

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FELIPE RIBEIRO

As Dualidades na Filosofia de Bergson

Uberlândia/MG

2018

FELIPE RIBEIRO

As Dualidades na Filosofia de Bergson

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da UFU, como requisito parcial para obtenção do título de mestre, sob a orientação do professor Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho.

Uberlândia/MG

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

R484d Ribeiro, Felipe, 1985-
2018 As dualidades na filosofia de Bergson / Felipe Ribeiro. - 2018.
133 f.

Orientador: Rubens Garcia Nunes Sobrinho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.1322>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Filosofia francesa - Teses. 3. Intuição - Teses.
4. Bergson, Henri, 1859-1941 - Teses. I. Nunes Sobrinho, Rubens
Garcia. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

FOLHA DE APROVAÇÃO

FELIPE RIBEIRO

As Dualidades na Filosofia de Bergson

Uberlândia, 27 de março de 2018

Banca Examinadora

Prof^ª. Dr^ª. Astrid Sayegh
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Marcos César Seneda
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia

Aos espiritualistas de todas as vertentes.

Agradecimentos

Sob o risco de ser ingrato - como é o costume das pessoas com problemas sérios para memorizar nomes - gostaria de começar meus singelos, mas honestos, agradecimentos. Primeiramente a Deus. Acredito que sem Ele nada poderia ser feito, ou melhor, nada é. A Jesus, exemplo máximo que me abala e me faz querer me arrastar ao seu encontro no mundo, pelo mundo e para o mundo. Em terceiro lugar aos meus pais e irmãs, pela paciência e por depositarem a esperança em meus poucos recursos cognitivos. Ao Rubens Garcia Nunes Sobrinho, pelo aprendizado e pela amizade verdadeira e duradoura. Ao Marcos César Seneda, pelo exemplo de excelência e competência no âmbito da disciplina e do estudo. Aos meus amigos Neander e Thiago, responsáveis por horas suaves e leves. À minha amiga Sarah Sumiê pela força e incentivo constantes para que eu entrasse no mestrado. Ao grupo de estudos Ciência e Espiritualidade pelos ensinamentos adquiridos. À minha companheira Alessandra, cujo incentivo e o exemplo de dedicação e desprendimento me deram forças para acabar este trabalho. E às inúmeras pessoas que passaram por minha vida nestes últimos anos, a quem com o pouco dado de seu tempo me enriqueceram com suas virtudes e com sua generosidade.

Se, ao final desta existência,
Alguma ansiedade me restar
E conseguir me perturbar;
Se eu me debater aflito
No conflito, na discórdia...
Se ainda ocultar verdades
Para ocultar-me,
Para ofuscar-me com fantasias por mim criadas...
Se restar abatimento e revolta
Pelo que não consegui
Possuir, fazer, dizer e mesmo ser...
Se eu retiver um pouco mais
Do pouco que é necessário
E persistir indiferente ao grande pranto do mundo...
Se algum ressentimento,
Algum ferimento
Impedir-me do imenso alívio
Que é o irrestritamente perdoar,
E, mais ainda,
Se ainda não souber sinceramente orar
Por quem me agrediu e injustiçou...
Se continuar a mediocrementemente
Denunciar o cisco no olho do outro
Sem conseguir vencer a treva e a trave
Em meu próprio...
Se seguir protestando
Reclamando, contestando,
Exigindo que o mundo mude
Sem qualquer esforço para mudar eu...
Se, indigente da incondicional alegria interior,
Em queixas, ais e lamúrias,
Persistir e buscar consolo, conforto, simpatia
Para a minha ainda imperiosa angústia...
Se, ainda incapaz
para a beatitude das almas santas,
precisar dos prazeres medíocres que o mundo vende...
Se insistir ainda que o mundo silencie
Para que possa embeber-me de silêncio,
Sem saber realizá-lo em mim...
Se minha fortaleza e segurança
São ainda construídas com os materiais
Grosseiros e frágeis
Que o mundo empresta,
E eu neles ainda acredito...
Se, imprudente e cegamente,
Continuar desejando

Adquirir,
Multiplicar,
E reter
Valores, coisas, pessoas, posições, ideologias,
Na ânsia de ser feliz...
Se, ainda presa do grande embuste,
Insistir e persistir iludido
Com a importância que me dou...
Se, ao fim de meus dias,
Continuar
Sem escutar, sem entender, sem atender,
Sem realizar o Cristo, que,
Dentro de mim,
Eu Sou,
Terei me perdido na multidão abortada
Dos perdulários dos divinos talentos,
Os talentos que a Vida
A todos confia,
E serei um fraco a mais,
Um traidor da própria vida,
Da Vida que investe em mim,
Que de mim espera
E que se vê frustrada
Diante de meu fim.
Se tudo isto acontecer
Terei parasitado a Vida
E inutilmente ocupado
O tempo
E o espaço
De Deus.
Terei meramente sido vencido
Pelo fim,
Sem ter atingido a Meta.

Hermógenes – Poema Se.

RESUMO

Esta dissertação trata de alguns aspectos considerados duais na obra de Bergson, tais como Interno/Externo, Movimento/Repouso, Liberdade/Determinismo, Matéria/Espírito e Moral Aberta/Moral Fechada.

Palavras-chave: Filosofia francesa. Intuição. Dualidade.

ABSTRACT

This dissertation deals with some aspects considered to be dual in Bergson's work, such as Internal / External, Movement / Rest, Freedom / Determinism, Matter / Spirit and Open Morality / Closed Morality.

Keywords: French philosophy. Intuition. Duality.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1 - A Realidade Movente: Os dois aspectos de nossa consciência	12
1.1 - O método intuitivo como fundamento da filosofia de Bergson	12
1.2 - Os dois aspectos da noção de intensidade	14
1.3 - Os dois aspectos da vida consciente	17
1.4 - Mecanicismo e Liberdade	22
Capítulo 2 - Matéria e Espírito - as duas condições do Ser	33
2.1 - A Intuição como método de observação da percepção pura	34
2.2 - A independência da memória sobre o cérebro	61
2.3 - A Memória e o Espírito	72
2.4 - A ligação da Alma e do Corpo	87
Capítulo 3 - O Aberto e o Fechado - Os dois destinos do ser humano	99
3.1 - Breve análise de <i>A Evolução Criadora</i>	99
3.2 - A Moral Fechada e a Moral Aberta	103
Considerações Finais	120
Notas	123
Referências	131

Introdução

“Se ao viver nos ultrapassamos a nós próprios, se ao querer queremos mais do que nós próprios, se a ação é criadora, não será porque existe um transcendente que nos é imanente?” (L. Laberthonnière)

A proposta aqui apresentada tem como orientação fundamental três obras de Henri Bergson: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889; *Matéria e Memória*, de 1896 e o primeiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*, de 1932.

Com o objetivo de esclarecer a questão da liberdade, do movimento e da orientação moral a que esta liberdade estaria disposta no mundo, observaremos nas obras supracitadas três características; são elas: A realidade movente - que caracterizaria o problema da mobilidade e do determinismo como dois aspectos de nossa consciência; a matéria e o espírito - que caracterizariam as duas condições do ser; e por fim o aberto e o fechado - que seriam os dois destinos de um ser livre e inteligente no mundo.

A essas dualidades caberiam uma ressalva: Friederic Worms já havia apontado o aspecto dual da filosofia de Bergson em sua obra *Bergson - ou os dois sentidos da vida*, reduzindo essa dualidade ao seu aspecto primordial: a dualidade entre tempo e espaço. (cf. WORMS, 2010, p. 11). Aqui porém cabe ressaltar que a observação dessas dualidades se deu na própria verificação e acompanhamento das obras. Portanto, o aspecto dual na filosofia de Bergson é facilmente observável. Paradoxalmente, apesar da tendência a dualidades ou a uma só dualidade (espaço/tempo, de acordo com Worms) facilmente observável ao longo de suas obras, Bergson apela para que seu leitor observe constantemente o que só uma interferência intuitiva poderia assimilar, o que mostraria o movimento incessante do mundo às próprias coisas que o compõe. Isso fica muito claro quando ele anuncia o que lhe parece ser a materialidade do mundo, como no exemplo - inserido no capítulo 1 - a que o filósofo se refere em carta endereçada a William James.

Com este intuito em mente tentaremos analisar as três referidas obras de Bergson sob o

olhar intuitivo. No primeiro capítulo esse olhar intuitivo - o que Sayegh chamará de método intuitivo - nos apresentará o movimento como sendo o tecido da realidade do mundo e a liberdade como sendo a composição real do ser humano. No segundo capítulo, o mais extenso porque o que mais adentra nesta composição, o olhar intuitivo apela para a movimentação interna que nos faz ser o que somos: sujeitos independentes, de alguma maneira, de nossa materialidade. No terceiro capítulo o olhar intuitivo apela agora para nosso destino, ou melhor, para como nossas ações reverbariam no mundo, impondo assim um estudo sobre a moralidade em Bergson: aberta ou fechada.

Capítulo 1 - A Realidade Movente: Os dois aspectos de nossa consciência.

I - O método intuitivo como fundamento da filosofia de Bergson.

Para investigar criticamente as obras de Bergson o estudioso deve empregar mais do que simplesmente a análise interpretativa do texto em si. Além da crítica textual, o pesquisador deve recorrer ao método postulado pelo próprio Bergson: a intuição. Exige-se dele uma reflexão acerca do que é, conceitualmente, a mudança e, sendo ela a própria substância das coisas, como ela se faz presente na realidade e como a estrutura. Conforme nos lembra Bergson em *O pensamento e o Movente*: "[...] ela [a mudança] é a própria substância das coisas, e nem o movimento nos aparece mais sob a forma evanescente que o torna inapreensível pelo pensamento, nem a substância com a imutabilidade que a tornava inaccessível à nossa experiência." (BERGSON, 2006, p. 180).

Esse método intuitivo, ou Intuição, conforme Vieillard-Baron,

Trata-se de uma simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com sua qualidade própria. Esta maneira de apreender o real não nos é natural do estado atual do nosso pensamento; ela demanda uma ruptura com os hábitos, uma conversação com o espírito e um trabalho de reflexão. (VIEILLARD-BARON, 2007, p. 70).

Ora, isto implica um salto de mim mesmo para o Universo, um método de eliminação de preconceitos adquiridos pela inteligência através da linguagem, da psicologia e da teoria da física ao longo da história do conhecimento humano, um exercício de interioridade, uma resposta a um apelo constante do espírito que consiste, em essência, o método intuitivo, ou como se chegar à intuição proposta por Bergson. De acordo com Kolakowski:

Devemos começar com o fluxo real da vida consciente, depois de dispensar os preconceitos "geométricos" da psicologia e da física (A ideia central de Bergson não é uma abordagem psicológica: a psicologia é uma ciência natural que tomou suas regras de áreas mais desenvolvidas e está vinculada para objetivar a mente e impor-lhe a figura abstracta do tempo físico, uma derivada da imaginação espacial). Como faço esse salto de mim para o universo? Por intuição, presumivelmente, tentando coincidir com o grande pulso da vida. (KOLAKOWSKI, 2001, p. 70).

O método intuitivo consistiria, então, numa abordagem da consciência em readquirir para consigo mesma sua auto-determinação mediante a vivência do Todo em si mesma. Como

nos lembra muito bem Astrid Sayegh, em sua dissertação de mestrado intitulada *O método intuitivo - Uma abordagem Positiva do Espírito*, "A intuição consiste justamente no fato de a Consciência tornar-se consciência-de-si, a qual vive em si o Todo, como imanente a cada grau de sua objetivação. Neste sentido, a intuição é o equilíbrio consciente da vida absoluta." (SAYEGH, 1998, p. 171). É desse modo que, para a autora, o método intuitivo é o principal mérito da filosofia de Bergson:

O mérito de Bergson é justamente ter colocado em evidência essa força intuitiva, que nos permite transformar o abstrato verbal em uma experiência sólida e concreta. O espírito de sistema parte das ideias e conceitos em direção à realidade a ser conhecida, porém um método verdadeiro deve partir da realidade em si, vivenciada no íntimo do próprio ser, para em seguida transformar-se em representações explicativas. Efetivamente, ao inserir-se na intuição, e a partir dela chegar à inteligência, a filosofia nos introduz na própria vida espiritual. (SAYEGH, 1998, p. 15).

Quando se diz leitura de uma interioridade, se diz uma reflexão quanto aos movimentos internos e constantes de nossa consciência, de nosso espírito, de nossa experiência interna, de nossa Duração. Como bem nos lembra Kolakowski: "Nossa experiência interior do tempo é o fato mais irresistível que encontramos." (KOLAKOWSKI, 2001, p. 70) (1). É um contato readquirido conscientemente com o movimento que é incessante, irresistível, e que é a essência da realidade em si. Neste sentido, Bergson quebra com a tradição filosófica ao inovar a essência da realidade ao admitir que ela é mudança e movimento, ao contrário da tradição que pensava a essência como sendo necessariamente imutável e imóvel. Como bem nos lembra Regina Rossetti na introdução de seu livro *Movimento e Totalidade em Bergson - A essência imanente da realidade movente*: "O pensamento bergsoniano é inovador na tradição porque pensa uma essência que não é aquilo que permanece, mas é o que muda constantemente." (ROSSETTI, 2004, p.18). É a volta à consciência do eternamente móvel e ao eternamente novo, pois tudo que se escoia a partir do real carrega consigo o elemento de imprevisibilidade, de inconstância. Destacando, assim, a consciência de suas representações simbólicas do real, ou imagens, reassume-se portanto no movimento. É desse modo que Bergson afirma, em *Matéria e Memória*, que "as imagens, com efeito, serão sempre coisas, e o pensamento é um movimento". (BERGSON, 2010, p. 145).

Essa exigência de uma retomada da consciência para o movimento real impõe, consequentemente, ao estudioso de Bergson, uma nova maneira de observar a realidade.

Habituaados que somos com o imperativo da inteligência que coordena tudo, corta e congela o tempo real, adquirindo com isso um pretense poder sobre este mesmo tempo de forma a decidir melhor sobre os anseios da vida prática, temos de, paradoxalmente, "parar" - ao menos parar os pretensos projetos futuros de nossa ação virtual na realidade - para sentirmos o movimento da Duração, que é o próprio tempo real. Temos de "parar", pois todas as nossas ações estão envolvidas por uma carga muito grande de inteligência que carrega também uma carga hereditária de instinto. Visto dessa maneira, toda ação que engendramos carrega consigo uma distinção do real, um recorte no tempo para que, de fato, assumamos um pretense controle sobre a realidade em si mesma. E é essa, segundo Bergson em *A Evolução Criadora*, a função que a inteligência teria:

A função essencial da inteligência será, portanto, a de destrinçar, em circunstâncias quaisquer, o meio de se safar. Procurará o que pode servir melhor, isto é, inserir-se no quadro proposto. Versará essencialmente sobre as relações entre a situação dada e os meios de utilizá-la. (BERGSON, 2005, p.163).

Nesta proposta de resposta a um apelo interno, que o próprio texto de Bergson nos induz a aceitar, é que procuraremos explicar em linhas gerais, neste primeiro capítulo, como a mudança, ou movimento, efetivamente é a substância da Realidade para Bergson - através do estudo principalmente do livro *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* - e como essa característica da Realidade nos mostraria a existência de dois aspectos de nossa consciência - o interno e o externo.

II - Os dois aspectos da noção de intensidade.

Há, segundo Bergson, um vício cognitivo de se recortar o tempo para o atendimento de uma praticidade necessária à sobrevivência do indivíduo no mundo, vício este a que as ciências modernas modelaram suas bases e, com isso, adquiriram problemas filosóficos insolúveis. Atento a isso, Bergson mostrou em seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* como o problema do mecanicismo poderia ser solucionado se nos atentássemos ao simples fato de que o Real, ao menos no que compete como dado interior da consciência, é uma mudança constante, irrepitível, desaparecendo para sempre e dando lugar sempre ao novo; um instante que não pode ser parado ou recortado senão arbitrariamente e abstratamente e pelo auxílio da inteligência que é, de fato, um instrumento prático.

Um dos problemas derivados do uso da ciência prática, deixando de observar o aspecto interior da consciência, e que é o foco de investigação do primeiro capítulo de sua tese de doutoramento - *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* - é justamente a dificuldade em se distinguir duas espécies de quantidade: a primeira extensiva e mensurável, a segunda intensiva, que não comporta medida mas que, apesar de tudo, se pode dizer que é maior ou menor que outra intensidade. (cf. BERGSON, 1988, p. 12). Bergson afirma que:

Talvez a dificuldade do problema derive do fato de darmos o mesmo nome e representarmos da mesma maneira intensidades de natureza muito diferente, a intensidade de um sentimento, por exemplo, e a de uma sensação ou de um esforço. (BERGSON, 1988, p. 15).

Neste sentido, Bergson propõe que podemos descobrir em nós mesmos, através de um esforço internalizador, uma realidade inteiramente diferente da proposta pelos hábitos de quantificação. Esses hábitos, profundamente arraigados, propõem o que a ciência e o senso comum delimitam como propriedades do mundo; a saber: "[...] a *extensão*, a *multiplicidade* numérica e o *determinismo causal*." (BOCHENSKI, 1968, p. 109).

