aplicar-nos ao estudo da vida, devemos suspender essa atitude natural que consiste em operar através de perfis com a matéria inerte, aqueles que se oferecem à nossa faculdade de agir e que determinam a relação entre metafísica e ciência como uma adequação conceitual do desconhecido ao já conhecido. Se a ciência se pauta pela *ação prática*, a filosofia deverá ser uma *ação desinteressada* que desenvolve seu próprio método para adentrar nos segredos da *ação vital*. Esse domínio, paradoxalmente, é imanente ao homem enquanto ser vivo, mas transcende largamente o caráter utilitário da experiência humana: “O dever da filosofia seria portanto o de intervir aqui ativamente, de examinar o vivo sem segundas intenções de utilização prática, libertando-se das formas e dos hábitos propriamente intelectuais” (EC, p.214).

³²⁷ “É preciso forçar as coisas e, por um ato de vontade, arrastar a inteligência para fora de sua casa” (EC, p.211).

A dialética do devir³²⁸

Isso não significa que Bergson se oponha à prática científica. Pelo contrário, o que ele nos mostra é que há uma continuidade entre a ação humana e o conhecimento científico, na medida em que ambos se exercem sobre a matéria inerte. Nesse sentido, a ciência produz um *conhecimento simbólico* do vivo, sempre relativo às contingências da ação. A aplicação dos quadros do entendimento no terreno da vida já não é mais natural. Por isso, a filosofia deverá complementar a verdade científica com o *conhecimento metafísico*, aquele que toca o absoluto de dentro: “É o próprio ser, em suas profundezas, que atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia” (EC, p.217). Ora, se o propósito de Bergson é reencontrar a “unidade verdadeira, interior e viva” da natureza, talvez as críticas de Barbaras acertem em cheio a posição de Bergson, uma vez que o privilégio metafísico atribuído à duração acaba por substancializar o devir. Julgamos, contudo, que o pensamento de Bergson não se reduz a uma única “posição” em direção a qual se pode apontar; é antes um movimento fazendo-se (como viu muito bem Merleau-Ponty).³²⁹ Não há, em Bergson, nenhum castelo firme que se possa derrubar, ou melhor, sendo este tão maleável quanto areia molhada, o processo de fazer-se e de desfazer-se quase não se distinguem.

Haveria, a nosso ver, outra maneira de compreender esse contato com o absoluto que não se reduz a uma simples mudança de conteúdo do Ser. Se indagarmos a nossa própria vida, descobrimos, de um lado, a pura duração – o devir, como quer Lebrun – e, de outro, a tensão da nossa vontade, como um esforço que

³²⁸ O termo “dialética” não se refere aqui a um “diálogo” que pretende estabelecer o acordo sobre o sentido das palavras, nem a uma “distribuição” das coisas segundo as indicações da linguagem (PM, p.91). Usamos essa expressão – *dialética do devir* – para indicar uma mudança mais radical do pensamento de Bergson em relação à perspectiva da metafísica tradicional. O movimento dialético não estaria em nossa racionalidade, muito menos em nosso discurso, mas antes na própria realidade. A intuição é um reconhecimento dessa dialética imanente à duração, visto que, segundo o filósofo, é graças a um mesmo “instinto” que nós abrimos o espaço à nossa frente, enquanto fechamos o tempo à medida que passa (MM, p.169). As palavras de Merleau-Ponty sintetizam bem essa idéia: “Visão dialética, porque é um mesmo movimento que abre o futuro e fecha o passado. Ultrapassamos o simples misto de sujeito e objeto para constituir uma verdadeira *dialética do tempo* [...], uma compreensão do tempo pelo corpo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.88-89). Por outro lado, o movimento de *inversão* conferido por Bergson à ação vital pode ser interpretado como uma “dialética entre a passividade e a atividade” (WORMS, p.60-67) que explica como o real pode passar da *tensão* para a *extensão* e da liberdade para a necessidade mecânica por via da inversão. Além disso, Bergson nos mostra que, na história da filosofia, toda intuição original se desenvolve necessariamente por conceitos. Mas é preciso desfazer essa construção conceitual, se quisermos re-estabelecer o contato primitivo com a intuição. Nesse sentido, Bergson define a “dialética” como uma *distensão da intuição*. Ainda sobre a “dialética bergsoniana”, cf. PRADO Jr., 1989, p.29-33.

³²⁹ MERLEAU-PONTY. “Bergson fazendo-se”. *Signos – op. cit.*

empurra o passado no presente e mantém a nossa atenção à vida. Todavia, esse contato interior nunca se dá por inteiro, pois o “nosso sentimento da duração” admite graus. Nesse sentido, a manifestação da ação livre é algo muito raro, já que a coincidência de nosso eu consigo mesmo nunca é plena. O movimento contrário, de distensão ou de afrouxamento do espírito, tampouco é completo. Se assim fosse, “não haveria mais memória nem vontade: o que significa que não caímos nunca nessa passividade absoluta, assim como nunca podemos nos tornar absolutamente livres” (EC, p.219). E a matéria também supõe uma duração, ainda que muito pequena, então o que era um simples devir começa a se mostrar bem mais complicado. A espiritualidade e a materialidade, como veremos, seriam dois processos de direção oposta, entre os quais se opera uma *inversão*. A vida e a ação livre caracterizam-se pelo movimento de contração que exige uma tomada de consciência da própria duração. Isso não se verifica no *plano do sonho*, oposto ao da ação, pois a dispersão do espírito em milhares de lembranças implica uma *distensão* do espírito que Bergson compara à extensão espacial. No limite, o espírito poderia reencontrar o espaço se levasse até o fim essa inversão do seu movimento natural que é a tensão temporal, mas reencontra-o nas coisas materiais. O *esquema espacial* é concebido, então, como “uma rede de malhas que podem ser feitas e desfeitas à vontade, a qual, jogada sobre a matéria, divide esta última do modo pelo qual as necessidades de nossa ação o exigem” (*ibid.*, p.220-221). A representação geométrica do espaço puro e a espacialidade das coisas engendram-se mutuamente pela ação recíproca de dois termos (matéria e espírito) que caminham em sentido inverso um do outro e confirmam que também a extensão admite graus. Será que esse movimento de *inversão* poderia explicar a ação vital? Pensar na evolução da vida significa admitir uma incessante transformação que se transmite entre os vivos (espécies e indivíduos semelhantes) através de um elã que carrega em si a própria vitalidade responsável pelas modificações. Do ponto de vista da *ordem física*, o essencial é o aspecto de repetição da materialidade, que possibilita a generalização da experiência e se exprime automaticamente através de uma geometria inconsciente; todavia, da perspectiva da *ordem vital*, a repetição é um aspecto accidental que encobre a dimensão da criação pela qual se caracteriza a ação vital como uma ordem “voluntária”. Agora, a questão é saber se essa ordem voluntária supõe a direção de uma *vontade superior* ou se está fadada ao *acaso*. Seja como for, a *oscilação do espírito* entre a desordem e o acaso absolutos culmina no