Ora, para Bergson parece haver certos estados da alma que não sofrem a interferência de algum fenômeno físico que acontece à superfície da consciência; este fenômeno físico, antes, associa-se à percepção de um movimento ou a um objeto exterior. Alegria ou tristeza parecem bastar-se a si próprias, paixões refletidas e as emoções estéticas também. (cf. BERGSON, 1988, p. 15). Visto assim, a percepção de mundo influenciada pelo mecanicismo, ou seja, aquela que é puramente extensiva, divide, ou, antes, confunde a nossa percepção do real. Enquanto o físico se utiliza da sensação como instrumento para se alcançar as quantidades físicas de determinado fenômeno da natureza, esquece-se das qualidades interiores, transformando gradualmente as mudanças qualitativas dos estados de consciência intensivas em variações de grandeza extensivas. Assim, a grande dificuldade apresentada pela física - e, paradoxalmente, esquecida ou conscientemente eliminada do problema fenomenal - se trata de determinar com precisão o momento exato em que um acréscimo ou decréscimo de excitação faz alterar a sensação (cf. BERGSON, 1988, p. 47). A física então trabalharia com convenções que se mediriam pela sensação e se estipularia, assim, o grau de diferenciação no sistema estudado. O problema, para Bergson, é justamente a impossibilidade da ciência em explicar como de fato essas

diferenciações acontecem. Esta dificuldade concernente ao movimento e à mudança que lhe segue está inscrita na própria natureza da matéria em si. Em carta endereçada à William James, Bergson assim afirma:

Não posso impedir-me de dar ao inconsciente um lugar de largo destaque, não somente na vida psicológica, mas ainda no universo em geral, uma vez que a existência da matéria me parece ser qualquer coisa do gênero de um estado psicológico não consciente. Esta existência de alguma realidade fora de toda a consciência atual não é, sem dúvida, a existência *em si* de que fala o antigo substancialismo; e entretanto não é o *atualmente apresentado* a uma consciência, é algo de intermediário entre os dois, sempre a ponto de tornar-se ou de novamente tornar-se consciente, qualquer coisa de intimamente mesclado à vida consciente, *interwoven with it* e não *underlying it*, como queria o substancialismo. (BERGSON, 1974, p. 13).

Observa-se que essa concepção de matéria como um entrelaçamento (*interwoven with it*), uma coisa mesclada intimamente à vida consciente, sempre a ponto de tornar-se consciente, indicaria uma variação constante, um movimento contínuo, vivo, sucessivamente heterogêneo, apresentando-se sempre diferentemente. É completamente oposto ao mundo proposto pela ciência da natureza e pelo senso comum que o enxergam nos seguintes termos:

O mundo compõe-se de corpos sólidos extensos, cujas partes se encontram espacialmente justapostas; é caracterizado por um espaço totalmente homogêneo e por separações precisas, e todos os acontecimentos são de antemão determinados por leis invariáveis. (BOCHENSKI, 1968, p. 109).

Sendo assim, a ciência da natureza nunca consideraria o próprio movimento, mas antes apenas as posições sucessivas dos corpos; nunca consideraria as forças, apenas seus efeitos; ou seja,

[...] a imagem do mundo traçada pela ciência natural carece de dinamismo e de vida; o tempo, tal como o encara a ciência, não é, em última instância, senão espaço; e quando a ciência natural pretende medir o tempo, na realidade não mede senão o espaço. (BOCHENSKI, 1968, p. 109-110)

É neste sentido que Bergson, num texto intitulado *Introdução à Metafísica*, nos diz que toda a análise é uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir de pontos de vistas sucessivos, em que se nota apenas outros tantos contatos entre os objetos novos, que estudamos, e outros que cremos já conhecer:

Em seu desejo eternamente insatisfeito de abarcar o objeto em torno do qual ela está condenada a dar voltas, a análise multiplica sem fim os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem cessar os símbolos para perfazer a tradução

sempre imperfeita. Ela se desenvolve, pois, ao infinito. (BERGSON, 1974, p. 21)

Ora, este próprio movimento da vida, imparável, constante, irrepitível e irreversível, que a todo o momento influencia qualitativamente nossos estados de consciência, é o estatuto em que podemos admitir a existência tanto dos objetos exteriores quanto os estados subjetivos, interiores. O que acontece, porém, é que nossa inteligência é moldada para a ação e disso resulta uma interferência e uma distinção que tende à objetivação do mundo. Segundo Bergson:

Como falamos mais do que pensamos, visto que também os objetos exteriores, que são do domínio comum, têm mais importância para nós do que os estados subjetivos por que passamos, temos todo o interesse em objetivar tais estados introduzindo neles, na maior escala possível, a representação da sua causa exterior. E quanto mais os nossos conhecimentos aumentam, mais nos apercebemos do extensivo por detrás do intensivo, da quantidade por detrás da qualidade, mais tendemos também a pôr o primeiro termo no lugar do segundo, e a lidar com as nossas sensações como se fossem grandezas. (BERGSON, 1988, p. 53)

Em resumo, o primeiro capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* apresenta a noção de intensidade sob dois aspectos: estados de consciência representativos de uma causa exterior e os estados de consciência que bastam a si próprios. No primeiro caso, a percepção de intensidade consiste numa certa apreciação da grandeza da causa por uma certa qualidade do efeito; ou seja, é a percepção adquirida. No segundo caso, chamamos intensidade à multiplicidade mais ou menos apreciável de fatos psíquicos simples que adivinhamos no interior do estado fundamental; é uma percepção confusa, mas não adquirida. Esses dois sentidos interpenetram-se quase sempre, justamente por que os fatos mais simples que uma emoção ou um esforço encerra são geralmente representativos e, a maioria dos estados representativos, por serem simultaneamente afetivos, abarcam também uma multiplicidade de fatos psíquicos elementares. (cf. BERGSON, 1988, p. 54).

III - Os dois aspectos da vida consciente.

Já no segundo capítulo do livro, Bergson apresenta a noção de duração e sua importante relação com o tempo e o espaço. Adverte sobre o hábito profundamente arraigado e ilusório de espacializarmos o tempo, de confundi-lo com o espaço que é, antes de tudo, uma realidade sem qualidade, possível apenas por uma concepção de um meio vazio homogêneo (cf. BERGSON, 1988, p. 69), uma criação da inteligência que tende a homogeneizar a realidade para que assim possa-se criar, cognitivamente, a justaposição dos fenômenos tanto físicos quanto sociais, como

a própria linguagem, por exemplo (cf. BERGSON, 1988, p. 71). Essa confusão em se identificar o tempo no espaço fica clara quando Bergson nos lembra que:

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. Sem dúvida, é possível, como mostraremos adiante, conceber os momentos sucessivos do tempo independentemente do espaço; mas quando se acrescenta ao instante atual os que o precediam, como acontece quando se somam unidades, não é com base nos próprios instantes que se trabalha, porque desapareceram para sempre, mas sim no vestígio durável que nos parecem ter deixado no espaço, ao atravessá-lo. (BERGSON, 1988, p. 59-60).

É a este instante que desaparece para sempre, irrepetível, que Bergson denomina de Duração; o tempo vivo que é totalmente diferente do tempo utilizado pela ciência e pelo senso comum. Como nos lembra, com exatidão de síntese, Bochenski:

Esta realidade possui uma *intensidade* puramente *qualitativa*, compõe-se de elementos absolutamente heterogêneos, que, entretanto, se interpenetram, de sorte que não é possível discriminá-los claramente uns dos outros; e, por último, esta realidade interior é *livre*. Não é espacial nem calculável; de fato, não somente ela *dura*, senão que é duração pura, e, como tal, completamente diferente do espaço e do tempo das ciências da natureza. É um agir único e indivisível, um alor (*élan*) e um devir que não pode ser medido. Esta realidade encontra-se, em princípio, em constante fluir, nunca *é*, mas perpetuamente *devém*. (BOCHENSKI, 1968, p. 110 - grifos do autor).

Essa qualidade de se ser irreversível e irrepetível da duração é constantemente confundida com a necessidade com que a inteligência tem de ordenar o mundo, uma ordem entre termos que não se pode estabelecer sem que antes haja distinção e, subsequentemente, comparação dos lugares que ocupam de modo a perceber-se como múltiplo, simultâneo e distinto. (cf. BERGSON, 1988, p. 73-74).

Caberia aqui um pequeno parêntese quanto ao termo "sucessão". Lalande, em seu *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*, afirma que

Embora admita a mesma ideia do presente que dura, emprega a palavra sucessão num sentido ainda mais amplo, visto que não inclui nele a distinção dos termos sucessivos: Foi para dar conta destas reservas que definimos a sucessão no sentido A pela existência de termos *discerníveis*, e não atualmente distinto. Bergson concorda, com efeito, que quando se fala de uma 'ordem de sucessão' já não existe duração pura, mas 'sucessão' que se desenvolve no espaço, de tal modo que se pode abarcar ao mesmo tempo diversos termos separados e justapostos. (LALANDE, 1999, p. 1081).

Dessa maneira é que se cria a ilusão de uma série reversível na duração e, conseqüentemente, assim acaba por se confundir o tempo com o espaço, ou antes, espacializa-se o

tempo. "A ideia de uma série reversível na duração, ou até simplesmente de uma certa *ordem* de sucessão no tempo, implica, portanto, a representação do espaço, e não pode utilizar-se para o definir." (BERGSON, 1988, p. 74). Muito diferente, portanto, da verdadeira duração, que é tida como um processo de penetração ou organização mútua dos fatos de consciência (cf. BERGSON, 1988, p. 77). Por conseguinte, os físicos utilizam o tempo como espaço, ou seja, como um modo de decomposição e recomposição arbitrária (cf. BERGSON, 1988, p. 80), utilizado largamente pela ciência. A consequência de se utilizar o tempo como uma qualidade espacial elimina a duração do próprio tempo, bem como elimina a mobilidade do próprio movimento (cf. BERGSON, 1988, p. 81) (2).

Assim, para Bergson, fica evidente que fora de qualquer representação simbólica, o tempo em si nunca adquiriria para a nossa consciência o aspecto de um meio homogêneo, onde os termos de uma sucessão se exteriorizariam relativamente uns aos outros, como no espaço. Chegaríamos, portanto, a esta representação simbólica pelo fato de que numa série de termos idênticos cada termo adquirir, para a nossa consciência, um duplo aspecto: um sempre idêntico a si mesmo - pelo fato de pensarmos na identidade do objeto exterior - e o outro específico - porque sua adição daria origem a uma nova organização do conjunto. Assim se daria a possibilidade de desdobrar no espaço, sob a forma de multiplicidade numérica aquilo que seria uma multiplicidade qualitativa, e assim consideraríamos uma equivalente da outra. Esse duplo processo se observaria muito claramente na própria percepção do fenômeno exterior que tomaria a forma de movimento (cf. BERGSON, 1988, p. 87). Segundo Bergson, na observação do fenômeno do movimento teríamos

[...] perfeitamente uma série de termos idênticos entre si, já que se trata sempre do mesmo móvel; mas, por outro lado, a síntese efetuada pela nossa consciência entre a posição atual e o que a nossa memória chama as posições anteriores faz que estas imagens se penetrem, se completem e se continuem de alguma maneira umas às outras. Logo, é por intermédio do movimento, sobretudo, que a duração adquire a forma de um meio homogêneo e o tempo se projeta no espaço. (BERGSON, 1988, p. 87).

Porém, Bergson afirma que na falta do movimento, toda a repetição de um fenômeno exterior bem determinado sugerirá à consciência o mesmo modo de representação (cf. BERGSON, 1988, p. 87):

Assim, quando ouvimos uma série de pancadas de martelo, os sons formam uma

melodia indivisível enquanto sensações puras, e dão ainda origem ao que chamamos um progresso dinâmico: mas, sabendo que a mesma causa objetiva age, decompomos este progresso em fases que consideramos então como idênticas; e desta multiplicidade de termos idênticos, que não se podem conceber senão pelo desdobramento no espaço, chegamos ainda necessariamente à ideia de um tempo homogêneo, imagem simbólica da duração real. (BERGSON, 1988, p. 87-88).

Desta maneira o nosso eu tocaria no mundo exterior superficialmente; as nossas sensações sucessivas, apoiadas umas às outras, conservariam por sua vez algo da exterioridade recíproca que caracterizaria objetivamente as suas causas. Sendo assim, seria por isso que nossa vida psicológica superficial se desenrolaria num meio homogêneo sem que este modo de representação custasse-nos um grande esforço. Porém, esse caráter simbólico da representação se tornaria cada vez mais impressionante à medida que formos penetrando cada vez mais nas profundezas da consciência (cf. BERGSON, 1988, p. 88):

[...] o eu interior, o que sente e se apaixona, o que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda quando os separamos uns dos outros para os desenrolar no espaço. (BERGSON, 1988, p. 88).

Pelo fato deste eu mais profundo fazer uma única e mesma pessoa com este eu superficial é que parecem durar da mesma maneira. E por conta, por sua vez, da representação constante de um fenômeno objetivo idêntico que se repete, que divide a nossa vida psíquica superficial em pares exteriores umas das outras, os momentos assim determinados originam distintos segmentos no progresso dinâmico e indiviso de nossos estados de consciência mais pessoais. Seria assim que se propagaria até às profundezas de nossa consciência a exterioridade recíproca que a sua justaposição no espaço homogêneo asseguraria aos objetos materiais:

[...] pouco a pouco, as nossas sensações desprendem-se umas das outras como causas externas que lhes dão origem, e os sentimentos ou as ideias como as sensações de que eles são contemporâneos. - O que demonstra perfeitamente que a nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura, é que para tirar ao eu a faculdade de perceber um tempo homogêneo, basta destacar dele a camada superficial de fatos psíquicos que utiliza como reguladores. (BERGSON, 1988, p. 88).

Em suma, a duração apresenta-se à consciência imediata sempre como qualidade e não como quantidade, e conserva esta forma enquanto não dá lugar a uma representação simbólica, extraída da extensão (cf. BERGSON, 1988, p. 89). Astrid Sayegh nos lembra muito bem que

Nossos estados de espírito são momentos indivisíveis que ocupam todos uma certa

duração, os quais são ligados uns aos outros por um fio de qualidade variável. Cada estado é constituído de *qualidades*, que permanecem na memória espiritual, e que caracterizam o ser. A duração não consiste, portanto, em um tempo não espacializado apenas, mas em qualidades e estados, que permanecem vivos no fluxo interior do ser. (SAYEGH, 1998, p. 62).

Há, portanto, duas formas de multiplicidade, ou melhor, duas apreciações muito diferentes da Duração que correspondem a dois aspectos da vida consciente. Assim, sob a duração homogênea, que é o símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta separaria uma duração cujos momentos heterogêneos se penetrariam; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu dos estados bem definidos, um eu em que sucessão implica fusão e organização (cf. BERGSON, 1988, p.89-90). Mas, segundo Bergson,

[...] quase sempre nos contentamos com o primeiro, isto é, com a sombra do eu projetada no espaço homogêneo. A consciência, atormentada por um desejo insaciável de distinguir, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade senão através do símbolo. Como o eu, assim refratado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela prefere-o, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental. (cf. BERGSON, 1988, p. 90)

Pelas exigências da própria inteligência que tenta a todo o instante prefigurar-se na matéria dominando-a é que vai se perdendo aos poucos essa outra exigência do nosso eu, interna e vívida sob a poluição simbólica a que nos dispomos a criar para sobreviver na realidade material. Assim, criamos a causalidade e a identidade como condição de garantia dessas representações constantes que nos molda o caráter intelectual, que nos faz cada vez mais sermos práticos no mundo instrumentalizando-o artificialmente para a manutenção e a garantia de nossa vida biológica. Na verdade nem nossas sensações imediatas são idênticas. Na alma humana só existe um contínuo progresso, e quando tratamos nossas sensações como repetições coisificamos o fenômeno, congelamo-no pela linguagem e assim o fazemo-lo "paupável", dominado pela inteligência:

Este sabor, aquele perfume, agradaram-me quando criança, e hoje repugnam-me. Contudo dou ainda o mesmo nome à sensação experimentada, e falo como se o perfume e o sabor fossem idênticos, quando só os meus gostos mudaram. Portanto, ainda cristализo essa sensação; e quando a sua mobilidade adquire uma tal evidência que me é impossível reconhecê-la, retiro essa mobilidade para lhe dar um nome à parte e cristализá-la, por sua vez, sob a forma de *gosto*. Mas, na realidade, não há nem sensações idênticas, nem gostos múltiplos: é que sensações e gostos surgem-me como *coisas* a partir do momento em que os isolo e nomeio, e na alma humana há somente *progressos*.

O que se deve dizer é que toda sensação se modifica ao repetir-se e que, se não me parece mudar de um dia para o outro, é porque dela me apercebo agora através do objeto que lhe serve de causa, através da palavra que a traduz. (cf. BERGSON, 1988, p. 91).

É assim, portanto, que o assosciacionismo entra em erro quando substitui a penetração dos termos reais pela justaposição de seus símbolos, pretende-se, assim, reconstituir a duração com o espaço (cf. BERGSON, 1988, p. 93). O erro, na verdade

[...] consiste em dividir o fluxo do tempo e da vida interior em instantâneos justapostos. Se encarmos o presente não como um momento que é, mas como um momento que está se fazendo continuamente em função de um prolongamento do passado, que se comprime para tornar-se presente, a hesitação dissipa-se. (SAYEGH, 1998, p. 66)

É assim que quanto mais nos afastamos das camadas profundas de nosso eu, os nossos estados de consciência tendem a cada vez mais a adquirir a forma de uma multiplicidade numérica e a desdobrar-se num espaço homogêneo atingindo cada vez mais uma natureza inerte, uma forma cada vez mais impessoal (cf. BERGSON, 1988, p. 94). É assim que nossa vida consciente se nos apresenta sob um duplo aspecto: aquele que percebemos diretamente e por refração do espaço (ibid., p. 95). É assim que, considerados em si mesmos, os estados de consciência não têm nenhuma relação com a quantidade, eles são qualidade pura, misturar-se-iam de tal maneira que não se poderia dizer se são um ou vários e cai-se inevitavelmente numa desnaturalização se assim os examinarmos (cf. BERGSON, 1988, p. 95). Assim se forma nossa sombra, uma sombra pragmática devido à comodidade da linguagem, mas uma sombra condenada a ser estática, nula e repetitiva:

Assim se forma um segundo eu que esconde o primeiro, um eu cuja existência tem momentos distintos, cujos estados se separam uns dos outros e se exprimem, sem dificuldade, por meio de palavras. [...] É o mesmo eu que percebe estados distintos e que, fixando em seguida mais a sua atenção, verá estes estados fundirem-se entre si como agulhas de neve em contato prolongado com a mão. E, a bem dizer, devido à comodidade da linguagem, tem todo o interesse em não restabelecer a confusão precisamente onde reina a ordem, e em não perturbar o engenhoso arranjo de estados de certo modo impessoais, em virtude do qual deixou de formar "um império num império". (BERGSON, 1988, p. 96).

IV - Mecanicismo e Liberdade.

Finalmente, será no terceiro capítulo do *Ensaio...* que Bergson irá tecer sua crítica ao

mecanicismo, bem como do problema da liberdade que dele se deriva. Começa o autor já fazendo uma análise entre o dinamismo e o mecanicismo. Assevera que, enquanto o dinamista observa que os fatos se esquivam à qualquer lei, sendo o fato a realidade absoluta e a lei apenas uma expressão mais ou menos simbólica; o mecanicista, por sua vez, tira dos fatos particulares um determinado número de leis, transformando esta lei na própria realidade fundamental (cf. BERGSON, 1988, p. 99-100).

Vê-se, então, dois tipos diferentes de relações com os fatos: por um lado, o dinamismo que concebe uma força livre e ao mesmo tempo uma matéria governada por leis; por outro lado, o mecanicismo que segue justamente o caminho inverso, supondo que os fatos são regidos por leis necessárias, não saindo, por sua vez, do círculo estreito da necessidade (cf. BERGSON, 1988, p. 99). É assim que o dinamista não procura tanto estabelecer entre as noções a ordem mais cômoda como reencontrar-lhe a filiação real; já o mecanicista procura, por seu turno, princípios cujos efeitos se possam prever e até se possam calcular. É por isso que a noção de inércia é mais simples de se explicar do que a noção de liberdade propriamente dita (cf. BERGSON, 1988, p. 100).

A seguir, Bergson faz uma crítica ao determinismo físico que está intimamente ligado às teorias mecânicas, nas quais o universo é representado como um amontoado de matéria que a imaginação transforma em moléculas e átomos. Essas partículas executariam, por sua vez, movimentos de toda a ordem, e todos os fenômenos físicos que os nossos sentidos percepçionariam reduzir-se-iam objetivamente a estes movimentos elementares.

Consequentemente, porque a matéria que se encontra nos corpos organizados se encontra submetida às mesmas leis da matéria em geral, não se poderia encontrar outra coisa no sistema nervoso, por exemplo, senão moléculas e átomos submetidos à mesma lei. Partindo dessa premissa, se todos os corpos orgânicos e inorgânicos agissem e reagissem entre si nas suas partes elementares, é evidente que o estado molecular do cérebro num determinado momento se modificará pelos choques que o sistema nervoso recebe da matéria circundante: deste modo, as sensações, sentimentos e ideias que se sucedem em nós se poderão definir como resultantes mecânicas.

Desta maneira, poderia se produzir o fenômeno inverso, e os movimentos moleculares de que o sistema nervoso é teatro teria frequentemente como resultante uma reação do nosso organismo ao mundo circundante: daí se explicaria, por exemplo, os movimentos reflexos, bem como as ações ditas livres e voluntárias (cf. BERGSON, 1988, p. 101-102).

É justamente nessa postulação universalista, que o mecanicismo tende a abarcar, que Bergson vai separar a vida material, submetida à fatalidade mecanicista - o que só se sustenta graças a alguma hipótese psicológica - de nossa vida propriamente psicológica que, segundo o autor, não estaria submetida ao mecanicismo absoluto. Em síntese, nenhum fato psicológico pode ser demonstrado pela determinação dos movimentos moleculares:

É que num movimento encontrar-se-á a razão do outro, mas não a de um estado de consciência: apenas a experiência poderá estabelecer que este último acompanha o primeiro. Ora, a ligação constante dos dois termos nunca se verificou experimentalmente a não ser num número muito restrito de casos, e para fatos que, na opinião de todos, são quase independentes da vontade. (BERGSON, 1988, p. 105).

Vê-se que toda a aplicação inteligível de determinada lei mecanicista se faz num sistema cujos pontos, capazes de se moverem, são suscetíveis de voltarem à sua posição inicial. Além de conceberem este regresso, admite-se também que, nestas condições, nada se alterará no estado primitivo do sistema total, bem como nas suas partes elementares (cf. BERGSON, 1988, p. 108). O tempo, portanto, não tem influência alguma sobre o sistema, e a crença da conservação de uma mesma quantidade de matéria, de uma igual quantidade de força, se deve ao fato de que a matéria inerte não parece durar, ou seja, não conserva nenhum vestígio do tempo decorrido (cf. BERGSON, 1988, p. 108). Mas o mesmo não acontece no domínio da vida, onde a duração parece agir como uma causa e uma "volta atrás" que nunca se efetuou num ser vivo:

Em resumo, se o ponto artificial, como o entende a mecânica, permanece num eterno presente, o passado é uma realidade para os corpos vivos talvez, e de certeza para os seres conscientes. Enquanto o tempo decorrido não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema considerado conservador, é um ganho, sem dúvida, e incontestavelmente para o ser consciente. (BERGSON, 1988, p. 108).

É esse ganho qualitativo a que o ser vivo consciente está constantemente submetido; é essa duração real, a vivida pela consciência, que nós confundimos, também constantemente, com aquela outra duração que "[...] desliza sobre os átomos inertes sem nada mudar neles" (BERGSON, 1988, p. 109). Foi antes um equívoco de ordem psicológica, e não propriamente a

necessidade de fundar a ciência, que levou ao estabelecimento deste princípio abstrato da mecânica como uma lei universal, de acordo com Bergson: "É porque se abstraiu precisamente da diferença fundamental, que um exame atento nos revela, entre o mundo exterior e o mundo interno: identificou-se a duração verdadeira com a aparente." (BERGSON, 1988, p. 109).

Observa-se, então, que o determinismo físico reduziu-se, no fundo, a um determinismo psicológico. Ora, o determinismo psicológico, por sua vez, é aquele que representa o estado de consciência atual como derivado dos estados anteriores; contudo, não se pode observar aqui que há uma necessidade geométrica, como a que liga um resultante aos movimentos componentes. Isso porque:

[...] existe entre os estados de consciência sucessivos uma diferença de qualidade, que impedirá sempre de deduzir um deles, *a priori*, dos que o precedem. Recorre-se então à experiência e exige-se dela que mostre que a passagem de um estado psicológico ao seguinte se explica sempre por alguma razão simples, obedecendo o segundo de alguma maneira ao apelo do primeiro. (BERGSON, 1988, p. 110).

Justamente por esta razão que mais acima se lê que a previsão de como as coisas ficarão em circunstâncias desconhecidas para o ser consciente, e apresentada como um elemento não-fatual pela ciência, é impossível. O determinismo psicológico, por sua vez, é homólogo ao mecanicismo, sendo uma concepção associacionista do espírito. "O determinismo associacionista representa o eu como um agregado de estados psíquicos, em que o mais forte exerce uma influência preponderante e arrasta o outro consigo" (BERGSON, 1988, p. 112). Em sua *Introdução à Metafísica*, Bergson apontava uma crítica aos filósofos que buscavam recompor a pessoa a partir de estados psicológicos. Mais tarde, ele estende essa crítica aos psicólogos e suas análises:

Tal é, entretanto, a tentativa dos filósofos que buscam recompor a pessoa com estados psicológicos, quer eles se atenham aos próprios estados, quer acrescentem um fio destinado a ligar estes estados entre si. Empiristas e racionalistas são vítimas aqui da mesma ilusão. Uns e outros tomam as *notações parciais* por *partes reais*, confundindo assim o ponto de vista da análise com a intuição, a ciência com a metafísica. (BERGSON, 1974, p. 27).

O mecanicismo que é utilizado tanto na física como na psicologia, não consegue abarcar a vivência em si do ser consciente. Isso porque, a grosso modo, o "eu consciente" percebe termos exteriores uns aos outros, mas esses termos já não serão mais os próprios fatos de consciência, mas, antes, seus símbolos representados pelas palavras que os exprimem (cf. BERGSON, 1988,

p. 114). Por conseguinte, o estado pessoal decompõe-se em elementos impessoais, a mobilidade da vida e dos estados de consciência que continuamente nos afetam são imobilizados e simbolizados, determinando, desta maneira, uma multiplicidade de justaposição ao invés de uma multiplicidade de fusão ou penetração mútua:

Mas, assim como se poderão intercalar indefinidamente pontos entre duas posições de um móvel, sem nunca preencher o espaço percorrido, assim também, só porque falamos, só porque associamos ideias umas às outras e essas ideias se justapõem em vez de se penetrarem, não conseguimos traduzir completamente o que a nossa alma experimenta: O pensamento permanece incomensurável com a linguagem. (BERGSON, 1988, p. 116).

É por não tomar os estados psicológicos com a coloração particular e por delimitar linguisticamente e paralisar o processo de vivência articulando-o mecanicamente com causalidades simbólicas e estéreis de conteúdo, é que o associacionista acaba reduzindo o eu a apenas um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias, ou melhor, a se identificar antes com o nome que o exprime, retendo apenas o aspecto impessoal. Consequentemente, poderá justapô-los indefinidamente sem obter, contudo, outra coisa que não um eu fantasma, "[...] a sombra do eu que se projeta no espaço." (BERGSON, 1988, p. 116).

Assim, analogamente, o físico cai nos mesmos preconceitos estruturais, não lidando com o fenômeno em si, mas tão somente com a sua representação simbólica. Este automatismo consequencial influenciado pelo mecanicismo e suas vertentes associacionistas confundem e até mesmo substituem o fenômeno real com a sua representação simbólica. Isso implica a substituição da verdadeira liberdade por um automatismo consciente, ainda que este seja bastante útil e não contraditório.

Portanto, o ato livre é a manifestação de um estado interno que abrange estados psicológicos com colorações particulares específicas de determinada pessoa. Tais estados psicológicos variegados assomam a partir dos demais e, por essa razão, o processo de associar vários fatos de consciência com o intuito de reconstituir a pessoa é desnecessário, já que a pessoa inteira encontra-se num único fato de consciência.(cf. BERGSON, 1988, p. 116).

Ora, o ato é justamente livre porque só o "eu" será seu autor, já que a manifestação exterior exprimirá, então, o eu total. A liberdade, portanto, admite graus, pois é preciso que todos

os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, "[...] como gotas de chuva à água de um lago." (BERGSON, 1988, p. 116). Assim, "com efeito, é da alma inteira que emana a decisão livre; e o ato será mais livre quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para identificar com o eu fundamental." (BERGSON, 1988, p. 117). É desse modo que, a partir do momento em que se distinguem no ato livre várias fases sucessivas, bem como a representação dos motivos opostos, hesitação e escolha, dissimulamos um simbolismo geométrico sob um tipo de cristalização verbal. Destarte, a concepção mecanicista da liberdade desemboca no mais inflexível determinismo. (cf. BERGSON, 1988, p.124).

É a partir desta distinção infiltrada no ato livre, a qual determina sucessões, causas, efeitos e hesitações, que se compõe as duas ilusões fundamentais da consciência reflexiva. A primeira delas vê na intensidade uma propriedade matemática dos estados psicológicos e não propriamente a sua qualidade especial, que é o cambiante próprio desses estados. A segunda consiste em substituir a realidade concreta, o progresso dinâmico que a consciência percepçiona, equivocadamente pelo símbolo material deste progresso chegado a seu termo, do fato já realizado unido à soma dos seus antecedentes. (cf. BERGSON, 1988, p. 132).

Isso não excluiria o fato de se atribuir, depois de consumado o ato final, todos os antecedentes e seus valores específicos e, assim, representar sob a forma de conflito ou composição de forças, a combinação dos diversos elementos. Porém, prever o ato final, segundo Bergson,

[...] é cair num círculo vicioso; é esquecer que se dá, com o valor dos antecedentes, a ação final que importa prever; é supor erradamente que a imagem simbólica mediante à qual representamos a operação acabada foi delineada por esta mesma operação no curso do seu progresso, como num aparelho registrador. (BERGSON, 1988, p. 132).

Essas duas ilusões que Bergson nos mostra levariam a uma terceira: o tempo é espaço? O autor nos lembra que essa ilusão é a mais naturalmente aceita, até mesmo inevitável, já que parece fornecer elementos indiscutíveis de uma previsão exata do futuro à nossa inteligência do agora e do imediatamente do que está por vir. Porém, uma previsão deste gênero não se assemelha em nada ao ato voluntário, pois "[...] o futuro do universo material, ainda que contemporâneo do futuro de um ser consciente, não tem nenhuma analogia com ele." (BERGSON, 1988, p. 134).

Fica evidente aqui que o tempo não exige ser visto, mas vivido. O tempo das equações, simbolizado pelo símbolo "t", não indica propriamente uma duração, mas

[...] uma relação entre duas durações, um certo número de unidades de tempo, ou, finalmente, em última análise, um certo número de simultaneidades; estas simultaneidades, estas coincidências produzir-se-iam ainda em igual número; apenas teriam diminuído os intervalos que as separam; mas os intervalos não entram para nada nestes cálculos. (BERGSON, 1988, p. 134).

É justamente nestes intervalos que se encontraria, contudo, a duração vivida, a duração que a consciência percebe e que, não podendo dar um ponto de apoio à ciência, são precisamente objeto de interesse do psicólogo, porque a psicologia tem a ver com estes intervalos e não com as suas extremidades (cf. BERGSON, 1988, p. 135). Ora, o próprio intervalo a que as ciências e a linguagem ignoram por comodidade são as vivências que a consciência percebe continuamente, é o movimento incessante da realidade, o tecido mesmo do real, a duração em si mesma vivida pelos estados de consciência que, por sua vez, são progressos, e não coisas em si mesmas, eles "[...] vivem e, vivendo, mudam incessantemente; por consequência, não se lhes podem suprimir qualquer momento sem os empobrecer em alguma impressão, modificando assim sua qualidade." (BERGSON, 1988, p. 136).

Deste modo, "[...] quando se trata de um sentimento, não há resultados exatos, senão o ter sido sentido [...]" (BERGSON, 1988, p. 136). Bergson então se propõe a criticar a previsibilidade dos fenômenos psíquicos, como resultantes necessários de uma causalidade determinista. Segundo o autor, toda previsão é, na verdade, uma visão, e esta visão operar-se-ia quando se poderia reduzir cada vez mais o intervalo de tempo futuro mantendo para isso as proporções das suas partes entre si, como aconteceria, por exemplo, nas previsões astronômicas (BERGSON, 1988, p. 136). Porém, o autor pergunta: "Mas que é reduzir um intervalo de tempo senão esvaziar ou empobrecer os estados de consciência que nele se sucedem?" (Ibid, p. 136). Portanto, quando se fala de ação futura de modo a que ela poderia ser prevista, estaríamos identificando inconscientemente o tempo - tal qual é tratado nas ciências exatas e que se reduziria ao número - com a duração real - cuja a aparente quantidade é, na verdade, uma qualidade, desta maneira não se poderia encurtar num instante sem se modificar a natureza dos fatos que a preenchem. (BERGSON, 1988, p. 136 - 137). Quando nos lembramos do passado, ou seja, de uma série de fatos realizados, abreviamo-lo sempre sem, contudo, alterar a natureza dos

acontecimentos que nos interessa. "É que nós já o conhecemos; é que, chegado ao termo do *progresso* que constitui a sua própria existência, o fato psicológico torna-se uma *coisa*, que se pode representar de uma só vez". (BERGSON, 1988, p. 137)

Bergson, então, começa a argumentar contra os deterministas que se apegam ainda à causalidade, especificamente no que pesa a premissa de que todo ato estaria determinado pelos seus antecedentes psíquicos ou, em outras palavras, que os fatos de consciência obedeceriam a leis como os fenômenos da natureza. Por constatarem que os fenômenos psíquicos são fenômenos, afirmam que continuariam a ser submetidos pela lei de causalidade; porém "dizer que as mesmas causas internas produzem os mesmos efeitos é supor que a mesma causa se pode apresentar repetidamente no teatro da consciência". (BERGSON, 1988, p. 138), o que está diametralmente oposto ao que se entende por Duração em si mesma, em que

[...] tende apenas a afirmar a heterogeneidade radical dos fatos psicológicos profundos e a impossibilidade de dois de entre eles se parecerem completamente, já que constituem dois momentos diferentes de uma história. [...] e não se pode aqui falar de condições idênticas, porque o mesmo momento não surge duas vezes. [...] Seria esquecer que os elementos psicológicos, mesmo os mais simples, têm personalidade e vida próprias, por pouco profundos que eles sejam; transformam-se continuamente, e o mesmo sentimento, só porque se repete, é um sentimento novo. (BERGSON, 1988, p. 138).

Visto deste modo, o princípio de determinação universal perderia toda a espécie de significado no mundo interno dos fatos de consciência e, assim, o determinismo bateria de frente contra a nossa própria liberdade. Ora, vê-se que "[...] quanto mais o efeito parece estar necessariamente ligado à causa, mais se tende a incluí-lo na própria causa como a consequência matemática no princípio, e a suprimir assim a ação da duração." (BERGSON, 1988, p. 144). Desta análise, Bergson conclui dizendo que o princípio de causalidade encerraria duas concepções contraditórias da duração, ou, duas imagens incompatíveis de preformação do futuro com o presente.

Ora se representariam todos os fenômenos, tanto físicos quanto psicológicos, como se durassem da mesma maneira, como se durassem, por conseguinte, à nossa maneira - o futuro só existiria então no presente sob a forma de ideia, e a passagem do presente ao futuro adquiriria o aspecto de um esforço que nem sempre chega à realização da ideia concebida. Ou, pelo contrário, se faria da duração a forma própria dos estados de consciência; as coisas nunca

durariam então como nós, admitindo-se, portanto, para as coisas uma preexistência matemática do futuro no presente (cf. BERGSON, 1988, p. 148).