estabelecimento de uma hierarquia, que põe no topo a ordem vital; em segundo lugar, a ordem geométrica, como uma diminuição da primeira em vista do seu menor grau de complicação; por último, a ausência de ordem.³³⁰ Essa hierarquia, segundo Bergson, se apóia no pressuposto de que haveria uma ausência inicial gradualmente preenchida pela ordem em dois estágios: primeiro, o geométrico; depois, o vital. Mas a noção de ausência que dá lugar à idéia de desordem, de incoerência e de nada é uma ficção do espírito decorrente da sua própria oscilação entre as duas espécies de ordem. O método bergsoniano, como tantas vezes o notamos, consiste em reconhecer essa oscilação entre dois pólos absolutos, esforçando-se imediatamente para não seguir a inclinação da inteligência a explicar um pelo outro ou, como neste caso, imaginar um fundo de ausência no qual se superporiam esses dois extremos segundo a hierarquia das diferenças de grau. Esse esforço de intuição é o que nos faz compreender que há uma diferença de natureza entre duas tendências inversas, de modo que quando não se manifesta uma ordem é porque houve uma inversão, na qual prevalece a tendência contrária. Ao não encontrar a ordem que procurávamos, supomos que é possível não haver ordem nenhuma, quando na verdade a ordem é o próprio espírito reencontrando-se nas coisas:

O espírito, dizíamos pode caminhar em dois sentidos opostos. Por vezes, segue sua direção natural: é então o progresso sob forma de tensão, a criação continua, a atividade livre. Noutras, inverte essa direção, e uma tal inversão, levada até o fim, conduziria à extensão, à determinação recíproca necessária de elementos exteriorizados uns com relação aos outros, enfim, o mecanismo geométrico (EC, p.242-243).

Assim, o encontro do espírito com a experiência pode significar duas espécies de ordem, conforme este siga sua direção natural ou a inverta em materialidade: no primeiro caso, tratar-se-á da *ordem vital*, que Bergson assimila à esfera do voluntário; no segundo, da *ordem geométrica*, que se aplica triunfalmente às coisas inertes nos termos do determinismo causal.³³¹ Esse movimento de inversão nos levou a interpretar, seguindo a leitura de Worms, a ação vital como uma dialética entre a passividade e a atividade e mostra como o real pode passar da tensão para a extensão e da liberdade para a necessidade mecânica por via da inversão.

A ação vital, até agora descrita como um movimento imparcial, parece solidificar-se na palavra “consciência”, instituindo-se como princípio filosófico. Esse gesto de Bergson, a nosso ver, é que deve ter despertado interpretações como a de

³³⁰ “Caímos num vai-e-vem, feito uma lançadeira, entre as duas espécies de ordem” (EC, p.255).

³³¹ “Todo o presente estudo procura estabelecer que o vital está na direção do voluntário” (EC, p.244).

Barbaras, encorajado por Lebrun. Todos sabemos, no entanto, que os filósofos costumam usar as palavras em diversos sentidos e Bergson não escapa disso. Quando se pensa na consciência como um princípio, devemos descartar de saída duas maneiras de compreender esses termos: em primeiro lugar, “consciência” não se aplica univocamente ao indivíduo; em segundo, “princípio” não se reduz a uma causa fixa e pontual concebida pela razão explicativa. Quando pensamos em duração, a fixidez das coisas se põe em movimento e todo esse progresso do qual nós mesmos fazemos parte não nos absorve completamente porque a complexidade de nosso sistema nervoso nos permitiu interiorizar-nos e, assim, retardar a passagem do movimento que nos atravessa. Como vimos, foi assim que se desenvolveu a nossa inteligência, ampliando a nossa capacidade de ação sobre a matéria. Todavia, se fizermos certo esforço de intuição, podemos experimentar em nós mesmos, garante Bergson, outra maneira de estar em contato com o real. Na verdade, estamos em contato com a vida sem fazer qualquer esforço, simplesmente porque estamos vivos. Sem embargo, quanto mais enfatizamos a tendência inteligente de nosso espírito, mais nos afastamos da tendência intuitiva, da ação desinteressada que nos faria recuperar a ação vital. O distanciamento da ação prática exige que se faça, em simultâneo, um esforço para coincidir com o movimento vivo que nos habita. Ora, como podemos fazer esse esforço, uma vez que já conhecemos as limitações da inteligência? A resposta dessa questão, além de iluminar ainda mais a franja fluida do conceito de intuição, introduz decididamente a relação entre vontade e ação. É essa relação que permite pensar a passagem da consciência individual para o seu princípio de movimento imanente:

Para que nossa consciência coincidisse com algo de seu princípio seria preciso que se desprendesse do *já pronto* e se prendesse ao *se fazendo*. Seria preciso que a faculdade de *ver*, voltando-se e torcendo-se sobre si mesma, se tornasse uma só e a mesma coisa que o ato de *querer* (EC, p.258).

A noção de *coincidência*, como vimos, também se mostra problemática para Barbaras. Ele extrai dela um aspecto negativo e um aspecto positivo. O aspecto crítico supõe que a “coincidência parcial” bergsoniana implica uma “separação” entre duas regiões do real: a subjetividade e o Ser; quando, na verdade, não há separação alguma, pois tudo se integra em um mesmo movimento. Trata-se antes de uma impossibilidade de manter, para além de alguns instantes, esse esforço antinatural que nos permitiria fazer coincidir nossa ação, ao menos em algum grau, com a vontade da ação vital, tornando-a, portanto, mais livre:

Na ação livre, quando contraímos todo nosso ser para lançá-lo para frente, temos a consciência mais ou menos clara dos motivos e dos móveis e mesmo, a rigor, do devir pelo qual estes se organizam em ato; mas o puro querer, a corrente que atravessa essa matéria comunicando-lhe a vida é algo que mal sentimos, algo que no máximo roçamos de passagem (EC, p.258).

Por um esforço de vontade, então, podemos instalar-nos no puro querer da ação vital, mas essa coincidência não durará mais que um instante e será sempre um “querer individual e fragmentário” (*ibid.*). Para alguns, isso representa uma decepção em relação ao método da intuição; para nós, confirma que o pensamento de Bergson não persegue princípio filosófico algum, nem da vida, nem da materialidade e que não faz o menor sentido pôr o devir no lugar da essência para quem trabalha fora dos parâmetros da metafísica tradicional. Ao deparar-nos com o conceito de ação, encontramos diferentes aspectos da mobilidade e da fluidez que caracterizam essa nova maneira de fazer metafísica. Na verdade, Bergson concebe a metafísica clássica e a intuição como dois esforços em sentido contrário: “o mesmo esforço pelo qual ligamos idéias a idéias faz desvanecer a intuição que as idéias se propunham a armazenar” (*ibid.*). Como bem mostra a história da filosofia, toda intuição original se desenvolve conceitualmente, porém, o filósofo que joga a escada depois de tê-la usado para construir o sistema, sente que perde o pé em meio aos seus próprios conceitos e precisará desfazer quase tudo se quiser re-estabelecer um novo contato com a intuição. Nesse sentido, Bergson concebe a “dialética” como uma *distensão da intuição*. E para um discípulo atento, exercer a intuição de acordo com a lição do mestre, significa habituar-se a esse “vai-e-vem contínuo entre a natureza e o espírito” (EC, p.259).