Aliás, segundo Bergson, essas duas hipóteses salvaguardariam a própria liberdade humana, pois na primeira hipótese chegar-se-ia a pôr a contingência até nos fenômenos naturais e, na segunda hipótese, atribuindo-se a determinação necessária dos fenômenos físicos ao fato de as coisas não durarem como nós, convidar-nos-ia precisamente a fazer do eu - que dura - uma força livre (cf. BERGSON, 1988, p. 148). Infelizmente, segundo Bergson, contraiu-se o hábito de tomar o princípio de causalidade nos dois sentidos ao mesmo tempo, porque um adularia mais a nossa imaginação, e o outro favoreceria antes o raciocínio matemático, por conseguinte o processo de cristalização se fecharia insensivelmente:

Ora se pensa sobretudo na *sucessão* regular dos fenômenos físicos e nesta espécie de esforço interno pelo qual um se *transforma* no outro; ora se fixa o espírito na regularidade absoluta destes fenômenos, e da ideia de regularidade passa-se por degraus insensíveis, à da necessidade matemática, que exclui a duração entendida da primeira maneira. (BERGSON, 1988, p. 148).

A determinação totalmente mecânica de dois fenômenos exteriores e distintos entre si revestiria, agora, a mesma forma que a relação dinâmica de nossa força com o próprio ato de que dela emana; porém, em contrapartida, esta última relação adquire o aspecto de uma derivação matemática, derivando, por sua vez, a ação humana mecanicamente e da força que a produz, necessariamente (cf. BERGSON, 1988, p. 149). A fusão, porém, dessas duas ideias opostas apresentariam por sua vez vantagens ao senso comum, pois nos permitiria representar da mesma maneira e designar com a mesma palavra, por um lado, a relação que existe entre estes dois momentos da nossa existência e, por outro, a relação que liga entre si os momentos sucessivos do mundo exterior. Uma vantagem, no fim das contas, estritamente pragmática. Desta maneira, fica claro que a relação de causalidade externa é puramente matemática e não tem qualquer semelhança com a relação da força psíquica ao ato de que dela emanaria (cf. BERGSON, 1988, p. 150).

Em suma, a relação de causalidade interna é, para Bergson, puramente dinâmica e não tem nenhuma analogia com a relação de dois fenômenos exteriores que se condicionam, haja vista que estes, sendo suscetíveis de reprodução no espaço homogêneo, entrariam na composição

de uma lei; ao passo que os fatos psíquicos profundos se apresentariam à consciência uma vez, e nunca mais voltariam (cf. BERGSON, 1988, p. 150).

A partir deste ponto, Bergson finalmente se sentirá mais seguro para formular a sua concepção de liberdade:

Chama-se liberdade à relação do eu concreto com o ato que realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Com efeito, analisa-se uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração. Ou antes, caso teimemos na análise, transformamos inconscientemente o progresso em coisa e a duração em extensão. Só pelo fato de pretendermos decompor o tempo concreto, desdobramos os momentos no espaço homogêneo; em vez do fato em via de realização pomos o fato realizado e, como se começou por de alguma maneira congelar a atividade do eu, vê-se a espontaneidade a dissolver-se em inércia e a liberdade em necessidade - É por isso que toda a definição da liberdade dará razão ao determinismo. (BERGSON, 1988, p. 150-151).

Sendo assim, fica claro a existência de duas modalidades de interação no Real, dois modos de ser que abarcam um mesmo ser exposto à consciência de se viver no mundo - um eu superficial - fazendo de sua inteligência um instrumento de diversificação, análise e identificação com os diversos modos da realidade - transformando-a, por assim dizer, através de uma gama de conceituações a fim de definir a realidade em contornos nítidos e suscetíveis de serem pragmaticamente interpretadas. Por outro lado, estas mesmas determinações necessárias - e naturalmente aceitas, pois partem de uma necessidade natural da inteligência em viver neste mundo - encobrem uma gama de vivências internas e constantes - nosso eu profundo - que, insuspeitadamente, criam constantemente nosso caráter e a nossa liberdade. Segundo Bergson,

Para reencontrar este eu fundamental, tal como uma consciência inalterada o percepcionaria, torna-se necessário um vigoroso esforço de análise, pelo qual se isolarão os fatos psicológicos internos e vivos da imagem em primeiro lugar refratada, depois solidificada no espaço homogêneo. Por outras palavras, as nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem lhe fixar a mobilidade, nem adaptar à sua forma banal sem o fazer descer ao domínio do comum. (BERGSON, 1988, p. 90).

Este é, portanto, o desafio do leitor de Bergson, porém um desafio que permite alcançar (por uma via dolorosa - pois significa abrir mão de nossos preconceitos e hábitos enraizados fortemente pela ciência e o senso comum em geral -) aquele apelo constante de nossa interioridade. No *Ensaio ...* Bergson tem o dom de nos apresentar a região nebulosa e esquecida de nossa interioridade e mostrar o quanto ela é viva e pulsante em comparação ao mundo

teorético que nos acostumou a enxergar a realidade e a nossa própria condição como um mecanismo muitíssimo complexo, mas que no fundo não nos permitiria a possibilidade da liberdade que, no entanto, é o fato mais claramente constatado por nossa consciência (cf. BERGSON, 1988, p. 152). Esta dupla diferenciação - ou seja, o interno e o externo que demonstra por sua vez a diferenciação entre progresso e coisa que, no fundo, é a diferenciação de movimento real e congelamento conceitual - é o primado para entendermos a relação entre a matéria e o espírito, que será o objeto de pesquisa da obra *Matéria e Memória* e que será, por sua vez, o objeto de estudo do segundo capítulo deste trabalho.

Capítulo 2: Matéria e Espírito - as duas condições do Ser.

I - A Intuição como método de observação da percepção pura.

Dizíamos no capítulo anterior que há, segundo Bergson, duas modalidades de interação com a Realidade: a interna, que coincidiria com nossa realidade viva e livre, ou seja, o próprio devir e a própria Duração, e que, por sua vez, criaria continuamente o nosso caráter; e a externa, que determinaria por seu turno uma gradual e necessária conceituação da própria realidade com a finalidade de uma explicação para um uso pragmático do ser no mundo.

Para se reencontrar com este eu profundo, este eu interno, e tomar contato com esta modalidade de interação no Real - modalidade esta quase totalmente esquecida pela ciência moderna - o homem tem de interagir com a sua intuição, ou seja, saber divisar através de um exercício de atenção interior - e não de uma simples determinação da consciência que examinaria o mundo exterior através da atenção característica da própria inteligência analítica - a sua própria Duração no Real, o seu próprio devir. Assim, segundo Sayegh,

[...] minha vida interior deve ser apreendida por uma volta reflexiva em direção ao eu profundo. É assim que, de certa forma, a atenção está na raiz da oposição entre o *eu superficial* e o *eu profundo*. O eu superficial, sujeito do pensamento preciso, da impersonalidade banal é distinto do eu profundo, que é duração viva, interioridade criadora, sucessão sem distinção. O eu profundo engendra o eu superficial e projeta-se nele, de forma que o apreendemos através da reflexão; ao mesmo tempo que o eu profundo é coberto pela superficialidade. (SAYEGH, 1998, p. 114). (1)

Essa atenção dada ao eu profundo, o método intuitivo em si mesmo, é novamente usado por Bergson em sua obra *Matéria e Memória*. Desde o começo de seu prefácio o autor nos mostra a importância de discernir o Real daquilo que estamos acostumados a conceituar como real, sendo, portanto, um livro "[...] claramente dualista." (BERGSON, 2010, p. 1). Essa dualidade é uma constatação advinda de seu próprio método intuitivo de observação da Realidade (2). O que Bergson nos mostra nas primeiras linhas do primeiro capítulo desta obra é um exercício prático de interioridade: "Iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior." (BERGSON, 2010, p. 11).

Esse "fingir" é, essencialmente, um convite a um começo de um destacar-se através do

exercício de interiorização, ou desvinculação cognitiva dos símbolos consagrados à explicação do mundo, para, daí em diante, fazer-se o caminho contrário, o de exteriorização, ou seja, abrir os sentidos novamente para o mundo exterior, novamente sem a mediação dos conteúdos de significação, os símbolos e as ideias adquiridos através da educação e que, inadvertidamente, substituímos pelo próprio conteúdo do Real em si mesmo. E quando abrimos os nossos sentidos novamente ao mundo exterior, purificados por um exercício de imaginação que procura afastar toda e qualquer influência dos símbolos explicativos, o que temos? Qual a primeira presença que nossos sentidos captam do mundo exterior? Segundo Bergson, estamos em presença de imagens que constituiriam em conjunto a própria matéria. Bergson define, então, o que seriam essas imagens: "A matéria, para nós, é um conjunto de 'imagens'. E por 'imagem' entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa - uma existência situada a meio caminho entre a 'coisa' e a 'representação'. (BERGSON, 2010, p. 1-2)." Bento Prado Júnior também viu essa desvinculação cognitiva como um método de interpretação do livro *Matéria e Memória*:

Fingir nada conhecer sobre as teorias da realidade ou da idealidade do mundo exterior é colocar a tradição filosófica 'entre parênteses', para chegar a uma descrição neutra dos fenômenos. Isto é, abandonar as teses quanto à relação entre o sujeito e o objeto e procurar fazer com que esta relação apareça a si mesma e em sua pureza. O texto nos conduz, portanto, de maneira imediata ao projeto fenomenológico da redução como condição da volta às próprias coisas. (PRADO, 1989, p. 140).

Este situar a matéria entre a representação e a coisa é justificada para evitar-se, segundo Bergson, o abuso que tanto idealistas quanto realistas fizeram da Realidade, desmontando-a em partes acessíveis apenas idealmente ou apenas empiricamente - no fundo, tornando-a inacessível à própria intuição do Real em si mesmo. Esta posição de Bergson para com a imagem concorda com a concepção do senso comum, ou seja, "[...] para o senso comum, o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si." (BERGSON, 2010, p. 2).

Este estatuto ontológico da imagem é necessário já que Bergson procura constantemente assinalar a presença de uma realidade que é tanto agente quanto agida, ou seja, uma realidade que interage tanto com a nossa consciência quanto consigo mesma:

Todas essas imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares segundo leis constantes, que chamo leis da natureza, e, como a ciência

perfeita dessas leis permitiria certamente calcular e prever o que se passará em cada uma de tais imagens, o futuro das imagens deve estar contido em seu presente e a elas nada acrescentar de novo. (BERGSON, 2010, p. 11). (3).

Há, portanto, uma independência da imagem exterior em relação à nossa consciência, ao contrário do idealismo clássico em que o estatuto ontológico da existência se encontraria apenas na consciência; e, por exclusão, ao contrário também do realismo que determina que nossa consciência é o produto de uma causalidade materialista que pode-se observar nas leis deterministas da ciência natural; uma coisa como qualquer outra submetida às mesmas leis das coisas físicas. Desta condição ontológica dá-se uma totalidade composta por uma dupla referencialização consciencial, ou seja, haveria a referência que a consciência tem de si própria e a referência que a consciência tem do mundo a que pertence. Bento Prado Júnior, na obra *Presença e Campo Transcendental*, já apontava essa dupla referência:

É que a totalidade composta pela dupla referência da consciência a si mesma e ao mundo pertence, na filosofia de Bergson, ao domínio do misto. É verdade que toda consciência se 'acha' empenhada no mundo, que ela se descobre na sua oposição a um mundo e que ela se faz contra a sua adversidade; enquanto consciência-no-mundo, ela é essencialmente a estruturação e a seleção da exterioridade, transformação da totalidade do ser-em-si em sistema instrumental, em *mundo*. Mas, este sair fora de si mesmo, que é o nascimento do mundo, implica uma alienação da consciência, que jamais abandona o projeto de uma reinteriorização total da exterioridade - a morte do mundo - , onde a consciência, soberana, seria pura referência a si mesma, sem a mediação da referência ao objeto. (PRADO, 1989, p. 114-115).

Vê-se que nesta dupla referencialização - interior/exterior, a consciência de si e do mundo - a linha demarcatória entre uma e outra pertence mais de fato do que de direito: "Assim, poderíamos dizer que, para Bergson, a consciência de si é apenas de fato inseparável da consciência do objeto, mas que de direito resta sempre a possibilidade da dissolução dessa segunda consciência na primeira." (PRADO, 1989, p. 115). (4)

Ora, é precisamente uma outra imagem, uma que prevalece sobre as demais justamente porque a conhecemos não apenas exterior mas interiormente também, que nos traz essa ponte entre o exterior e o interior: o corpo. De fora através das percepções, de dentro através das afecções. (cf. BERGSON, 2010, p. 11).

Esta relação entre os estímulos que vêm de fora e os movimentos que começam a proporcionar a execução da ação, ou seja, um estímulo e um convite a agir, demonstra ao mesmo tempo uma "[...] indicação de uma decisão mais ou menos útil, mas não a coerção que exclui a

escolha." (BERGSON, 2010, p. 12). Há estímulo e há a resposta interna que escolhe como agir. O medianeiro dessa escolha, aquele que recebe o estímulo e é o lugar onde a escolha incidirá primeiramente, em última análise, é o próprio corpo. (5)

Esse caminho de observação (6) das circunstâncias que cercam nosso corpo de estímulos e nossa interioridade de decisões e convites a agir, é novamente o caminho feito pelo método intuitivo de observação da Realidade. Me refiro ao termo "observação", ao menos neste primeiro momento da experiência intuitiva, e não "análise" porque este segundo já carregaria dentro de si a tendência à separação dos termos da realidade em termos simbólicos de explicação universalista - problema este que impede a observância integral da Realidade. Em seu ensaio *Introdução à Metafísica*, Bergson nos lembra que:

Toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer. Em seu desejo eternamente insatisfeito de abarcar o objeto em torno do qual ela está condenada a dar voltas, a análise multiplica sem fim os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem cessar os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Ela se desenvolve, pois, ao infinito. (BERGSON, 1974, p. 21).

Quando falo aqui de observância integral da Realidade, falo simplesmente no sentido intuitivo, vívido, em se mesclar e simpatizar com o objeto, em participar do movimento concreto e não abstrato da realidade, sem a mediação de uma determinação simbólica que o fixaria como sendo desta ou daquela maneira, à guisa de uma universalização necessária para o entendimento e a própria linguagem na comunicação de elementos comuns que sugestionariam a qualidade única daquilo que é analisado. (7) Esse tocar o Absoluto é tornar inexprimível a experiência, já que "[...] um absoluto só poderia ser dado numa *intuição*, enquanto todo o restante é objeto de *análise*. Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível." (BERGSON, 1974, p. 20).

Ora, quando Bergson assume o compromisso de nos revelar, por descrição literária, os caminhos que o levam a observar o mundo com os olhos daquele que nada sabe das teorias que o explicam e, portanto, nada tem a dizer previamente do próprio mundo; quando nos relata este primeiro contato com as aparências do mundo, com aquilo que lhe aparece, que lhe é

apresentado (8); quando este exercício de imaginação reflexiva é levado a termo e o filósofo finalmente presta atenção ao que o Real lhe apresenta sem o véu da significação simbólica; em suma, quando formula pura e simplesmente aquilo que ele sente e vê, ele nos diz o seguinte: "Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo." (BERGSON, 2010, p. 12).

A partir desta constatação, Bergson continua seu percurso de observação e estuda então, a partir de corpos semelhantes ao dele, a configuração dessa imagem particular que chama de seu corpo. Percebe nele a existência de nervos aferentes e eferentes - que transmitem e recebem estímulos, respectivamente - que por seu turno colocam em movimento partes do corpo ou o corpo inteiro. É a partir desta constatação que ele interroga o fisiologista e o psicólogo sobre a destinação de uns e outros, ao que a conclusão da época poderia responder que os movimentos centrífugos do sistema nervoso gera o movimento - o deslocamento do corpo ou partes dele - e os movimentos centrípetos fazem nascer a representação do mundo exterior. (cf. BERGSON, 2010, p. 13) (9).

É a partir desse nascimento da representação do mundo exterior que Bergson se perguntará: Pode uma imagem criar uma representação?

Os nervos aferentes são imagens, o cérebro é uma imagem, os estímulos transmitidos pelos nervos sensitivos e propagados no cérebro são imagens também. Para que essa imagem que chamo de estímulo cerebral engendrasses as imagens exteriores, seria preciso que ela as contivesse de uma maneira ou de outra, e que a representação do universo material inteiro estivesse implicada neste movimento molecular. Ora, bastaria enunciar semelhante proposição para perceber seu absurdo. É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro. (BERGSON, 2010, p. 13).

Observemos esta última frase de Bergson neste parágrafo: "É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro." Esta frase é decisiva no tocante a demonstrar que o quadro da materialidade que compõe nosso corpo não se difere essencialmente do mundo material exterior que nos cerca. Isso, por mais que seja óbvio, em filosofia significa dizer que há uma existência patente do universo externo, material, o qual nosso corpo material corresponde a uma parte integrante desse todo e, portanto, não pode, através do cérebro, condicionar a imagem do universo, ou, como Bergson nos diz:

Suprima a imagem que leva o nome de mundo material, você aniquilará de uma só vez o cérebro e o estímulo cerebral que fazem parte dele. Suponha, ao contrário, que essas duas imagens, o cérebro e o estímulo cerebral, desapareçam: por hipótese, somente elas irão se apagar, ou seja, muito pouca coisa, um detalhe insignificante num imenso quadro. O quadro em seu conjunto, isto é, o universo, subsiste integralmente. Fazer do cérebro a condição da imagem total é verdadeiramente contradizer a si mesmo, já que o cérebro, por hipótese, é uma parte dessa imagem. Nem os nervos nem os centros nervosos podem portanto condicionar a imagem do universo. (BERGSON, 2010, p. 13-14).

Visto desta maneira, a condição de meu corpo no mundo material é o de apenas uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe. Assim, meu corpo seria um objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação. Como centro de ação, meu corpo exerceria uma ação real e, sobretudo, nova, sobre os objetos que o cercam, ocupando assim uma situação privilegiada. (cf. BERGSON, 2010, p. 14).

Nestas circunstâncias, observamos uma interação cada vez maior entre o universo e suas condições e entre as possibilidades virtuais a que nosso corpo pode ou não alcançar através de sua ação que influencia na Realidade através da novidade. Novamente vemos aqui a crítica constante ao determinismo científico em que não haveria espaço para a liberdade e para a novidade em termos de como a realidade se comportaria fisicamente falando:

Mas supus que o papel da imagem que chamo meu corpo era exercer sobre outras imagens uma influência real, e, conseqüentemente, decidir-se entre vários procedimentos materialmente possíveis. E, já que esses procedimentos são sugeridos certamente pela maior ou menor vantagem que pode obter das imagens circundantes, é preciso que essas imagens indiquem de algum modo, em sua face voltada para o meu corpo, a vantagem que meu corpo poderia delas obter. [...] Eles [os objetos] devolvem portanto a meu corpo como faria um espelho, sua influência eventual; ordenando-se conforme os poderes crescentes ou decrescentes de meu corpo. (BERGSON, 2010, p. 15).

Os objetos que cercam meu corpo, portanto, refletem a ação possível de meu corpo sobre eles. Mesmo quando observamos o seccionamento de um nervo aferente - que recebe a influência externa e a transmite ao cérebro -, produz-se um único efeito inteligível, que é o de justamente interromper a corrente que vai da periferia à periferia passando pelo centro, o que,

por consequência, "[...] coloca meu corpo na impossibilidade de obter, em meio às coisas que o cercam, a qualidade e a quantidade de movimento necessárias para agir sobre elas. Isso diz respeito à ação, e somente à ação. No entanto é minha percepção que desaparece." (BERGSON, 2010, p. 16).

Aqui Bergson continua com sua análise crítica e faz, provisoriamente, uma distinção entre matéria e percepção. A percepção seria precisamente aquilo que traça no conjunto das imagens as ações virtuais ou possíveis de meu corpo no mundo. No exemplo do seccionamento do nervo aferente, o bisturi operou apenas uma pequena mudança naquele conjunto de imagens que comumente chamamos de mundo material, mas, por outro lado, o que acaba de desaparecer com este procedimento é a minha percepção da matéria. É nesta condição que Bergson definirá, provisoriamente, matéria e percepção: "Chamo de *matéria* o conjunto das imagens, e de *percepção da matéria* essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo." (BERGSON, 2010, p. 17). Há, portanto, uma inter-relação entre o mundo exterior - aquele constituinte do mundo material - e minha percepção deste mundo exterior - aquela relação que possibilita ou não uma ação real ou virtual de meu corpo no mundo. E essa inter-relação é uma troca constante de alterações de ordem interna, de acordo com o posicionamento de meu corpo no mundo: "Mudem-se os objetos, modifique-se sua relação com meu corpo, e tudo se altera nos movimentos interiores de meus centros perceptivos. Mas tudo se altera também em 'minha percepção'. Minha percepção é portanto função desses movimentos moleculares, ela depende deles." (BERGSON, 2010, p. 17).

É justamente nesta dependência da percepção aos movimentos moleculares do mundo material que está o ponto nevrálgico da crítica de Bergson. Se a dependência da percepção aos movimentos moleculares (aqueles analisados pelo determinismo físico e químico que formam as leis estudadas pelas ciências naturais e exatas) é considerada apenas uma tradução e que não representaria nada mais além do que os próprios movimentos moleculares da substância cerebral, então como se explicaria a representação que faço do universo material inteiro (uma imagem que, por si só, ultrapassa infinitamente as imagens das vibrações cerebrais) já que me utilizo tão apenas do cérebro que, em última análise, é apenas uma parte deste mesmo universo material? A maior parte das explicações que tendem ao determinismo e ao materialismo não conseguem

explicar essa condição, ao contrário, procuram mostrar "[...] algo que seria mais ou menos que uma imagem, em todo caso de uma natureza diferente de imagem, e de onde sairia a representação por um verdadeiro milagre." (BERGSON, 2010, p. 18). Ora, se seguirmos este raciocínio, a matéria se torna algo radicalmente diferente da representação, e dela não teríamos nenhuma imagem; diante dela haveria tão somente uma consciência vazia de imagens, da qual não podemos fazer nenhuma ideia; em suma, para preencher a consciência, se inventaria uma ação incompreensível dessa matéria sem forma sobre esse pensamento sem matéria. (cf. BERGSON, 2010, P. 18).

Essa consequência, porém, parece à Bergson não se harmonizar com a realidade. Segundo o autor, os movimentos da matéria são muito claros enquanto imagens, não havendo, portanto, como buscar no movimento outra coisa além daquilo que se vê. A dificuldade, porém, permanece: como surgem as infinitas gamas de representação que partem dessas imagens; dificuldade que, aos olhos da maioria que pensa no assunto, não deveria existir, haja vista que as próprias vibrações cerebrais já fariam parte do mundo material e essas imagens, por consequência, ocupariam um espaço muito pequeno da representação. (cf. BERGSON, 2010, p. 18).

O que seriam, então, esses movimentos e qual seria o papel dessas imagens na representação do todo? Bergson parece não ter dúvidas quanto à resposta:

[...] trata-se de movimentos, no interior de meu corpo, destinados a preparar, iniciando-a, a reação de meu corpo à ação dos objetos exteriores. Sendo eles próprios imagens, não podem criar imagens; mas marcam a todo o momento, como faria uma bússola que é deslocada, a posição de uma imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens que o cercam. No conjunto da representação, são muito pouca coisa; mas têm uma importância capital para essa parte da representação que chamo meu corpo, pois esboçam a todo momento seus procedimentos virtuais. (BERGSON, 2010, p. 18-19).

Aqui estamos nos referindo à faculdade perceptiva do cérebro e às funções reflexas da medula espinhal, portanto, há apenas uma diferença de grau e não de natureza entre ambas. A relação é, via de regra, mecânica, havendo, em condições normais, reações que permitiriam ainda observar um reflexo que condicionaria nossa própria relação com o mundo, ou, em outros termos: "A medula transforma as excitações sofridas em movimentos executados; o cérebro as prolonga em reações simplesmente nascentes; mas, tanto num caso como no outro, o papel da

matéria nervosa é conduzir, compor mutuamente ou inibir movimentos." (BERGSON, 2010, p. 19).

O papel da matéria nervosa seria apenas esse: conduzir, compor ou inibir movimentos. Se assim o é, a que se deve, então, que a percepção do universo pareça depender desses mesmos movimentos internos da substância cerebral? A dificuldade, segundo Bergson, consiste justamente em representarmos a substância cinzenta e suas modificações como coisas que se bastariam a si mesmas e que poderiam isolar-se do resto do universo. As perspectivas materialistas e dualistas se apoiam neste traçado cognitivo, em ambas perspectivas se supõe que a percepção seja traçada ou traduzida pelos estados de nosso sistema nervoso. (cf. BERGSON, 2010, p. 19) (10).

Mas, como podemos separar o sistema nervoso de seu organismo que lhe serve de sustentáculo? Para Bergson a hipótese do isolamento é absurda, já que o sistema nervoso toma emprestado suas propriedades físicas das próprias relações que ele mantém com os outros objetos do mundo, e deve, também, sua própria existência ao lugar que ocupa no conjunto do universo (cf. BERGSON, 2010, p. 20). Em suma, "Não digamos portanto que nossas percepções dependem simplesmente dos movimentos moleculares da massa cerebral. Digamos que elas variam com eles, mas que esses próprios movimentos permanecem inseparavelmente ligados ao resto do mundo material" (BERGSON, 2010, p.20).

Essa interdependência entre os movimentos externos e internos, ou seja, de meu corpo e do mundo e do mundo e do meu corpo, amplia o problema que antes era o de se saber de que maneira nossas percepções se ligam às modificações da substância cinzenta. O problema agora é o de se saber como esses dois sistemas - meu corpo e o universo - coexistem, sendo que as mesmas imagens sejam relativamente invariáveis no universo e, ao mesmo tempo, infinitamente variáveis em minha percepção (cf. BERGSON, 2010, p. 20). E este problema é, para Bergson, o mesmo pendente entre o realismo e o idealismo, entre o materialismo e o espiritualismo, e que poderia ser colocado nos seguintes termos:

Como se explica que as mesmas imagens possam entrar ao mesmo tempo em dois sistemas diferentes, um onde cada imagem varia em função dela mesma e na medida bem definida em que sofre a ação real das imagens vizinhas, o outro onde todas variam em função de uma única, e na medida variável em que elas refletem a ação possível

dessa imagem privilegiada? (BERGSON, 2010, p. 20-21).

Em essência, é a questão de como se daria a relação corpo-universo, onde o primeiro termo se definiria como uma imagem privilegiada e que carregaria uma possibilidade de ação sobre o segundo termo, assim como o segundo termo ao sofrer a ação da imagem privilegiada (meu corpo) carrega consigo a variabilidade desta ação, bem como também da ação das outras imagens que o compõe - as coisas que estão neste universo. Ao verificarmos este problema, no fundo podemos destacar que ele é uma variante do problema do movimento, a que Bergson se ateve já no *Ensaio...*, a saber, o movimento livre e o movimento determinado; entre a liberdade e o determinismo; haja visto que, ao se falar de ação possível do corpo sobre o universo não falamos de outra coisa senão a da ação do livre-arbítrio, da livre-escolha de como responder, através da ação, ao mundo e suas determinações materiais.

Assim, aprofundando o problema, Bergson nos induz a pensar num terreno em comum para se averiguar o problema da exterioridade e interioridade (realismo e idealismo), e este terreno em comum é a imagem, haja visto que "[...] só apreendemos as coisas sob forma de imagens, e somente de imagens, que devemos colocar o problema." (BERGSON, 2010, p. 21). Assim se averigua que as mesmas imagens possam estar ao mesmo tempo em dois sistemas distintos - um pertencente à ciência e o outro à consciência, ou, se quisermos, o sistema realista e o idealista. No primeiro caso cada imagem, estando relacionada apenas a ela mesma, guardaria um valor absoluto; no segundo todas as imagens regular-se-iam por uma imagem central, nosso corpo, cujas variações elas acompanhariam. A pergunta, portanto, é: quais são as relações que esses dois sistemas de imagens mantêm entre si? (cf. BERGSON, 2010, p. 21). Bergson afirma que todo realista fará da percepção - ou seja, o que está para além deste sistema ordenado, o centro subjetivo que analisa objetivamente o mundo - um acidente, e, por isso mesmo, um mistério. Por outro lado, se propusermos um sistema de imagens instáveis dispostas em torno de um centro privilegiado e modificarmos profundamente por deslocamentos insensíveis deste centro, estaríamos excluindo a ordem da natureza - ordem que é indiferente ao ponto onde se está e ao termo por onde começa (cf. BERGSON, 2010, p. 23). Da mesma forma só se estabeleceria novamente essa ordem se evocássemos um *deus ex machina*, por hipótese arbitrária que proporia uma harmonia preestabelecida entre as coisas e o espírito. Neste caso, é a ciência que se tornaria um acidente e seu êxito, um mistério. (cf. BERGSON, 2010, p. 24). Ora, assim não há

comunicabilidade entre esses dois sistemas.

Bergson nos mostra, portanto, que entre esses dois sistemas interpretativos da realidade, encontrar-se-ia um postulado em comum: *a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro* (BERGSON, 2010, p. 24). A percepção seria o ponto em comum entre aqueles que adotam a ordem exigida pela ciência e veem na própria percepção apenas uma ciência confusa e provisória; e entre aqueles que colocam a percepção em primeiro lugar, erigindo-na em um absoluto, tomando, por sua vez, a ciência por uma expressão simbólica do real. Mas para ambos, "[...] perceber significa antes de tudo conhecer." (BERGSON, 2010, p. 24).

Ora, será justamente esse postulado, a essa conclusão, que Bergson contestará através do exame da estrutura do sistema nervoso na série animal. Observa-se um progresso da resposta do organismo - desde o mais simples até o mais complexo - sobre o mundo; uma sistematização que fará com que as mais complexas respostas da cadeia reajam por movimentos cada vez mais variados à excitação exterior. Assim:

À medida que avançamos na série dos organismos, vemos o trabalho fisiológico dividir-se. Células nervosas aparecem, diversificam-se, tendem a agrupar-se em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais variados à excitação exterior. Mas, ainda que o estímulo recebido não se prolongue imediatamente em movimento realizado, ele parece simplesmente aguardar a ocasião disso, e a mesma impressão que transmite ao organismo as modificações ambientais determina ou prepara sua adaptação a elas. Entre os vertebrados superiores, sem dúvida torna-se radical a distinção entre o automatismo puro, sediado sobretudo na medula, e a atividade voluntária, que exige a intervenção do cérebro. (BERGSON, 2010, p. 25). (11)

Bergson enxerga, nesta análise biológica das diferenças entre os organismos vivos e suas respectivas possibilidades de ação sobre o mundo, uma diferença de complicação e não de natureza entre as funções do cérebro e a atividade reflexa do sistema medular. No caso deste último a comunicação entre a excitação e as células da medula é imediata - como na contração muscular. No outro caso, o estímulo periférico remonta em primeiro lugar ao encéfalo para só depois tornar a descer para as células motoras da medula que intervêm no movimento reflexo. A pergunta que Bergson nos faz é a seguinte: "O que ele [o estímulo periférico] ganhou portanto nessa volta, e o que foi buscar nas células ditas sensitivas do córtex cerebral?" (BERGSON, 2010, p. 25-26). Para o filósofo parece claro que não pode ser obtida, através deste movimento, a

representatividade das coisas, ou seja, transformar em representação das coisas. O que o filósofo percebe é que essa sistematização e complicação do estímulo periférico - essa passagem em primeiro lugar no encéfalo para só depois descer para as células motoras da medula - "[...] permitem ao estímulo recebido atingir à *vontade* este ou aquele mecanismo motor da medula espinhal e *escolher* assim seu efeito." (BERGSON, 2010, p. 26). Com efeito, quanto mais se multiplica essas células interpostas, ou seja, quanto maior for a complicação do sistema, maior será a diversidade que uma mesma excitação deixará à escolha. Ao que, nos parece, quanto mais desenvolvido o sistema cerebral maiores são as possibilidades de escolha e de ação sobre o mundo. Neste sentido,

O cérebro não deve portanto ser outra coisa, em nossa opinião, que uma espécie de central telefônica: seu papel é 'efetuar a comunicação', ou fazê-la aguardar. Ele não acrescenta nada àquilo que recebe; mas, como todos os órgãos perceptivos lhe enviam seus últimos prolongamentos [...] ele constitui efetivamente um centro, onde a excitação periférica põe-se em contato com este ou aquele mecanismo motor, escolhido e não mais imposto." (BERGSON, 2010, p. 26).

Ora, essa definição acaba por nos mostrar o próprio papel do cérebro, em seus termos biológicos e práticos, seu papel no corpo e, conseqüentemente, no mundo material a que este mesmo corpo está inserido. É de notar-se que essa verificação - amparada pela biologia - põe em contato áreas de conhecimento que, até aquele momento, não pareciam entrar em comunicação. Ao falar do cérebro em termos fisiológicos, Bergson devolve à Filosofia um importante papel: o de enxergar a realidade como ela se nos apresenta. Mais uma vez é a busca daquele apelo que mais tarde encontraremos nas primeiras linhas da introdução de *O Pensamento e o Movente*, em que ele nos lembra que "O que mais tem faltado à filosofia é a precisão. Os sistemas filosóficos não se ajustam à realidade em que vivemos." (BERGSON, 1974, p. 107). E é a este ajuste à realidade em que vivemos que Bergson irá buscar na própria Vida - pelos caminhos da Biologia de sua época - a chave de entendimento entre os sistemas filosóficos classicamente dualistas.

Assim, por estes termos, observa-se que o cérebro humano é um órgão de escolha. Em sua conferência de 1911 intitulada *A consciência e a vida*, o autor reforça a idéia mostrando que a intervenção do cérebro no desvio do estímulo periférico - fazendo com que este estímulo não passe diretamente pela medula, mas antes passe pelo córtex cerebral - tem a sua justificativa se analisarmos a estrutura geral do sistema nervoso:

O cérebro está em relação com os mecanismos da moela em geral, e não somente com tal ou qual dentre eles; recebe também excitações de toda espécie, e não apenas tal ou qual gênero de excitação. É pois, uma encruzilhada, onde a estimulação vinda por qualquer via sensorial pode seguir por qualquer via motora. É um comutador que permite lançar a corrente recebida de um ponto do organismo na direção de um aparato de movimento esboçado à vontade. Então, o que a excitação vai requerer do cérebro quando ela faz seu desvio é evidentemente acionar um mecanismo motor que tenha sido escolhido, e não mais simplesmente sofrido. A moela continha um grande número de respostas prontas à questão que as circunstâncias poderiam colocar; a intervenção do cérebro faz funcionar a mais apropriada dentre todas. O cérebro é um órgão de *escolha*. (BERGSON, 1974, p. 79).

E um órgão de excelência, portanto, já que faz funcionar o mais apropriado, o melhor caminho entre as escolhas possíveis. A intervenção de uma força inteligente, não cega e absolutamente confinada às malhas do determinismo, se evidencia na própria observação de nosso sistema cerebral. Há a escolha, logo há um agente que escolhe, o cérebro apenas e tão somente permite que essa escolha se molde no mundo material através das ações possíveis a que o sistema corporal, como um todo, pode realizar. Significa que o homem estaria confinado no determinismo físico a que o mundo o sujeita? Sim e não. O homem age no mundo através de leis que compõe a natureza que molda as relações entre as coisas do mundo; mas nesta ação há um indicativo de libertação, um indicativo de independência sistêmica dessas leis, ou seja, uma indicação de liberdade; de uma luta constante entre os seus intentos e o mundo que o serve como barreira ao mesmo tempo que caminho. (12)

Se o cérebro é apenas um aparelho que tem como papel ora conduzir o movimento recolhido a um órgão de reação escolhido, ora de abrir esse movimento a totalidade das vias motoras para que aí desenhe todas as reações que ele pode gerar e para que analise a si mesmo ao se dispersar (cf. BERGSON, 2010, p. 27), isso significa que ele, o cérebro, é um meio, e não um fim, a que se chega à liberdade possível neste mundo. Um meio de análise e de seleção, um filtro material para a ação possível de uma liberdade sempre desejosa de se expandir no mundo:

Um instrumento de análise com relação ao movimento recolhido e um instrumento de seleção com relação ao movimento executado. Mas, num caso como no outro, seu papel limita-se a transmitir e a repartir movimento. [...] os elementos nervosos não trabalham com vistas ao conhecimento: apenas esboçam de repente uma pluralidade de ações possíveis ou organizam uma delas. Equivale a dizer que o sistema nervoso nada tem de um aparelho que serviria para fabricar ou mesmo preparar representações. Ele tem por função receber excitações, montar aparelhos motores e apresentar o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada. (BERGSON, 2010, p. 27).