A matéria e a metafísica da ação

Percebemos agora como um problema que nos acompanha desde a nossa primeira leitura do *Ensaio*, se encaminha para uma solução geral. Primeiramente, reconstruímos o problema para avaliar, em seguida, em que consiste a solução. Em seu primeiro livro, Bergson nega que a lei de causalidade possa reger nas profundezas da consciência. Quando agimos (livremente ou não), já estamos inseridos em um estado de coisas que é o nosso momento presente; se esse estado não determina de maneira causal o novo estado ao qual a nossa consciência passa, deve, todavia, influenciá-lo de alguma maneira. Bergson admite que alguma relação explica a passagem do presente para o futuro, mas nega que essa relação seja a

causa do ato. O autor concebe, então, uma inversão da causalidade, algo assim como uma atração psíquica do ato futuro, na qual os efeitos precedem as causas.³³² Assim, a vontade provocaria um “golpe de estado” e a ação livre desprender-se-ia “como um fruto demasiado maduro” (DI, p.116). O ato livre não cai do céu, mas sim de uma árvore – o que, embora poético, nos pareceu bastante problemático no contexto do *Ensaio. N'A evolução criadora*, Bergson retoma o problema do ponto de vista da ação vital e nos conduz para uma solução, na qual convergem a ação individual e a própria duração, na medida em que ambas são diferentes modalidades da ação criadora. Com efeito, reconhece o filósofo, “em uma simples decisão livre, por mais que tensionemos no mais alto grau a mola de nossa atividade [...], nem por isso deixa de haver aqui elementos que preexistem e sobrevivem à sua organização” (EC, p.260). O argumento de Bergson parte da ordem humana, da criação enquanto ação cultural, para explicar a criação da matéria como uma ação do tempo na ordem vital. Um poema é criado a partir das letras que compõem o nosso alfabeto e, assim, enriquece o pensamento humano. A criação, segundo Bergson, é um ato simples do espírito, contínuo e indivisível; porém, ao fazer uma pausa, a ação criadora pode congelar o pensamento e esparramar-se “em palavras que se dissociam em letras que se acrescentam a quantas já havia no mundo” – do mesmo modo que os traços do pintor fixam o movimento criativo. É fácil compreender a idéia de criação no âmbito da ação humana, sobretudo, na criação artística. Um poema constitui um aporte no mundo da cultura, mas não é preciso aumentar as letras do alfabeto para gerar esse crescimento cultural. No entanto, uma vez criado, o poema representa um novo arranjo e a sua decomposição, a rigor, nos oferece palavras novas que, conseqüentemente, contêm novas letras. Suponhamos que a realidade material cresça também por adições bruscas de átomos, sem aumentar o seu número. Esse sentido da criação não será tão facilmente acolhido, uma vez que o nosso entendimento concebe as *coisas*, operando uma solidificação. Mas o contrário não parece chocar nossos hábitos de espírito, visto que nos representamos simbolicamente o mundo como uma justaposição de átomos.

Ora, quando Bergson sugere que a duração é algo realmente atuante; quando afirma que o absoluto se instala no tempo concreto, na medida em que a ação vital é esse “tempo que sentimos ser o tecido mesmo de nossa vida”, levantam-se as objeções. Porque quando se fala da criação da matéria o que está em jogo é a

³³² “Foi o ato futuro que determinou, por uma espécie de atração, a série contínua de estados psíquicos donde, a seguir, brotará naturalmente” (DI, p.111).

totalidade do universo e, nesse terreno, os prejuízos – materialistas ou espiritualistas – proliferam. Uns consideram que a matéria é incriada, infinitamente divisível no espaço e no tempo; outros que foi criada em bloco por Deus, mas todos supõem que essa totalidade já está dada. Antes de tudo, deveríamos reconhecer a originalidade de um pensamento que afirma a idéia de criação sem apelar para a noção de eternidade, seja na transcendência da própria matéria, seja no ato criador que é reportado à essência divina. A idéia bergsoniana de criação implica uma espécie de crescimento: “O universo não está feito, mas faz-se incessantemente. Cresce indefinidamente, sem dúvida” (EC, p.262).

Isso flexibiliza o gesto metafísico de Bergson e devolve toda a mobilidade à ação, na medida em que a “atividade vital” passa a ser compreendida como *uma realidade que se faz através daquela que se desfaz*. O autor ilustra essa tese com dois exemplos: reinterpretemos o primeiro a partir da metáfora de uma panela de pressão, da qual se desprende um *jato de vapor* que, ao condensar-se no ar, produz gotículas. Se a evolução é aquilo que subsiste desse impulso primitivo, isto é, um esforço que tende a levantar as gotículas e que consegue até suspendê-las no ar durante algum tempo ou, ao menos, tornar sua queda mais lenta; a materialidade será o movimento inverso, representado aqui pela queda das gotas. O segundo exemplo põe em relevo o caráter livre da criação do mundo material, liberdade da qual participa internamente a vida e que, a nosso ver, justifica a analogia entre o ato livre e a ação vital. Trata-se do movimento que fazemos para erguer o nosso próprio braço: mesmo quando o deixamos cair, ele ainda conserva algo do querer que o animou. Esse esforço criador que se desfaz representaria a própria matéria. Nesse sentido, a ação vital atravessa a materialidade como aquilo que subsiste do movimento direto no movimento invertido.

Chegamos, por fim, ao ponto culminante de nossa análise. Não porque ela tenha se esgotado, senão porque o fio condutor escolhido para esta pesquisa – a ação – encontra seu limite na idéia de criação. Embora presente desde o primeiro capítulo, essa idéia pode ser examinada, agora, à luz da relação entre liberdade, materialidade e movimento. Com efeito, se pensarmos em *coisas criadas* ou em uma *coisa que cria*, seguindo o movimento natural da inteligência, seremos conduzidos à ilusão da *ação prática* que nos mostra o devir por perfis, sempre fragmentando em

coisas ou estados o que, de direito, seriam simplesmente mudanças e atos.³³³ Com Bergson, aprendemos a pensar metafisicamente na ação, porque “não há coisas, há apenas ações”. Essas palavras sintetizam a interpretação proposta neste trabalho, por isso as consagramos como uma das epígrafes. Descrevemos três tipos de ação (livre, prática e vital) e desembocamos na ação desinteressada que exprime o espírito do método da intuição. Entretanto, o que descobrimos na linha de chegada é que nossa hipótese era mais abrangente do que pensávamos no início. Para além dessa tarefa mais analítica (caminho que se mostrou bastante profícuo e que nos permitiu definir nitidamente esses três sentidos do termo “ação”), encontramos uma *metafísica da ação*, que culmina na concepção de um Deus vivo e livre, tal como apontavam as ações que descrevemos mais consistentemente (ação livre e ação vital). Sem ir mais longe, no início da segunda parte deste capítulo, já entrevíamos uma imagem da ação vital, que consistia, paradoxalmente, na explosão dos fogos artificiais. Agora essa imagem se compreende como uma dupla ação ou como um movimento que é ativo e passivo ao mesmo tempo: uma ação que se desfaz passivamente, se levarmos em conta a evolução automática e o determinismo causal que explica a totalidade do universo; uma ação que se faz, se considerarmos as novas formas que a vida prolonga ativamente em movimentos imprevistos: “Por toda parte é a mesma espécie de ação que se realiza, quer se desfça, quer procure refazer-se” (EC, p.270). Como esses “foguetes de um imenso buquê”, a metáfora do jato de vapor também exige um *centro de ação*, uma fonte da qual provêm todas as águas. Mas não façamos desse centro também uma *coisa*; deixemos que Ele seja uma *continuidade de jorro* se fazendo: “Deus, assim definido, nada tem de já pronto; é vida incessante, ação, liberdade. A criação, assim concebida, não é um mistério, experimentamo-la em nós mesmos assim que agimos livremente” (*ibid.*). Quando nos vemos agir, constatamos que a ação se avoluma ao avançar, que ela cria – como uma bola de neve – ao mesmo passo de seu *progresso*. Se a vida é um movimento, o fluxo indiviso da materialidade é o movimento inverso, atravessado pela ação vital que nela recorta seres vivos. Essa é a *intuição* que persegue Bergson, uma visão do real que quer nos transmitir. Como não é uma *coisa*, a intuição deve ser perseguida, apesar de nunca ser alcançada, já que sempre muda; por ser inefável, não adianta