Tudo se passaria como um sistema de imagens solidárias e bem amarradas - mundo

material - e que dentro desse sistema se observaria centros de ação real - matéria viva. É preciso que ao redor desses centros sejam dispostas imagens subordinadas à sua posição e variáveis com ela. A percepção consciente, por consequência, deve se produzir e, afirma Bergson, é possível compreender como essa percepção surge. Para tanto, Bergson assinala a existência de uma lei rigorosa que vincula a extensão da percepção consciente à intensidade de ação que o ser vivo dispõe. (cf. BERGSON, 2010, p. 28). Aqui adentramos no cerne da questão a que mais tarde se dará o estudo sobre a memória. Segundo Bergson,

[...] quanto mais imediata deve ser a reação, tanto mais é preciso que a percepção se assemelhe a um simples contato, e o processo completo de percepção e de reação mal se distingue então do impulso mecânico seguido de um movimento necessário. Mas, à medida que a reação torna-se mais incerta, que dá mais lugar à hesitação, aumenta também a distância na qual se faz sentir sobre o animal a ação do objeto que o interessa. (BERGSON, 2010, p. 28-29).

Averigua-se, assim, um afastamento gradual do objeto para com a percepção. Mas não um afastamento espacial, mas antes, um afastamento temporal; ou seja, quanto mais escolhas - hesitação - o ser vivente possui, maior será a independência do animal ao objeto que o interessa. Independência no sentido de escolha, no sentido de resposta e não de reação automática, como acontece no simples contato, como por exemplo, de um protoplasma que reage automaticamente ao meio que o cerca (ainda assim essa reação protoplasmática é um indício de começo de resposta que só os seres vivos podem oferecer).

Essa parte de independência a que o ser vivo dispõe corresponderia à zona de indeterminação que cerca a sua atividade (cf. BERGSON, 2010, p. 29). Essa zona de indeterminação permite uma avaliação *a priori* da quantidade e da distância das coisas com as quais o ser vivente está em relação. Sendo assim, qualquer que seja a natureza dessa relação; qualquer que seja a natureza íntima da própria percepção, pode-se afirmar que a amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva; ou seja, "*a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo.*" (BERGSON, 2010, p. 29).

Ora, a própria afirmação da existência de uma zona de indeterminação em todos os seres vivos capazes de escolhas (zona de indeterminação cada vez maior de acordo com a capacidade de escolha do ser em questão) nos mostra uma ruptura no processo mecanicista e determinista de se analisar o mundo. Essa ruptura, como vimos, é baseada na observação de

nossa própria condição corporal, num primeiro momento, e na nossa própria condição perceptiva, num segundo momento. Tudo arrematado pela disponibilidade ou não de ação possível no mundo. E é aí que podemos observar a síntese, por assim dizer, na filosofia bergsoniana: síntese entre o ato - materialidade do mundo - e entre a potência - as escolhas e ações virtuais e reais que se infiltram neste mundo de possibilidade - para usarmos termos aristotélicos (com a diferença de que o ato bergsoniano é aberto, inacabado, sempre em movimento e em evolução). Síntese, no fim das contas, entre a mobilidade do movimento e entre as determinações desse próprio movimento - aquilo que o delimitaria no mundo. Síntese entre a liberdade e a necessidade. É neste momento que podemos, talvez, observar o *insight* de Bergson:

Dessa indeterminação, aceita como um fato, pudemos concluir a necessidade de uma percepção, isto é, de uma relação variável entre o ser vivo e as influências mais ou menos distantes dos objetos que o interessam. Como se explica que essa percepção seja consciência, e por que tudo se passa *como se* essa consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral? [...] Na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada. Na maioria das vezes, estas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais não retemos então mais que algumas indicações, simples 'signos' destinados a nos trazerem à memória antigas imagens. (BERGSON, 2010, p. 30). (13)

Podemos observar o caráter de mobilidade dessa assertiva a respeito da percepção. Podemos observar o "eco" de nossas ações passadas se misturando no presente, o que vai ao encontro da própria intuição da Duração. É esse *continuum* que se manifesta como lembrança a todo instante e em cada percepção que temos da realidade; é esse eco que compõe o movimento verdadeiro de nossas ações no mundo. Por observar o papel da memória em nossas próprias percepções, bem como a sua influência na construção dos 'signos' que nos ajudam a identificar o mundo e o que ele tem de familiar e útil a nos oferecer, por assim dizer, é que a teoria da memória de Bergson traz uma chave importante de interpretação da mobilidade do Real, ou da Duração, bem como também a interpretação de nós mesmos como agentes inseridos nesse mundo de mobilidade constante. E é novamente utilizando-se do método intuitivo que Bergson irá analisar e apresentar dois tipos de percepções; a que está mergulhada pelos signos representativos construídos pelas lembranças e a que é "pura", sem o contato com esses mesmos signos, inteiramente presente no presente: "Nada impede que se substitua essa percepção, inteiramente penetrada de nosso passado, pela percepção que teria uma consciência adulta e formada, mas encerrada no presente, e absorvida, à exclusão de qualquer outra atividade, na

tarefa de se amoldar ao objeto exterior." (BERGSON, 2010, p. 30).

Ora, somente pela intuição que poderíamos ter contato com esse tipo de percepção purificada de qualquer referencial passado que possibilitaria uma interpretação pragmática daquilo que nos aparece, obtida tão somente pela eliminação dos acidentes individuais. Ao mesmo tempo, Bergson quer provar que justamente esses acidentes individuais estão inseridos nessa percepção impessoal - o que podemos correlacionar com a heterogeneidade qualitativa dos fatos psicológicos do *Ensaio* - e que essa percepção está na própria base de nosso conhecimento das coisas e, por havermos desconhecido dela, por justamente não termos usado a intuição para distingui-la daquilo que a memória acrescenta ou suprime nela, que se construiu uma falsa interpretação da percepção inteira. Interpretação que fez da percepção uma espécie de visão interior e subjetiva, que só se diferenciaria da lembrança por sua maior intensidade (como em Hume). (cf. BERGSON, 2010, p. 30-31).

Essa é a primeira hipótese que Bergson nos apresenta. Por consequência essa hipótese acarreta uma outra:

Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige consequentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma pluralidade de momentos. Mesmo a "subjetividade" das qualidades sensíveis [...] consiste sobretudo em uma espécie de contração do real, operada por nossa memória. (BERGSON, 2010, p. 31).

Esse enriquecimento constante de nossa consciência, que adquire a todo instante, pela percepção imediata, uma bagagem rica e única do mundo e, por outro lado, consequentemente por um esforço de memória que, como uma corrente, prolonga e dá coerência à continuidade das experiências - num processo contínuo, ininterrupto, de uma retroalimentação do passado no presente; em suma, a memória, sob essas duas formas - recobrimento de lembranças sob um fundo de percepção imediata e contração de multiplicidade de momentos (cf. BERGSON, 2010, p. 31) constitui a principal contribuição de nossa consciência individual na percepção. E assim parece ser, já que a intuição da Duração acarreta o envolvimento de um movimento incessante; de uma relação intrínseca da consciência no mundo e da consciência sobre si mesma; de uma percepção das coisas que se nos apresentam imediatamente e de uma percepção pura.

Novamente Bergson dá continuação ao seu estudo utilizando-se do método intuitivo

para chegar às conclusões viáveis para a sua tese. A seguir ele nos apresenta a seguinte hipótese para analisar de que modo a percepção consciente se explicaria:

[...] pediremos que se entenda provisoriamente por percepção não minha percepção concreta e complexa, aquela que minhas lembranças preenchem e que oferece sempre uma certa espessura de duração, mas a percepção *pura*, uma percepção que existe mais de direito do que de fato, aquela que teria um ser situado onde estou, vivendo como eu vivo, mas absorvido no presente, e capaz, pela eliminação da memória sob todas as suas formas, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea. (BERGSON, 2010, p. 31-32).

Ser capaz de eliminar a influência da memória para que se possa obter da matéria uma visão imediata e instantânea é ser capaz de observar o mundo intuitivamente. Mais do que isso, podemos até averiguar a distância entre a presença e a representação - distância que parece ser medida pelo intervalo entre a matéria e a percepção consciente que temos dela (cf. BERGSON, 2010, p. 32). E Bergson conclui que a distinção entre a imagem real e a sua representação, ou antes, a transformação da existência pura e simples em representação, passa por uma supressão de todas as qualidades, de tudo aquilo que acompanha a existência pura e simples, de tudo aquilo que nos aparece à consciência pela imagem real do mundo com suas qualidades moventes - a imagem que chamamos de objeto material e que se diferencia sendo em si o que não é para mim - enfim, uma supressão de tudo aquilo que a imagem é em si mesma em favor de uma conservação superficial - sua representação:

O que a distingue, enquanto imagem presente, enquanto realidade objetiva, de uma imagem representada é a necessidade em que se encontra de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser, enfim, mais do que um caminho por onde passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo. Eu a converteria em representação se pudesse isolá-la, se pudesse sobretudo isolar seu invólucro. A representação está efetivamente aí, mas sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato, pela obrigação de prolongar-se e de perder-se em outra coisa. (BERGSON, 2010, p. 33)

Vê-se, então, que para se obter essa conversão da imagem em representação é preciso antes obscurecer o objeto, diminuí-lo da maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo dessa transformação se destaque do ambiente e se forme um quadro. (cf. BERGSON, 2010, p. 33-34). E esse quadro nada mais é do que o interesse que se coloca nas coisas, na necessidade de se agir.

Como bem observa o autor, se os seres vivos são centros de indeterminação, sendo essa indeterminação medida pelo número e pela elevação de suas funções, sua simples presença no

mundo equivaleria já à supressão de todas as partes dos objetos nas quais suas funções não estariam interessadas. Logo, as imagens que nos cercam voltam-se a nosso corpo iluminadas apenas pela face que o interessa, destacando-se delas a substância que tivermos retido de passagem e que somos capazes de influenciar. Em suma, as coisas são indiferentes umas às outras em razão do mecanismo que as vincula; elas apresentam reciprocamente, umas às outras, todas as suas faces ao mesmo tempo; agem e reagem entre si por todas as suas partes elementares, consequentemente nenhuma delas é percebida e nem percebe conscientemente. Porém, se essas imagens se deparam com uma certa espontaneidade de reação, a sua ação é diminuída na mesma proporção, e essa diminuição de sua ação é justamente a representação que temos delas. "Nossa representação das coisas nasceria, portanto, em última análise, do fato de que elas vêm refletir-se contra nossa liberdade." (BERGSON, 2010, p. 34).

Essa supressão dos objetos em vista de sua funcionalidade, essa separação em vista ao interesse, corresponde ao que Frédéric Worms chama de "vazio". Segundo Worms:

A 'consciência' não é a *duplicação interior* da informação sensorial, mas sua *tradução exterior*: em outras palavras, e esse é o ponto essencial, ela não consiste senão na *relação seletiva* com certos objetos em função de sua utilidade, relação que permanece uma relação concreta do corpo com objetos materiais do universo, mas relação seletiva que tem por efeito paradoxal e decisivo, de algum modo, *produzir o vazio em torno de si*, em torno do que a interessa. [...] todas as percepções são graus de uma *distância pura*, mas essa distância é tudo exceto uma interioridade ou uma intencionalidade psicológica ou lógica - ela permanece uma relação concreta, exterior, no mundo, *um puro fora*. (WORMS, 2010, p. 144-145).

Desta relação concreta, desta "distância pura" e deste "puro fora" é que se dá a percepção do mundo no mundo. Os centros de atividade espontânea indicam apenas os contornos úteis para a atividade possível nesse mundo material, desenhando o contorno do objeto em vista. E esse objeto abandonaria sua ação real no mundo para figurar assim uma ação virtual, ou seja, a influência possível do ser vivo sobre eles. Isso, para Bergson, equivale a dizer que há, para as imagens, uma simples diferença de grau e não de natureza entre ser e ser conscientemente percebidas: "A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções." (BERGSON, 2010, p. 35).

Assim, em suma, nossa consciência só pode atingir algumas partes e por alguns lados do objeto exterior. A consciência, no caso da percepção exterior, consiste somente nesta escolha. Mas, segundo Bergson, isso já é um anúncio do Espírito, "[...] nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento." (BERGSON, 2010, p. 36).

Essa assertiva é, novamente, uma amostragem da preocupação do filósofo em nos mostrar a distinção entre espontaneidade e determinismo, entre liberdade e mecanicismo, em que os movimentos espontâneos dos seres vivos indicam uma ruptura do movimento fatal das coisas inertes do mundo. Essa diferenciação é, no fundo, entre os tipos de ações possíveis no mundo e o seu fim. (14) E é justamente na observação dessa diferença entre a ação do ser vivo e o movimento mecânico do mundo que se nota a independência entre os termos em distinção. Segundo Bergson, no processo de representação do mundo, nossas 'zonas de indeterminação' desempenham de certo modo um papel de tela. Nossas zonas de indeterminação não acrescentam nada àquilo que é, apenas fazem que a ação real passe e que a ação virtual permaneça. Assim, nessa massa material simplesmente possível, haverá o isolamento do objeto particular que chamamos de 'meu corpo' e neste corpo os centros perceptivos. E é aqui que se efetuará a 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, à maneira de uma coisa absolutamente nova, 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: quanto à própria matéria, gostaríamos de passar sem ela, o que no entanto é impossível, porque seus fenômenos apresentam entre si uma ordem tão rigorosa, tão indiferente ao ponto que se escolheu por origem, que essa regularidade e essa indiferença constituem de fato uma existência independente. (BERGSON, 2010, p. 37).

Mas "não basta cortar, é preciso costurar", pois dessas qualidades que foram separadas de seu suporte material e se transformaram em representação será preciso, agora, explicar de que modo elas tornam a juntar-se a ele. Assim será preciso abandonar a "varinha mágica" e observar novamente o funcionamento do mecanismo da percepção. Segundo Bergson, "o movimento irá atravessar a substância cerebral, não sem ter aí permanecido, e se manifestará em ação voluntária. Eis aí todo o mecanismo da percepção." (BERGSON, 2010, p. 38). Vê-se, então, a correspondência rigorosa entre a percepção consciente e a modificação cerebral. Porém, a

dependência recíproca desses dois termos deve-se ao fato de ambos serem função de um terceiro que é, justamente, a indeterminação do querer. (cf. BERGSON, 2010, p. 39). Essa indeterminação é algo que escapa à experimentação e ao cálculo, ao contrário dos elementos nervosos nos quais a impressão é recolhida e transmitida. (cf. BERGSON, 2010, p. 41). Ora, os movimentos dos elementos nervosos são então calculáveis, ou seja, eles se manifestam mecanicamente, como toda materialidade se manifestaria. E é justamente a esses elementos que deverão se ocupar os fisiologistas e psicólogos, pois neles se determinarão e por eles se explicarão todos os detalhes da percepção exterior. (cf. BERGSON, 2010, p. 41).

Novamente Bergson apela para o método intuitivo a fim de nos mostrar que a imagem do objeto é dada nele e por ele e não pelo movimento cerebral. Ao rejeitarmos o papel da memória em vista da percepção pura, a percepção em estado bruto, reconhecemos que não pode haver imagem sem objeto. Eis a independência do mundo exterior, material, e seus objetos. Porém, assim que associamos aos processos intracerebrais o objeto exterior em questão, vemos perfeitamente de que modo a imagem desse objeto é dada com ele e nele, não percebendo em absoluto de que modo essa imagem poderia nascer do movimento cerebral. (cf. BERGSON, 2010, p. 42-43).

Com efeito, é a partir de um exemplo fisiológico que Bergson nos mostrará a correspondência entre a atividade e a percepção, mostrando que o sistema nervoso, interposto entre os objetos que estimulam meu corpo e aqueles que eu poderia influenciar, desempenha apenas o papel de simples condutor, que transmite, distribui ou inibe o movimento. (cf. BERGSON, 2010, p. 44). Assim, ele nos diz:

Seccione-se o nervo óptico de um animal; o estímulo partido do ponto luminoso não se transmite mais ao cérebro e daí aos nervos motores; o fio que ligava o objeto exterior aos mecanismos motores do animal, englobando o nervo óptico, é rompido: a percepção visual tornou-se portanto impotente, e nessa impotência consiste precisamente a inconsciência. (BERGSON, 2010, p. 43).

Cortado o estímulo, ou melhor, a ponte entre o estímulo e o cérebro, corta-se a relação concreta entre o estímulo e sua respectiva atividade. A atividade é diminuída, os movimentos deverão agora ser coordenados por outras impressões - como as táteis - desenhando-se um novo arranjo no cérebro. Com a interrupção brusca de determinada condução estimulativa, toda a solicitação de determinada atividade é suprimida, e essa solicitação é a própria percepção. Em

suma, a percepção nasce das questões colocadas à nossa atividade motora e não do estímulo sensorial propriamente dito. A verdade é que a percepção está tanto nos centros sensoriais quanto nos centros motores, medindo a complexidade de suas relações e existindo onde aparece. (cf. BERGSON, 2010 p. 45-46).

Bergson mostra, através deste exemplo, a diferença entre corpo e pessoa: "*Meu corpo* é o que se desenha no centro dessas percepções; *minha pessoa* é o ser ao qual se devem relacionar tais ações." (BERGSON, 2010, p. 47), ou seja, o corpo é o receptáculo dos estímulos e onde se averigua, através do sistema nervoso, a transmissão, a distribuição ou a inibição dos movimentos que respondem a tais estímulos; enquanto que minha pessoa é o ser que escolhe e articula, voluntariamente, as ações perante o mundo. Colocamo-nos, assim, de saída no mundo material em geral, para limitar esse centro de ação - meu corpo - e distingui-lo assim dos outros corpos. Para tanto, basta observarmos a educação dos sentidos. Nem a visão e nem o tato chegam, de fato, a imediatamente localizar suas impressões. É necessária uma série de aproximações e induções, pelas quais coordenamos pouco a pouco nossas impressões umas às outras, tanto quanto precisamos coordenar nossos sentidos para se porem de acordo entre si. Assim como há para meu corpo tipos de ações possíveis, por sua vez também haverá, para os outros corpos, sistemas de reflexão diferentes; cada um desses sistemas correspondendo a um de meus sentidos. Assim meu corpo se conduz

[...] como uma imagem que refletiria outras imagens, analisando-as do ponto de vista das diversas ações a exercer sobre elas. E, por consequência, cada uma das qualidades percebidas por meus diferentes sentidos no mesmo objeto simboliza uma certa direção de minha atividade, uma certa necessidade. (BERGSON, 2010, p. 48).

E essa direção de minha atividade nada mais é do que a percepção consciente - o que em essência significa escolha - e essa consciência consiste nesse discernimento prático. Novamente vê-se que esse direcionamento da consciência e suas escolhas não conduz para a total reconstituição da imagem completa do objeto, mas antes conduzirão a intervalos que medem os muitos vazios em minhas necessidades. A finalidade da educação dos sentidos é justamente preencher esses intervalos; harmonizar os meus sentidos entre si; restabelecer entre os dados recebidos uma continuidade que foi rompida pela própria descontinuidade das necessidades de meu corpo; é, enfim, reconstruir aproximadamente a totalidade do objeto material. (cf. BERGSON, 2010, p. 49). Worms nos explica bem essa passagem:

O essencial da percepção e da consciência não está, pois, *nem na informação sensorial ou cerebral*, incapaz de traduzir-se em 'representação', *nem em um 'olhar' ou um 'pensamento' subjetivo* puro e interior, mas simplesmente nessa *relação* ou ainda nesse *espaço* que separa e reúne meu corpo aos objetos de sua ação. (WORMS, 2010, p. 144).

Assim, nossa percepção da matéria já não é relativa ou subjetiva - pelo menos em princípio e não se levando em conta as afecções e a memória - ela é simplesmente cindida pela multiplicidade de nossas necessidades. O papel da consciência, neste caso, é claramente definido: consciência significa ação possível. (cf. BERGSON, 2010, p. 50).

Para Bergson, o corpo vivo - o que carrega consigo a possibilidade de ação voluntária e possível - seria uma espécie de centro de onde se refletiria, sobre os objetos circundantes, a ação que esses objetos exercem sobre ele. É nessa reflexão que consiste a percepção exterior. A diferença, porém, é que este centro não é um ponto matemático; este centro é um corpo que é exposto, como todos os corpos da natureza, à ação das causas exteriores que ameaçam desagregá-lo. Este corpo resiste à influência dessas causas (como no caso da dor, que nada mais é do que uma intervenção da porção interessada do organismo que repele a excitação com o intuito de repor a harmonia do conjunto orgânico); este corpo não se limita a refletir somente a ação advinda de fora, ele luta e absorve assim algo dessa ação. Aí estaria a origem da afecção. Metaforicamente, então, enquanto a percepção mede o poder refletor do corpo, a afecção mede seu poder absorvente. (cf. BERGSON, 2010, p. 57-58).

Desta maneira, sendo a percepção uma medidora de nossa ação possível sobre as coisas e, inversamente, a ação possível das coisas sobre nós, quanto maior for a capacidade de agir do corpo - expressada por uma complicação superior do sistema nervoso - mais vasto o campo que a percepção abrange. "A distância que separa nosso corpo de um objeto percebido mede portanto efetivamente a maior ou menor iminência de um perigo, o prazo maior ou menor de uma promessa." (BERSON, 2010, p. 58). E, por conseguinte, nossa percepção de um objeto distinto de nosso corpo, sempre exprime nossa ação virtual. Na medida em que esse distanciamento diminui, mais o perigo se torna urgente e a promessa imediata, ou seja, mais a ação virtual se torna real. "A ação virtual concerne aos outros objetos e se desenha nesses objetos; a ação real concerne ao próprio corpo e se desenha por consequência nele." (BERGSON, 2010, p. 58-59). Assim, em resumo:

Considere-se o sistema de imagens que chamamos mundo material. Meu corpo é uma delas. Em torno dessa imagem dispõe-se a representação, ou seja, sua influência eventual sobre as outras. Nela se produz a afecção, ou seja, seu esforço atual sobre si mesma. Tal é, no fundo, a diferença que cada um de nós estabelece naturalmente, espontaneamente, entre uma imagem e uma sensação. Quando dizemos que uma imagem existe fora de nós, entendemos por isso que ela é exterior a nosso corpo. Quando falamos da sensação como de um estado interior, queremos dizer que ela surge em nosso corpo. É por isso que afirmamos que a totalidade das imagens percebidas subsiste, mesmo se nosso corpo desaparece, ao passo que não podemos suprimir nosso corpo sem fazer desaparecer nossas sensações. (BERGSON, 2010, p. 59).

Visto deste modo, não há percepção sem afecção pois que nossas ações virtuais se impregnam e se complicam de ações reais. A afecção é aquilo que misturamos, do interior de nosso corpo, à imagem dos corpos exteriores, é aquilo que se deve extrair da percepção para reencontrar a pureza da imagem. Daí a diferença entre a percepção e a sensação: esta envolve uma ação real enquanto que aquela apenas uma ação simplesmente possível. Esta diferença não foi observada pelos psicólogos e, por isso mesmo, conduziram-lhes ao erro de considerar sucessivamente a sensação como inextensiva e a percepção como um agregado de sensações. (cf. BERGSON, 2010, p. 60).

Para Bergson, nossas afecções internas, bem como nossas percepções externas, repartem-se em diferentes tipos descontínuos, separados por intervalos que só são preenchidos pela educação. Tudo o que essa educação poderá fazer será associar à sensação afetiva presente à ideia de uma determinada percepção possível, de sorte que uma determinada afecção evoque a imagem de uma percepção igualmente determinada. (cf. BERGSON, 2010, p. 61).

Neste sentido, se se concebe a percepção em estado puro e isolado de nossa memória, averigua-se que ela não vai de meu corpo aos outros corpos; ela, antes, está no conjunto dos corpos em primeiro lugar, depois aos poucos se limita e adota o meu corpo por centro. É pela dupla faculdade de efetuar ações e experimentar afecções que o corpo se torna uma imagem privilegiada entre as demais imagens que compõem o mundo. O corpo ocuparia sempre o centro da representação, de maneira que as outras imagens que compõem o mundo se dispõem ao redor deste corpo na própria ordem em que poderiam sofrer sua ação. Ao mesmo tempo percebo o interior desse corpo, o íntimo, através das sensações que chamo afetivas ao invés de conhecer apenas a superficialidade, como nas outras imagens do mundo exterior. Assim há, no conjunto das imagens, uma imagem favorecida, percebida em sua profundidade e não apenas em sua

superfície; ela é a sede de afecção ao mesmo tempo que a fonte de ação; é essa imagem que adoto como centro do meu universo e por base física de minha personalidade. (cf. BERGSON, 2010, p. 63 - 64).

Esta base física de minha personalidade, meu centro, meu corpo, minha sede de afecção e minha fonte de ação, está no mundo e faz parte do mundo material. (15) Esse mundo material tem uma ordem independente de nossas percepções individuais. Essa ordem aparece do mesmo modo a todos os homens, constitui um mundo material onde efeitos estão encadeados a causas, onde fenômenos obedecem a leis. A hipótese da existência de uma ordem objetiva e independente de nós, de um mundo material distinto da sensação, é, para Bergson, viável e real. (cf. BERGSON, 2010, p. 65).

O que, por sua vez, não implica que saibamos, por consequência, a natureza da matéria. A matéria é indispensável para nos fazer compreender a concordância das sensações entre si, porém, nada conhecemos dela. Assim como nada conhecemos de nossa própria natureza, do papel e da destinação de nossa pessoa.

Bergson propõe então que partamos da ação, haja visto que se partirmos da afecção nada poderá ser explicado, já que não há nenhuma razão para que ela seja o que é e não outra coisa. Partamos da ação, isto é, de nossa faculdade de operar mudanças nas coisas, faculdade essa atestada pela consciência e para a qual parecem convergir todas as capacidades do corpo organizado. Neste universo material percebemos centros de indeterminação que são característicos da própria vida. Para que as ações se irradiem desses centros, é preciso que os movimentos ou influências das outras imagens sejam por um lado recolhidos e, por outro, utilizados. A matéria viva, já em sua forma mais simples, realiza essa função de se alimentar e de se reparar. O progresso dessa matéria consiste em repartir essa dupla tarefa entre duas categorias de órgãos - os que nutrem e, por sua vez sustentam, os que agem. Estes últimos, feitos para agir, têm por modelo simples uma cadeia de elementos nervosos que se estendem entre duas extremidades - uma que recolhe impressões exteriores e a outra que efetua o movimento. Assim o papel de determinados órgãos - como os cones e os bastonetes, nos olhos - será o de simplesmente receber estímulos que serão elaborados em seguida em movimentos efetuados ou nascentes. Nenhuma percepção nasceria daí, e em nenhum lugar do sistema nervoso há centros

conscientes, portanto. A percepção nasce da mesma causa que suscitou a cadeia de elementos nervosos com os órgãos que a sustentam e com a vida em geral; ou seja, a percepção exprime e mede a capacidade de agir do ser vivo, a indeterminação do movimento ou da ação que seguirá o estímulo recolhido. Essa indeterminação se traduzirá por uma reflexão sobre si mesma, ou antes, por uma divisão das imagens que cercam nosso corpo. A cadeia de elementos nervosos que recebe, retém e transmite movimentos é justamente a sede e dá, ao mesmo tempo, a medida dessa indeterminação. Nossa percepção acompanhará todo o detalhe e parecerá exprimir todas as variações desses elementos nervosos. Portanto, nossa percepção, em estado puro, faria parte verdadeiramente das coisas. E a sensação propriamente dita coincide com as modificações necessárias que sofre o corpo em meio às imagens que o influenciam, ao invés de ser um brotar espontâneo das profundezas da consciência estendendo-se no espaço. (cf. BERGSON, p. 66 - 68).

Este longo parágrafo é a síntese da teoria da Percepção Pura, a teoria da percepção exterior. Ela, porém, não é definitiva. Se assim o fosse o papel de nossa consciência, na percepção, se limitaria a ligar pela memória uma série ininterrupta de visões instantâneas que fariam parte antes das coisas do que de nós. E as observações do comportamento dos corpos vivos nos diz que este é exatamente o papel da consciência na percepção exterior, pois a escolha das reações imprevistas que os corpos vivos efetuam não deve operar-se ao acaso e por capricho. Essas escolhas têm por base a experiência passada e toda reação se faz por um apelo à lembrança de situações análogas às do presente em que se escolhe:

A indeterminação dos atos a cumprir exige portanto, para não se confundir com o puro capricho, a conservação das imagens percebidas. Poderíamos dizer que não temos poder sobre o futuro sem uma perspectiva igual e correspondente sobre o passado, que o impulso de nossa atividade para diante cria atrás de si um vazio onde as lembranças se precipitam, e que a memória é assim a repercussão, na esfera do conhecimento, da indeterminação de nossa vontade. (BERGSON, 2010, p. 68).

Este seria o papel da memória na esfera da percepção exterior. Porém o seu papel se estende muito mais longe e profundamente. E é a partir dela que Bergson irá examinar e determinar com mais precisão o ponto de contato entre a consciência e as coisas, entre o corpo e o espírito.

O filósofo começa dizendo que as imagens passadas só se conservam para se tornarem

úteis. A todo o instante elas completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida; e esta experiência, como não cessa de crescer, acaba por recobrir a outra. E essa intuição real, instantânea, sobre a qual se desenvolve nossa percepção do mundo exterior é pouca coisa se comparada a tudo o que nossa memória nela acrescenta. É nesta totalidade de experiências adquiridas que a intuição real, a que age no agora, vai buscar as lembranças para se tornar ativa e atual. Assim, perceber acaba não sendo mais do que lembrar, pois "[...] que na prática medimos o grau de realidade com o grau de utilidade, que temos todo o interesse, enfim, em erigir em simples signos do real essas intuições imediatas que coincidem, no fundo, com a própria realidade." (BERGSON, 2010, p. 69). (16)

A exterioridade seria, então, esse fundo impessoal onde a percepção coincide com o objeto percebido. Para Bergson, o erro capital que acaba por nos ocultar o conhecimento do corpo e do espírito, é o que consiste em ver apenas uma diferença de intensidade, e não de natureza, entre a percepção pura e a lembrança. Nossas percepções, porém, estão sempre impregnadas de lembranças, assim como uma lembrança não se pode fazer presente sem tomar emprestado o corpo de alguma percepção onde se insere. Esses dois atos penetram-se sempre, trocam algo de suas substâncias mediante um fenômeno de endosmose. (cf. BERGSON, 2010, p. 70).

Portanto, a atualidade de nossa percepção consiste em sua atividade através dos movimentos que a prolongam e não em sua maior ou menor intensidade. "[...] o passado não é senão ideia, o presente é ídeo-motor." (BERGSON, 2010, p. 72). O erro das correntes idealistas e realistas, da metafísica na filosofia e da psicologia, é tomar a percepção por uma espécie de contemplação, porque se lhe atribui sempre uma finalidade puramente especulativa, porque se quer que ela vise a um conhecimento desinteressado; não observam que se isolarem a percepção da própria ação, cortando seus vínculos com a realidade, a própria percepção se torna inexplicável e inútil. A crítica de Bergson às correntes de pensamento que enxergavam diferenças de grau e não de natureza entre a percepção e a lembrança, nos aponta para problemas insolúveis. Se a diferença é de grau, a partir daí toda a diferença é abolida entre a percepção e a lembrança,

[...] já que o passado é por essência *o que não atua mais*, e que ao se desconhecer esse

caráter do passado se é incapaz de distingui-lo realmente do presente, ou seja, do *atuante*. Portanto só poderá subsistir entre a percepção e a memória uma simples diferença de grau, e tanto numa como noutra o sujeito não sairá de si mesmo. (BERGSON, 2010, p. 72).

Assim, Bergson nos apresenta o caráter verdadeiro da percepção: há um sistema de ações nascentes, na percepção pura, que penetra no real. Essa percepção se distingue radicalmente da lembrança; a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida. É pela intuição que se resolverá, portanto, o problema pendente entre o realismo e o idealismo. (cf. BERGSON, 2010, p. 72-73).

A intuição é o método por excelência para resolver essa separação clássica e que se perpetua nas discussões metafísicas. Seguindo a trama proposta por Bergson, segundo a qual nos diz que a subjetividade de nossa percepção consistiria sobretudo na contribuição de nossa memória, é possível dizer que as próprias qualidades sensíveis da matéria seriam conhecidas em si mesmas, de dentro e não mais superficialmente, bastando para isso separá-las desse ritmo particular de duração que caracteriza a nossa consciência. Nossa percepção pura, portanto, ocupa sempre uma certa espessura da duração, por conseguinte, nossas percepções sucessivas não podem ser jamais os momentos reais das coisas, mas antes, são os momentos de nossa própria consciência. (cf. BERGSON, 2010, p. 73).

Aqui Bergson corrige o que disse quanto o papel teórico da consciência na percepção exterior - o de ligação entre si, pelo fio contínuo da memória, as visões instantâneas do real. Na verdade não pode haver jamais instantâneos para nós, pois no instantâneo já há um trabalho de nossa memória e consequentemente de nossa consciência, que prolonga uns nos outros para captá-los numa intuição simples em momentos tão numerosos quanto os de um tempo indefinidamente divisível. (cf. BERGSON, 2010. p. 73).

Resume suas conclusões, então, sobre a percepção pura, dizendo que há na matéria algo além, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado; ou seja, entre essa percepção da matéria e a própria matéria há diferença de grau e não de natureza. E para se refutar o materialismo e todos os seus problemas concernentes ao surgimento da consciência, Bergson propõe apenas um meio para tanto: bastaria estabelecer que a matéria é absolutamente como ela parece ser. Assim se eliminaria da matéria toda a virtualidade, todo o seu poder oculto,

proporcionando aos fenômenos do espírito uma realidade independente. Seria, portanto, a adoção do senso comum sobre o que é a matéria, mas com uma correção, a da memória. Sendo esta praticamente inseparável da percepção, intercalaria o passado no presente, condensaria também, numa intuição única, vários momentos da duração e, através desta dupla operação, faria com que de fato percebêssemos a matéria em nós, enquanto de direito perceberíamos nela. (cf. BERGSON, p. 76-77).

Ora, uma vez que a percepção pura, através da intuição, nos dá o essencial da matéria; uma vez que o restante vem da memória e se acrescenta à matéria, forçosamente é preciso se admitir que a memória seja um poder absolutamente independente da matéria. Admitindo a realidade do espírito, só se poderá abordá-lo experimentalmente através do estudo do fenômeno da memória. (cf. BERGSON, 2010, p. 77). Se se admitimos que, através da percepção pura advinda do método intuitivo, a matéria não tenha nenhum poder oculto ou incognoscível, que ela coincida com o que tem de essencial com a percepção pura, logo concluímos que os corpos vivos em geral, o sistema nervoso em particular, são apenas locais de passagem para os movimentos que, recebidos sob a forma de excitação, são transmitidos sob a forma de ação reflexa ou voluntária. (cf. BERGSON, p. 78).