³³³ O conceito fenomenológico de intencionalidade talvez seja um exemplo dessa ilusão no âmbito da filosofia. O *a priori* da correlação – *toda consciência é consciência de* – já exprime uma relação essencialmente pragmática. Mas sem tocar na filosofia, há uma intencionalidade pragmática do senso comum, dada pela própria função da inteligência humana que visa extrair certa utilidade da ação.

muito falar dela, nem faz qualquer sentido tratar de compreendê-la; é preciso vivê-la por si próprio. Invisível aos olhos da inteligência, essa visão tampouco pode ser transmitida. Todavia, podemos apreendê-la internamente com o espírito: “com essa faculdade de ver que é imanente à faculdade de agir e que jorra, de certo modo, da torção do querer sobre si mesmo” (EC, p.272). A ação sempre em marcha sugere o *elã da vida* como uma exigência da criação: “uma ação que se faz através de uma ação do mesmo tipo que se desfaz” (*ibid.*). Não será difícil adivinhar que esse processo simples exprime uma tendência da ação vital a introduzir na própria necessidade material a maior quantidade de indeterminação e de liberdade possíveis.

Dirão que estamos transferindo para a ação o “enigma de Deus”, que espiritualizamos a ação ou que mistificamos o uso das palavras. Pensamos também nisso. No entanto, a concepção de Deus como força espiritual nos encaminha, desde logo, para uma ampliação filosófica da pesquisa. Se falássemos a linguagem da fenomenologia, poderíamos dizer que aqui se impõe naturalmente o tema da *intersubjetividade*; no caso da teologia, tratar-se-ia da *divindade*. O certo é que, para Bergson, o *elã vital* é a “imagem” de Deus na natureza, uma *presença* de ordem psicológica que podemos assimilar à duração, à vida ou simplesmente chamá-la de amor. Esse impulso vital se manifesta como uma energia extraordinária (vitalidade, sabedoria, benevolência) na *experiência mística* e nos proporciona a força para agir de maneira desinteressada em nossa experiência concreta de mortais comuns.³³⁴

³³⁴ cf. VIEILLARD-BARON, 2007, p.96.

CONCLUSÃO

Breve retrospectiva

Os dois primeiros capítulos deste trabalho nos introduzem na temática geral da tese – a relação entre a ação e duração – através de uma série de questões implicadas nas teorias da liberdade humana. Como consequência desse estudo, indicamos três níveis de ação que podemos esquematizar da seguinte maneira:

- 1) Ação livre – eu profundo – subjetividade da consciência – interioridade
- 2) Ação prática – eu superficial – subjetividade operante – corporeidade
- 3) Ação vital – movimento / vida – objetividade inerente – totalidade / natureza

Esse esquema, apesar de sintetizar o percurso realizado, não configura uma estrutura rígida, não estabelece nenhuma hierarquia, nem mesmo uma separação entre essas três modalidades da ação. Elas simplesmente coexistem em diferentes ritmos de duração, por isso, Bergson admite graus de liberdade, planos de consciência, sentidos da subjetividade, tendências do movimento, graus de tensão, etc. O paradigma dessa permeabilidade conceitual é o problema da oposição entre matéria e espírito, cuja dissolução põe em relevo a originalidade do pensamento bergsoniano. Ao conceber a memória como uma ação ambivalente, o filósofo nos revela as dimensões espiritual, material e vital do nosso próprio ser.

A partir do nosso terceiro capítulo, sugerimos que o tratamento da questão da relação entre alma e corpo por via dos vínculos que se estabelecem entre memória e percepção não almeja apenas, como diz Bergson, trazer um problema metafísico para o terreno dos fatos, mas, sobretudo, entender as diferenças temporais que se constituem entre a consciência ou espírito, em sua dimensão de passado, e a inserção pragmática da subjetividade no presente. Para entender esta articulação temporal, o autor propõe um novo significado para a percepção, relativo à ordem prática e à coordenação das possibilidades da ação. Essa redefinição dos fins da percepção permite estabelecer sua diferença de natureza em relação à lembrança, e compreender a ação como a sintonia funcional entre memória e presença imediata. Aí podem ser introduzidas também as questões relativas à atenção, à dinâmica corporal e aos hábitos motores. Estando a funcionalidade no ponto de inserção, reajustam-se também as relações mente – cérebro a partir das exigências funcionais de uma subjetividade que no seu estatuto superficial está comprometida com o

mundo empírico. Assim, memória e percepção material diferem por natureza e se conectam na estrutura funcional da experiência pragmática.

Em nosso quarto capítulo, complementamos essas considerações, indicando que, para compreender a representação, é necessário considerá-la como um recorte da presença a partir de critérios vinculados à ação. Neste sentido, perceber é agir ou, pelo menos, preparar todas as condições para que a ação se realize. Há portanto uma face da subjetividade que opera esta seleção no campo da presença, para a qual também é utilizada uma seleção de lembranças que possam vir complementar pragmaticamente a percepção. Estas lembranças estão no espírito, uma vez que o passado se conserva na sua integralidade, embora num plano de consciência afastado da percepção utilitária. Esse caráter da representação é que permite vincular aspectos do pensamento de Bergson ao pragmatismo de William James, inclusive porque entre os dois filósofos também se podem encontrar afinidades num outro campo, que é o da experiência religiosa. De todo modo, o recorte representativo orientado pela finalidade da ação leva à colocação de outro problema, relativo ao contato entre a subjetividade e aquilo que permanece além ou aquém da consciência pragmática: duração e coincidência. A possibilidade de uma leitura dualista desta diferença aparece em algumas críticas de Merleau-Ponty, o que pode ser um efeito de uma compreensão menos radical do significado do “dado imediato” em Bergson e, assim, da posição de uma subjetividade orientada pelo horizonte da coincidência com o ritmo do real.

Isso nos levou a acompanhar, ao longo do nosso quinto capítulo, alguns aspectos da análise bergsoniana do processo evolutivo. Percebemos que uma filosofia da evolução deveria projetar estágios mais avançados do movimento incessante da realidade. A experiência mística desempenha essa função de apontar para mais além da inteligência, na direção de uma “realização” (talvez impossível de modo completo) da intuição. De qualquer modo, é certo que a compreensão possível da intuição filosófica depende do que possamos saber acerca da experiência mística: não se trata apenas de um salto subjetivo feito por indivíduos excepcionais, mas da continuidade do movimento em seu sentido ontológico. A realização da mística é ação porque o místico coincide com a ação da própria realidade – o “elã vital”.

Misticismo e intuição

A nossa leitura das três primeiras obras de Bergson, com todos os desdobramentos que aprofundamos nos capítulos precedentes, nos encaminha finalmente para uma conclusão, uma idéia vaga que parecia distante da filosofia de modo geral e que, sem embargo, se manteve o tempo todo no horizonte desde que nos foi sugerida pelas palavras de Bento Prado Jr.: “A experiência mística constitui, portanto, a verdade final de todo o processo evolutivo; é na alma do místico que, finalmente, o Ser é restituído à sua integral transparência” (PRADO Jr., 1989, p.209-210). Apresentamos aqui o desenvolvimento desta idéia à guisa de conclusão. Para tanto, é necessário mapear a *linha de fatos* que conduz à *intuição filosófica*, aquela que vislumbramos ao equacionar a relação entre consciência e liberdade por meio da noção de *ação*: “A consciência originalmente imanente a tudo o que vive, se entorpece quando não há mais movimento espontâneo e se exalta quando a vida se apóia na atividade livre. Movimento cada vez mais eficaz, ação cada vez mais livre”.³³⁵

A pergunta que nos colocamos no início deste trabalho era se, para além ou para além da causalidade física, mecânica, que rege a matéria, incluindo aí o nosso corpo, não haveria outra maneira de entender a *causalidade*, tendo em vista os aspectos subjetivos e objetivos da ação. No *Ensaio*, Bergson concebe a “causalidade dinâmica”, na qual a consciência é a causa dos seus atos: quanto mais estes são dela, tanto mais livre é a ação praticada. Mas, então, somos todos livres, já que todos temos consciência e de uma forma ou de outra é daí que provêm as nossas ações. Evidentemente não, pois há *graus de liberdade*. Essa resposta já se encaminha para o estabelecimento de um diferencial nas atitudes humanas. Se há homens mais livres que outros, *homens de ação*, que deixam “sua marca” nos eventos nos quais se envolvem, é porque “sua ação, semelhante a uma flecha, dispara com tanto mais força para frente quanto mais sua representação estava vergada para trás” (BERGSON, 1979, p.76). Percebemos agora, retrospectivamente, que as teorias bergsonianas da memória e da percepção são como pilares sobre os quais se apóia uma tal afirmação. A *diferença de tensão*, ilustrada pela imagem do arco, introduz a possibilidade de se realizar conscientemente a ação desejada. A tensão da duração de um ser consciente é, portanto, o critério que permite medir o seu *poder de agir* sobre a matéria, isto é, “a quantidade de atividade livre e criadora que ele pode

³³⁵ BERGSON, H. “A consciência e a vida”. *Conferências*. São Paulo: Abril, 1979, p.74.

introduzir no mundo” (*ibid.*, p.77). Embora as referências à medida e à quantidade nos pareçam um pouco excessivas em relação ao espírito do *Ensaio* (porquanto ali se prezava pelo caráter qualitativo e incomensurável dos estados psicológicos), o que nos interessa sublinhar aqui é a concepção de *consciência como força*. Uma ação explosiva seguida de um trabalho de contração estabelece uma continuidade de criação na duração que se configura como *crescimento*. Desde o *Ensaio*, Bergson focalizara sua atenção nesse processo criador da consciência, em que o “eu que vive e se desenvolve” experimenta o amadurecimento gradual da ação pelo efeito das suas próprias hesitações até produzir o ato livre. A oposição clássica entre matéria e consciência é finalmente superada por uma *intuição filosófica* que consiste em fazer da ação o denominador comum de um processo de *inversão*, cujo resultado é uma matéria atravessada pela consciência criadora: “se a consciência é ação que incessantemente se cria, a matéria é ação que se desfaz e que se perde” (BERGSON, 1979, p.77).

Ora, qual é o ganho dessa intuição? Para que tipo de experiência se encaminha esta teoria que opera por meio de conceitos tão fluidos como “ação” e “criação”? Temos razões para acreditar que essa é a direção que Bergson quer dar à metafísica: “A metafísica nada tem em comum com uma generalização da experiência e, não obstante, poderia definir-se como a *experiência integral*” (PM, p.234). Se o homem representa um “salto brusco” em relação aos demais seres da cadeia evolutiva é porque ele tem uma latitude de escolha maior. Nosso poder de escolha individual não é apenas um “simples auxiliar da necessidade de viver”, porquanto a ação nos torna criadores da nossa personalidade; é ela que faz “a criação de si por si” (BERGSON, 1979, p.80). Assim como os artistas, experimentamos certa *alegria* que provém da criação: “Aquele que está certo, absolutamente certo, de ter produzido uma obra viável e durável, este não tem mais nada a fazer com os elogios e sente-se acima da glória, porque é criador, porque o sabe e porque a alegria que experimenta é uma alegria divina” (*ibid.*). O artista é o exemplo privilegiado por Bergson no que diz respeito ao conceito de “criação”, resta saber qual é o paradigma da intuição, qual movimento da consciência devemos efetuar para atingirmos essa *intuição* tão anunciada que nunca se completa.³³⁶ O autor nos dá algumas pistas na conferência *A consciência e a vida*, porém, se

³³⁶ “Bergson nous conduit toujours au bord d’une intuition que qu’il n’effectue pas” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.109).

quisermos apreendê-la integralmente, devemos seguir o percurso até o fim, até *As duas fontes da moral e da religião*:

Criador por excelência é aquele cuja ação, ela própria intensa, é capaz de intensificar também a ação de outros homens, e generosamente iluminar núcleos de generosidade. Os grandes homens de bem, e mais particularmente aqueles cujo heroísmo inventivo e simples abriu novos caminhos para a virtude, são *reveladores de verdade metafísica*. Eles podem estar no ponto culminante da evolução, nem por isso eles estão menos perto das origens, e tornam sensível para nós o impulso que vem do fundo. Consideremo-los atentamente, tratemos de experimentar *simpaticamente* o que eles experimentam, se queremos penetrar por um *ato de intuição* até o próprio princípio da vida. Para penetrar nos mistérios das profundezas, é preciso por vezes visar aos cimos. O fogo que está no centro da terra só aparece no cume dos vulcões (BERGSON, 1979, p.81 – grifo nosso).

A vida, como vimos, é uma *evolução criadora*, então, não faz sentido operar a cisão entre seus aspectos biológicos, de um lado, e os aspectos exclusivamente humanos, de outro, como se a humanidade estivesse separada do restante do universo por um corte abrupto. Trata-se, antes, de uma diferença de complexidade a partir da qual se desenvolve essa “aspiração original” à vida social que se realiza *no homem* e encontra *na sociedade* sua plena satisfação. O mesmo impulso (*elã vital*) que deu origem às espécies se prolonga na espécie humana, criando a inteligência como instrumento de ação. Assim, se estabelece um diferencial em relação às espécies que seguiram outra linha evolutiva, na qual prevaleceu o instinto.³³⁷ Isso se pensarmos em termos de espécie, mas o que pensar da individualidade? Será que é possível afirmar com total legitimidade que há indivíduos mais desenvolvidos que outros? Se esse for o caso, em que sentido poderia se dar tal desenvolvimento? Como se sabe, os indivíduos não se diferenciam uns dos outros pela capacidade racional, visto que todos estão dotados eqüitativamente de razão.³³⁸ Por conseguinte, não é o desenvolvimento da inteligência que aqui está em jogo, senão outra faculdade humana. O que para Descartes correspondia ao método era precisamente um conjunto de regras, um caminho que podíamos seguir se quiséssemos usar a razão de maneira mais eficiente. Todavia, Bergson nos propõe outro caminho,

³³⁷ “Uma certa ignorância de si talvez seja útil para um ser que deve se exteriorizar para agir: ela responde a uma necessidade da vida. Nossa ação exerce-se sobre a matéria e é tanto mais eficaz quanto mais longe o conhecimento da matéria tiver sido levado. Sem dúvida, para bem agir, é vantajoso pensar naquilo que se fará, compreender o que se fez, representar-se aquilo que se poderia ter feito: a natureza a isso nos convida; é um dos traços que distinguem o homem do animal, inteiro na impressão do momento” (PM, p.44).

³³⁸ “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm” (DESCARTES. *Discurso do método*. São Paulo: Difel, 1973, p.41).

portanto, outro método, no qual a intuição pode estabelecer um novo diferencial entre os homens. Se a espécie humana é a realização de uma aspiração vital, de um movimento que se propaga em diversas direções, às vezes de maneira mais direta e eficaz, outras se demorando e como que se retomando, é provável que esse impulso vital tenha conseguido “de longe em longe, em determinado homem, um resultado que não poderia ser obtido imediatamente para o conjunto da humanidade” (DF, p.78). Desse modo, é possível evidenciar, por analogia, uma transfiguração da forma social que caracteriza a espécie humana desde sua origem, “graças a indivíduos, cada um dos quais representa um esforço da evolução criadora, como o teria feito o aparecimento de uma nova espécie” (*ibid.*, p.79).

Como é possível caracterizar esses indivíduos? Para responder essa questão, é preciso examinar as idéias de Bergson sobre a religiosidade, no entanto, o que poderia ser uma via de acesso à intuição, ergue-se em simultâneo como o grande obstáculo a ser enfrentado, haja vista que, para alguns leitores de Bergson, *As duas fontes* constitui um “divisor de águas”. Merleau-Ponty descreve um primeiro Bergson – *o maldito* – que não pode ser enquadrado em nenhuma corrente filosófica porque se mantém fiel à mudança, à duração e à metamorfose que caracteriza seu pensamento vivo; o segundo Bergson seria aquele que ficou encoberto pelo *bergsonismo* escolástico.³³⁹ Eric Lecerf também percebeu essa “guinada” no pensamento bergsoniano, porque quando se esperava do filósofo uma reflexão sobre a arte, o que veio à luz foi uma teoria moral de cunho religioso que culmina na exaltação do misticismo cristão.³⁴⁰

Não temos uma resposta definitiva para essas questões, talvez nem seja a resposta o que mais interessa, e sim, a formulação da questão. Nesse sentido, identificamos algumas pistas. Em primeiro lugar, o místico não é um ser mais racional, senão aquele que tem mais domínio sobre a sua própria *vontade*. Uma segunda pista, que complementa a primeira, é que a experiência mística supõe a imitação de uma pessoa, uma *união espiritual*, uma coincidência mais ou menos completa com ela: “Os verdadeiros místicos simplesmente se abrem à vaga que os invade. Seguros de si mesmos, porque sentem em si algo de melhor que eles, revelam-se grandes homens de ação, para surpresa daqueles para quem o misticismo não passa de visão, transporte, êxtase” (DF, p.81). Um terceiro elemento, introduzido a partir de uma interrogação, impregna de otimismo a teoria religiosa de

³³⁹ cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p.201-212.

³⁴⁰ cf. LECERF, 2007, p.205.

Bergson. A experiência mística não é exclusiva de alguns poucos, ela está aí, acessível a todos aqueles que se disponham a abandonar certos prejuízos intelectualistas em virtude da abertura necessária para o exercício da fé: “Se a fala de um grande místico encontra eco em algum de nós, não será porque há em nós um místico adormecido que espera apenas a ocasião de despertar?” (*ibid.*, p.82). Curiosamente, a inspiração desse otimismo vem de W. James, que declara não haver experimentado jamais *estados místicos*, mas, por outro lado, afirmava que se ouvia alguém falar dessa experiência, alguma coisa ressoava nele. Bergson defende James das acusações de “irreligião” que suas experiências com tóxicos suscitaram: “A intoxicação devia ser apenas o ensejo. O estado [místico] da alma lá estava, prefigurado sem dúvida com outros, e aguardava apenas um sinal para se desencadear” (*ibid.*, p.180).³⁴¹ Para aqueles que ainda vêem no misticismo apenas “charlatanismo e loucura”, Bergson dispara: “Também [há] pessoas para as quais a música não passa de um ruído” (*ibid.*, p.203).

O tema da *causalidade* recebe por fim um tratamento que dá mais sentido à crítica da lei de causa e efeito proferida pelo autor em seu primeiro livro. As causas místicas que prevalecem na *mentalidade primitiva* não se sobrepõem à causalidade mecânica que, para nós, explica todos os acontecimentos em termos de antecedente e conseqüente.³⁴² Assim como nós, o primitivo também “tem fé nessa causalidade [natural] e a toma por base de sua atividade” no que diz respeito aos eventos físicos. Sem embargo, quando se trata dos aspectos espirituais de um acontecimento, aqueles que tem uma *significação humana*, isto é, uma “importância para o homem, em especial, para certo homem determinado”, ele introduzirá a causa mística como uma *intenção*, na qual intervêm a vontade de um espírito (DF, p.120). Tal significação explica o conceito de “acaso”. Se uma telha cai no chão, diremos tranquilamente que foi por causa do vento, assumindo o mecanicismo. Mas quando “um interesse humano está em jogo”, por exemplo, se a telha cai na cabeça de alguém, diremos que foi por azar – ou sorte, dependendo da nossa relação afetiva com essa pessoa –, como se a telha tivesse *escolhido* um lugar para cair: “Para que ocorra o acaso, é preciso que o efeito tenha uma significação humana que rebrote na causa e a matize, por assim dizer, de humanidade. O acaso é, pois, o mecanicismo atuando como se

³⁴¹ Notemos que James atribui muita importância à “experiência pura” em suas pesquisas sobre psicologia, sobretudo, aos “estados sem consciência” tais como as “sensações dos recém-nascidos ou os estados comatosos e as alucinações provocadas por certas drogas” (LAPOUJADE, D. *William James: empirisme et pragmatisme*. Paris: PUF, 1997, p.19).

³⁴² LÉVY-BRUHL. *La mentalité primitive*. Paris: 1922, p.17-18 – citado por BERGSON. DF, p.119.

tivesse uma intenção” (*ibid.*, p.123). O longo relato de James, citado por Bergson na íntegra, parece confirmar esse ponto. O americano estava na Califórnia, onde vivenciou um *tremor de terra*: “Jamais animação e *intenção* estiveram mais presentes numa *ação humana*. Jamais, também, uma *atividade humana* deu a perceber mais nitidamente por trás dela, como fonte e como origem, um *agente vivo*”.³⁴³ Essas considerações apontam para um complemento recíproco entre filosofia e psicologia. Na dose certa, essa explosiva combinação pode mostrar em que sentido se deve tomar o misticismo para fazer dele um auxiliar poderoso da busca filosófica:

A questão era, primeiramente, saber se os místicos eram ou não simples desequilibrados, se o relato de suas experiências era ou não pura fantasia. Tratava-se, em seguida, de saber se o misticismo era apenas um grande ardor da fé, forma imaginativa que pode assumir em almas ardorosas a religião tradicional, ou se, enquanto assimilando o máximo possível dessa religião, exigindo uma confirmação e tomando a ela sua fala, ele não teria um conteúdo original, bebido diretamente na própria fonte da religião, independente do que a religião deva à tradição, à teologia, às igrejas (DF, p.206).

No domínio dos *fatos*, a relação complementar entre filosofia e ciência se basta a si mesma e pode estabelecer um consenso, ao menos durante um tempo. Algumas hipóteses levantadas no *Ensaio* conseguiram abalar as concepções mais sólidas da psicofisiologia; os resultados de *Matéria e memória* puderam ser verificados pela psicologia experimental e examinados à luz das patologias mentais; as conclusões d’*A evolução criadora* tiveram sua confirmação por parte da biologia. Mas no domínio do *provável*, a certeza filosófica comporta *graus* e apela tanto para a intuição como para o raciocínio: “Se a intuição junto à ciência é suscetível de ser estendida, isso só se pode dar pela intuição mística” (DF, p.211). O estudo da liberdade conduziu Bergson a uma concepção singular de *ação livre*, que fomentou a passagem da psicologia para a teoria do conhecimento; a descrição da “ação prática”, por meio de um exame acurado das funções da percepção e da memória, aproximou-o do pragmatismo empírico de James e preparou a hipótese ontológica da “ação vital”. Contudo, o filósofo não se conformou com essa a metafísica da vida que explica a criação imanente do *elã vital* como um impulso que atravessa a matéria; tampouco quis dissolver tudo em Deus, mesmo sabendo que Ele é essa *energia criadora*; por isso, identificou certos representantes da nossa espécie, mortais comuns, que triunfaram sobre a materialidade e encontraram Deus. Essa é, a nosso ver, a direção para a qual se inclina a metafísica bergsoniana: “Esses homens são os

³⁴³ JAMES. *Memories and studies*, p.209-214 – citado por BERGSON. DF, p.127-129 (grifo nosso).

místicos. Eles desvendaram uma via que outros homens poderão palmilhar. Por isso mesmo, indicaram ao filósofo o lugar de onde vinha e o lugar para onde ia a vida” (*ibid.*, p.212).

O objetivo inicial desta pesquisa, que era mostrar a relevância da ação no pensamento de Bergson, assume finalmente todo o seu alcance metafísico ao desaguar na ação que conjuga *misticismo* e *intuição*. O percurso que se inicia com o estudo da *ação livre*, passa pela *ação prática* e, aparentemente, culminava na *ação vital*, revela algumas tensões conceituais criadas pelo método filosófico, estendendo-se até a *ação mística*, ao mesmo tempo humana e sobre-humana, filosófica e religiosa:

O ato livre ou a criação moral e religiosa saem do quadro utilitário pra inscrever no mundo as obras da duração individual, em vista do seu contato com uma fonte superior à ação propriamente humana (mesmo que ela permaneça ligada à vida em um sentido mais elevado). [...] A *evolução criadora* e sobretudo *As duas fontes* dão à ação seu alcance metafísico e moral: o grande místico se caracteriza porque, para além do êxtase e da contemplação, ele age na história humana e lhe dá um sentido (WORMS, 2000, p.10).

Nessa confluência, destacamos uma afinidade entre Bergson e James no que concerne à relação entre verdade e ação, uma vez que o conhecimento tem como finalidade natural estruturar a *praxis*. Mas é preciso notar também que no pensamento de James a psicologia desempenha um papel quase exclusivo, bem de acordo com a tradição do empirismo britânico e, em Bergson, a psicologia mantém sempre uma relação com a ontologia. Essa diferença se faz notar, por exemplo, na preocupação bergsoniana de mostrar que *fazer* – principalmente criar – é o próprio processo de realidade, e não apenas a dimensão da ação humana, como parece ser o caso em James. Por isso, quando ambos tematizam a esfera do religioso, James se atém à dimensão psicológica da experiência religiosa, enquanto Bergson estabelece uma relação entre a experiência mística e a totalidade do processo de evolução, mostrando como a mística envolve uma comunhão com a *vida* em seu processo constante de superação de si mesma. Mas é importante frisar que a aproximação entre o místico e o movimento criador em sua essência – que seria no limite uma coincidência – é pensada pelo filósofo como unidade de ação, motivo pelo qual a mística, na sua realização mais elevada, não se separa da ação, embora se distinga da ação utilitária. Isso faz com que o pragmatismo de Bergson, na sua acepção de recorte utilitário da realidade percebida e pensada, seja característico da relação entre a inteligência e a realidade, vínculo que prevalece, mas que não pode ser

considerado o único possível. Isto certamente deriva da diferença entre uma abordagem psicológica e uma abordagem ontológica da subjetividade, que se faz também pela via psicológica, mas que não se detém nos aspectos funcionais da vida psicológica, uma vez que considera metafisicamente a dimensão da psique. Assim, no que diz respeito à primazia da ação, ambos convergem; mas há uma diferença no que concerne ao alcance da ação e ao seu sentido metafísico de criação de realidade.

É claro que gostaríamos de concluir esta tese com uma palavra mais categórica que demonstre uma convicção absoluta a respeito dos temas estudados. Isso, porém, seria uma decepção do ponto de vista da interrogação filosófica, aquela curiosidade que impulsiona o nosso próprio trabalho.³⁴⁴ Não vejamos isso como um fracasso! Para quem não tem ponto de chegada, “uma pesquisa que se autocorrige sem descontinuar, sem jamais atingir o repouso de sua expressão plena e finalmente transparente” deveria ser por si só motivo de felicidade (PRADO Jr., 2004, p.40).

³⁴⁴ “Um saber imediatamente livresco comprime e suprime atividades que só pediam para tomar o seu impulso” (PM, p.96).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Henri Bergson

DI – *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.

MM – *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

EC – *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PM – *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DF – *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

L'énergie spirituelle. Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.

Cartas a William James; Conferências. São Paulo: Abril, 1979.

Écrits et paroles. Paris: PUF, 1957

Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.

Mélanges. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.

Estudos e comentários

AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Abril, 1979.

ARISTÓTELES. *Acerca del Alma (De Anima)*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1988.

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

_____. *Le tournant de l'expérience*. Paris: Vrin, 1998.

BARTHÉLEMY-MADAULE, M. *Bergson adversaire de Kant: Étude critique de a conception bergsonienne du kantisme suivie d'une bibliographie kantienne*. Paris: PUF, 1966.

BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. Luce and Jessop. Nendeln / Liechtenstein: Kraus Reprint, 1979.

BERTHELOT, R. *Un romantisme utilitaire: étude sur le mouvement pragmatiste - Le pragmatisme chez Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1913.

BERTHOZ, A. “Les théories de Bergson sur la perception, la mémoire et le rire, au regard des données des neurosciences”. *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: PUF, 2008

BLONDEL, M. *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: PUF, 1993.

CAPPELLO, M. “Liberdade e necessidade em Bergson: dois sentidos do eu?”. PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

COELHO, J. “Bergson: tempo e ação”. *Discurso*, nº 32. São Paulo: USP, 2001.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. “O ato de criação”. *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, 27 jun. 1999.

DELHOMME, J. *Vie et conscience de la vie - Essai sur Bergson*. Paris: PUF, 1954.

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*, vol. IX – *Méditations*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996.

_____. *Discurso do método* (trad. Guinsburg e Prado Jr.). São Paulo: Difel, 1973.

DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001.

DURKHEIM. *Pragmatisme et sociologie*. Paris: Vrin, 1955.

FERRAZ, M. S. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty* (Tese de doutorado). São Paulo: FFLCH – USP, 2008.

FERRAZ, M. C. “Bergson hoje: virtualidade, corpo, memória”. LECERF, E. [et. al.] (Orgs.). *Imagens da imanência – Escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

FERREIRA, M. “A experiência do self em William James e no Budismo”. *Cognitio-Estudos: Revista de filosofia*. São Paulo, vol. 3, nº 1, p.25-37, 2006.

FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche – Volonté et réalité*. Paris: PUF, 2008.

_____. *Bergson*. Paris: Ellipses, 2008.

FUJITA, H. “Khorologia da memória, ou como localizar o não-localizável? Uma leitura de *Matéria e memória*”. PINTO, D; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. *La logique bergsonienne du corps: corps propre, perception, technique*. Disponível on-line: <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie>

GALILEI, G. *O Ensaíador*, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

GILSON, B. *L'individualité dans la philosophie de Bergson*. Paris: Vrin, 1978.

_____. *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*. Paris: Vrin, 1992.

GONÇALVES [et. al.] (Orgs.). *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: UFPR, 2006.

GOUHIER, H. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989.

_____. *Bergson et le Christ des Evangiles*. Paris: Arthème Fayard, 1961.

GUÉROULT, M. *Berkeley, Quatre études sur la perception et sur Dieu*. Montaigne: Aubier, 1956.

_____. "Bergson en face des philosophes". *Les études bergsonniennes*, v.5. Paris: PUF, 1960.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (trad. J. Marques). São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

HYPOLITE, J. "Bergson et l'existencialisme". *Les études bergsonniennes*, v.2. Paris: Albin Michel, 1949.

JAMES, W. *The principles of psychology*. University of Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

_____. *Writings*. Edited by G. Myers. New York: The library of América, 1992.

_____. *Essays in radical empiricism*. Londres: Longmans, Green & Co., 1912.

_____. *Pragmatismo; O significado da verdade; Princípios de psicologia; Ensaios em empirismo radical*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *As variedades de experiência religiosa*. Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1989.

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

_____. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion, 1974

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril, 1973.

KASTRUP, V. "Flutuações da atenção no processo de criação". LECERF, E. [et. al.] (Orgs.). *Imagens da imanência – Escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LAPOUJADE. *William James: empirisme et pragmatisme*. Paris: PUF, 1997.

_____. "Intuition et sympathie chez Bergson". *Annales Bergsoniennes III*. Paris: PUF, 2007.

LEBRUN, G. "De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*". *Georges Canguilhem: Philosophe, historien des sciences – Actes du Colloque*. Paris: Albin Michel, 1993.

_____. *La patience du concept*. Paris: NRF, 1972

LECERF, E. [et. al.] (Orgs.). *Imagens da imanência – Escritos em memória de H. Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

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

_____. "Pragmatism and humanism: Bergson as a reader of William James" (trad. R. Brandão). *Revista Cognitio*, nº 2. São Paulo: nov. 2001, p.1. Disponível on-line: http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio/cognitio2/leopoldo_c2.html.

_____. "Bergson e Jankélévitch". *Estudos Avançados*, v.10, nº 28, São Paulo: dec. 1996. Disponível on-line: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141996000300015&lng=en&nrm=iso

_____. "Ontologia e liberdade em *A evolução criadora: a criação*". PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

MANIGLIER, P. "Bergson estruturalista? Para além da oposição foucaultiana entre vida e conceito". PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

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

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002.

_____. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MEYER, F. Pour connaître Bergson. Paris: Bordas, 1985.

MIQUEL, P.-A. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris: Kimé, 2007.

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

MOURA, C. A. R. "A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty". *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. "Tempo e sujeito: O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty". *Doispontos*, v.1, nº 1, 2004.

MUÑOZ, A. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso, 2002.

PARIENTE, J.-C. *Le langage et l'individuel*. Paris: Armand Colin, 1973.

PEIRCE, CH. "How to make our ideas clear". *Popular science monthly*, vol.XII, Jan-1978.

PHILONENKO, A. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: CERF, 1994.

PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. Consciência e corpo como memória: subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração (Tese de doutorado). São Paulo: FFLCH – USP, 2000.

_____. "O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana", in: *Analytica*, vol. 9, nº 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

_____. "Bergson e os dualismos". *Trans/Form/Ação*, 2004, vol.27, nº 1.

POLITZER, G. *Le bergsonisme: une mystification philosophique*. Paris: Éditions Sociales, 1947.

PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

_____. *Erro, ilusão e loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RIQUIER, C. “Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire*?” *Annales Bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. F. WORMS (éd.). Paris: PUF, 2004.

SOREL, G. *De l'utilité du pragmatisme*. Paris: Rivière, 1928.

SOULEZ, P. *Bergson politique*. Paris: PUF, 1989.

TEIXEIRA, L. “Bergson e a história da filosofia”. *Cadernos Espinosanos*, nº 10. FFLCH-USP, 2003.

THIBAUDET, A. *Le Bergsonisme*, 2v. Paris: NRF, 1926.

TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.

THEAU, J. *La critique bergsonienne du concept*. Toulouse: Édouard Privat, 1968.

URMSON, J. O. *Berkeley*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1982.

VIEILLARD-BARON, J.-L. (direction). *Bergson, la vie et l'action*. Paris: Félin, 2007.

_____. (coord.). *Bergson: la durée et la nature*. Paris: PUF, 2004

WAHL, J. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 1932.

WOLFF, F. *Dizer o mundo*. São Paulo: Discurso, 1999.

WORMS, F. “A concepção bergsoniana do tempo”. *Doispontos*, v.1, nº 1, 2004b.

_____. *Introduction a “Matière e mémoire” de Bergson*. Paris: PUF, 1997.

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

_____. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004a.