De onde se tiram duas conclusões sobre a análise da percepção pura: A primeira diz respeito ao papel do cérebro na percepção, onde Bergson observou que o cérebro seria um instrumento de ação e não de representação; a segunda nos diz que somos colocados efetivamente fora de nós na percepção pura, tocamos, assim, a realidade do objeto numa intuição imediata. (cf. BERGSON, 2010, p. 79-80).

Aqui observamos toda a trajetória objetiva a que o método intuitivo pôde abarcar na observação da realidade do mundo material. Ao entrar em contato com a percepção pura entramos em contato com a realidade da matéria. Para tanto devemos eliminar toda a influência de nossa memória. Este exercício só se dá com a intuição, haja visto que toda a inclinação advinda da inteligência em analisar, conceitualizar e verificar o mundo pragmaticamente já carrega consigo uma carga mínima de história e de memória, de conhecimento e de cultura. E nessa eliminação observamos que a realidade da matéria coincide com a realidade da composição de nossos corpos. Mas nossos corpos não se manifestam, não funcionam

automaticamente. Há um movimento próprio que compõe nossos corpos, e este movimento advém de nossas escolhas, de nossa vontade, de nossa liberdade. Nossos corpos são o reflexo dessa liberdade no mundo, quanto mais complexa a estruturação do corpo e do sistema sensorio motor, maiores as possibilidades de ação no mundo, menores, por conseguinte, as influências da matéria e de sua determinação:

Em suma, a matéria é inércia, geometria, necessidade. Mas com a vida aparece o movimento imprevisível e livre. O ser vivo escolhe ou tende a escolher. Sua função é criar. Num mundo em que todo o restante está determinado, uma zona de indeterminação rodeia o ser vivo. Como, para criar o futuro, é preciso que algo dele seja preparado no presente, como a preparação do que será só pode ser efetuada utilizando o que já foi, a vida se emprenha desde o começo em conservar o passado e antecipar o futuro numa duração em que passado, presente e futuro penetram um no outro e formam uma continuidade indivisa: esta memória e esta antecipação são, como vimos, a própria consciência. E esta é a razão, de direito, se não de fato, de que a consciência seja coextensiva à vida. (BERGSON, 1974, p. 81).

II - A independência da memória sobre o cérebro.

É no segundo capítulo, a partir dos estudos sobre as afasias, que Bergson irá buscar estabelecer positivamente onde começa e onde termina, na operação da memória, o papel do corpo. Buscará descobrir, também, se a diferenciação entre a lembrança e a percepção é uma simples diferença de grau ou uma radical diferença de natureza. (cf. BERGSON, 2010, p.81).

Começa já anunciando o pressuposto de que o corpo, somente por dispositivos motores, pode armazenar a ação do passado. Bergson irá analisar, por conseguinte, três hipóteses derivadas dessa pressuposição.

A primeira dessas hipóteses é a que nos diz que as imagens passadas, propriamente ditas, conservar-se-iam de duas maneiras diferentes: por mecanismos motores e por lembranças independentes. Deste modo a operação prática e ordinária da memória, a utilização da experiência passada para a ação presente, o reconhecimento enfim, deve realizar-se de duas maneiras: Ora se fará na própria ação, pelo funcionamento completamente automático do mecanismo mais apropriado às circunstâncias; ora implicará um trabalho do espírito, que irá buscar no passado as representações, dirigindo ao presente as mais capazes de se inserirem na situação atual. (cf. BERGSON, 2010, p. 84).

Assim adentramos na segunda hipótese, a que nos diz que o reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, e por representações quando emana do sujeito. O corpo seria como um limite movente entre o futuro e o passado, como que uma extremidade móvel que nosso passado estenderia a todo o momento em nosso futuro.

Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa *ação*. (BERGSON, 2010, p. 84-85).

Desta maneira o ponto de ligação no real entre essas imagens termina na ação. A essas imagens particulares que chamo de mecanismos cerebrais terminam a todo o momento a série de minha representação passada, o que consiste no último prolongamento que essas representações enviam no presente, seu ponto de ligação com o real, ou seja, com a ação. (cf. BERGSON, 2010, p. 85). Se se corta essa ligação, a imagem passada talvez não se destrua, mas a capacidade de agir no real e de se realizar é completamente tirada. Somente neste sentido é que uma lesão no cérebro poderá abolir algo da memória.

Daí a terceira hipótese, que nos diz que das lembranças dispostas ao longo do tempo passa-se, por graus insensíveis, aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço. As lesões do cérebro podem atingir tais movimentos, mas não tais lembranças, já indicando, assim, que os movimentos corporais usam-se de mecanismos diferentes para o seu funcionamento do que aqueles utilizados pela memória através das lembranças. (cf. BERGSON, 2010, p. 85).

Bergson perguntará à experiência para saber se essas três hipóteses podem ser verificadas com validade.

Sobre a primeira hipótese, a que nos diz haver duas formas de sobrevivência do passado, Bergson nos mostrará as fases sucessivas a que as lembranças se imprimem em nossa memória. O exemplo da lembrança da lição aprendida de cor, por exemplo, caracteriza-se como um hábito. Todo hábito é adquirido pela repetição de um mesmo esforço; todo hábito exige inicialmente a decomposição e a recomposição da ação total; todo hábito, assim como todo exercício habitual do corpo, armazena-se num mecanismo que estimula por inteiro um impulso inicial, num sistema fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e

ocupam o mesmo tempo. Eis o mecanismo de aprendizado de uma lição decorada, mecanismo esse com as mesmas características de um hábito. A característica muda, porém, quando se trata de observarmos a lembrança de alguma leitura particular do processo de decorar a lição, não tendo nenhuma característica com o hábito. A imagem imprimiu-se necessariamente de imediato na memória. É como um acontecimento particular de nossa vida que contém uma data e não pode repetir-se. (cf. BERGSON, 2010, p. 86).

Verifica-se, então, que cada uma das leituras sucessivas difere sobretudo da anterior pelo fato de que aí a lição é sabida melhor. É fato, também, que cada uma delas, agora considerada como uma leitura sempre renovada e não mais como uma lição cada vez melhor aprendida, basta absolutamente a si mesma, subsiste tal como se produziu, e constitui, assim como todas as percepções concomitantes, um momento irredutível de minha história. Bergson vai mais longe e nos diz que a consciência nos revela entre esses dois tipos de lembrança uma diferença profunda, uma diferença de natureza:

A lembrança de determinada leitura é uma representação, e não mais que uma representação; diz respeito a uma intuição do espírito que posso, a meu bel-prazer, alongar ou abreviar; eu lhe atribuo uma duração arbitrária: nada me impede de abarcá-la de uma só vez, como num quadro. Ao contrário, a lembrança da lição aprendida, mesmo quando me limito a repetir essa lição interiormente, exige um tempo bem determinado, o mesmo que é necessário para desenvolver um a um, ainda que em imaginação, todos os movimentos de articulação requeridos: portanto não se trata mais de uma representação, trata-se de uma ação. (BERGSON, 2010, p. 87).

Tudo o que aprendemos incorporamos habitualmente às nossas ações. Por isso que não há nenhuma marca que nos revele a origem do aprendizado no passado, a lição faz parte tão intrinsecamente de nosso presente da mesma maneira que o hábito de caminhar ou de escrever; a lição, o aprendizado, é vivido, é mais agido do que representado. E a lição, uma vez aprendida, pode passar sem a vinculação do processo de aprendizagem, ou seja, não haverá utilidade alguma em se lembrar do processo de aprendizagem, uma vez já incorporada a lição na vida. Só com um esforço muito grande em se buscar as origens do aprendizado adquirido, evocando-as pela memória, é que podemos perceber que nada do que aprendemos a fazer é inato. (cf. BERGSON, 2010, p. 88). (17) É a essa evocação ao nosso passado, passado este que contém toda nossa vida vivida, que nos permite observar a existência de dois tipos de memórias teoricamente independentes. A primeira registraria, sob forma de imagens-lembranças, todos os

acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam; ela não negligenciaria nenhum detalhe; atribuindo, assim, a cada fato, a cada gesto, seu lugar e sua data; serviria como um imensa armazenadora do passado. Seria por ela que se poderia reconhecer inteligentemente uma percepção já experimentada, é nela que é possível remontar ao passado e buscar aí uma certa imagem. A segunda se dá quando observamos que, ao mesmo tempo, porém, toda percepção prolonga-se em ação nascente. Assim, na medida em que as imagens percebidas se fixam e se alinham nessa memória, os movimentos que a continuam modificam o organismo, criando no corpo disposições novas para agir. Essa experiência deposita no corpo uma série de mecanismos inteiramente montados, com reações numerosas e variadas de acordo com as excitações exteriores, com respostas prontas a um número incessante de interpelações possíveis. Só tomamos consciência desses mecanismos quando eles entram em jogo, e essa consciência de todo um passado de esforços que se armazena no presente por respostas prontas é também uma memória, mas profundamente diferente da primeira apresentada. Esta é sempre voltada para a ação, assentada no presente e considerando apenas o futuro (cf. BERGSON, 2010, p. 89):

Esta só reteve do passado os movimentos inteligentemente coordenados que representam seu esforço acumulado; ela reencontra esses esforços passados, não em imagens-lembranças que os recordam, mas na ordem rigorosa e no caráter sistemático com que os movimentos atuais se efetuam. A bem da verdade, ela já não nos representa nosso passado, ela o encena; e, se ela merece ainda o nome de memória, já não é porque conserve imagens antigas, mas porque prolonga o seu efeito útil ao momento presente. (BERGSON, 2010, p. 89).

Vê-se então a distinção entre duas memórias, uma imaginativa e a outra repetitiva; uma que evoca, como num quadro, os detalhes de uma experiência passada; como um receptáculo comum a tudo o que se experimenta constantemente; outra que se prolonga em nossas ações fazendo delas um aprendizado constante que nos permite encarar o mundo com cada vez maior desprendimento e desenvoltura - como nos movimentos hesitantes dos primeiros passos de uma criança, mas que mais tarde, pela repetição, se tornam quase que automáticos e inconscientes, se tornam harmônicos e levam a criança a dominar cada vez mais seus passos a ponto de correr, pular, enfim, a ponto de explorar mais e mais esse conhecimento adquirido e incorporado em suas ações. Quanto à primeira forma de memória, a que evoca o passado como uma imagem e não como uma ação, ela só é possível pelo fato de que podemos dar valor ao inútil, pelo fato de que podemos sonhar. Talvez, diz Bergson, apenas o homem seja capaz de um esforço desse tipo.

(cf. BERGSON, 2010, p. 90). (18)

O filósofo nos lembra que a imensa maioria de nossas lembranças são compostas de acontecimentos e detalhes de nossa vida, cuja essência é ter uma data e não se reproduzir jamais, ou seja, irrepetível. As lembranças que se adquirem voluntariamente por repetição, segundo Bergson, são raras. Porém, o registro, através da memória, de fatos e imagens únicos se dá em todos os momentos da duração. Por serem mais úteis é que damos às lembranças aprendidas mais atenção. Eis o motivo de termos grande dificuldade em reconhecer a diferença radical entre a memória que se deve reconstituir pela repetição - os hábitos - e entre a que, por essência, não se pode repetir jamais e que representam os momentos vividos na Duração. (BERGSON, 2010, p. 90).

Dessas duas memórias que Bergson distingue, é a que se dá como lembrança espontânea, a que conservará para a memória seu lugar e sua data, a que nos aparece como um quadro mostrando as imagens de nossa experiência passada e seus detalhes, que parece ser a memória por excelência. A outra lembrança, a aprendida, sairá sempre do tempo, do referencial vivido, à medida que a lição for melhor sabida, tornando-se cada vez mais impessoal, cada vez mais estranha à nossa vida passada e às referências que tivemos. Seu papel é utilizar cada vez mais os movimentos pelos quais a lembrança espontânea se desenvolve - no eterno fluxo da Duração - organizando esses movimentos entre si e montando assim um mecanismo que cria um hábito no corpo. Esse mesmo hábito só pode ser chamado de lembrança porque, através de um esforço e de um apelo à memória espontânea, podemos lembrar de tê-lo adquirido numa data em que o acontecimento se deu, e se deu uma única vez na Duração. (cf. BERGSON, 2010, p. 91).

Nossa existência decorre em meio a objetos que passam com maior ou menor frequência diante de nós. Os objetos, ao serem percebidos, provocam de nossa parte movimentos nascentes através dos quais nos fazem adaptarmos a eles. Toda vez que esses movimentos se repetem, criam-se mecanismos habituais, determinando em nós atitudes automáticas quando percebemos as coisas. A própria constituição do sistema sensório-motor atesta essa condição da lembrança-hábito, na medida em que o organismo vai se adaptando ao meio através das reações apropriadas. Ao mesmo tempo, também, acompanhando esse processo de percepção e adaptação que resulta no registro do passado sob forma de hábito motores, a consciência retém a imagem

das situações pelas quais passou sucessivamente, alinhando-as na ordem em que elas sucederam. Nossa consciência atual, aquela que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente, não descarta todas as imagens passadas que não são capazes de se coordenar à percepção atual e de formar com ela um conjunto útil. Daí se dá aquelas lembranças confusas, sem relação com a situação presente, que nas imagens utilmente associadas desenham uma franja menos iluminada que irá se perder numa imensa zona obscura. (cf. BERGSON, 2010, p. 92).

Qual seria, então, a ponte, ou o estado intermediário, entre as imagens recolhidas pela percepção e armazenadas na memória independente e as memórias-hábitos atuantes no mundo? Os segundos, sendo motores, devem prolongar uma percepção atual ao mesmo tempo que, por serem imagens, reproduzem percepções passadas. Para Bergson, o ato concreto pelo qual reavemos o passado no presente é o reconhecimento. Ele é quem deve ser estudado como o estado intermediário entre as lembranças-imagens e as lembranças-hábitos. (cf. BERGSON, 2010, p. 99). Portanto, adentremos na segunda hipótese formulada por Bergson, aquela que nos diz que o reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, por representações quando emana do sujeito.

Comumente, temos por "reconhecimento" a associação de uma percepção presente às imagens dadas em contiguidade outrora com ela. A semelhança, que dá base ao reconhecimento, seria a relação estabelecida pelo espírito entre circunstâncias que ele reaproxima e que já possui, de sorte que a percepção de uma semelhança é antes um efeito da associação do que sua causa; ou seja, a lembrança só surge uma vez reconhecida a percepção. (cf. BERGSON, 2010, p. 100-101). Os casos de patologia da memória, como os de cegueira psíquica, analisados por Bergson, indicam, porém, que o que fora abolido no doente não foi a faculdade geral de reconhecer, mas antes um reconhecimento específico de determinada vivência. Nem todo reconhecimento implicaria sempre a intervenção de uma imagem antiga; haveria também a possibilidade de evocar tais imagens sem conseguir identificar as percepções com elas; como no caso apresentado por Charcot do doente que não reconhecia mais sua rua e sua casa, mas sabia que o que estava vendo era uma rua e uma casa, bem como também não reconhecia mais sua mulher e filhos, mas sabia que o que via era uma mulher e crianças. Assim, observando esses casos particulares de

patologias da memória, Bergson irá observar mais de perto o que afinal é o reconhecimento. (cf. BERGSON, 2010, p. 103).

Começa dizendo que há um reconhecimento no instantâneo de que apenas o corpo é capaz, reconhecimento este a que nenhuma lembrança explícita intervenha. É o reconhecimento que se dá quando, por exemplo, estamos caminhando pela primeira vez por uma cidade. A cada passo haverá uma incerteza, pois não se sabe onde vai, não se conhece o que há adiante. Assim os meus movimentos são descontínuos em seu conjunto, não há nada que anuncie e prepare minhas atitudes subsequentes, há hesitação constante. Após me acostumar com o ambiente já começarei a andar por ela maquinalmente, sem precisar daquela atenção constante que, anteriormente, guiava meus passos hesitantes no novo ambiente a que estava inserido. Há, entre essas duas condições - hesitação e automatismo - uma condição intermediária que pela percepção do objeto provoca movimentos ligados entre si, contínuos, que se comunicam uns com os outros. (cf. BERGSON, 2010, p. 103-104). No intervalo entre aquele estado em que distinguia minha percepção - ou seja, através da atenção ao ambiente novo - e entre o estado em que já não tenho mais consciência senão de meu automatismo - ou seja, aquele estado em que aprendi as nuances do novo ambiente e me acostumei com ele a ponto de circular por ele sem precisar de atenção para me locomover -, entre esses dois estados há um intermediário, um estado misto, "[...] uma percepção sublinhada por um automatismo nascente" (BERGSON, 2010, p. 104). Na base, portanto, do reconhecimento haveria efetivamente um fenômeno de ordem motora:

Reconhecer um objeto usual consiste sobretudo em saber servir-se dele. Isso é tão verdadeiro que os primeiros observadores deram o nome de *apraxia* a essa doença do reconhecimento que chamamos cegueira psíquica. Mas saber servir-se dele é já esboçar os movimentos que se adaptam a ele, é tomar uma certa atitude [...]. O hábito de utilizar o objeto acabou portanto por organizar ao mesmo tempo movimentos e percepções, e a consciência desses movimentos nascentes, que acompanhariam a percepção à maneira de um reflexo, estaria, aqui, também, na base do reconhecimento. (BERGSON, 2010, p. 104-105).

Estaria também na base da educação dos sentidos, pois ela consiste precisamente no conjunto das conexões estabelecidas entre a impressão sensorial e o movimento que a utiliza; a conexão se consolidaria na medida mesma em que se repetiria a impressão. Isso equivale a dizer que reconhecemos antes de pensar. (cf. BERGSON, 2010, p. 105-106)

Ora, mas ao mesmo tempo também nossa vida psicológica (19) anterior continua

existindo; ela sobrevive com toda a particularidade de seus acontecimentos localizados no tempo. Nossa vida psicológica é constantemente inibida pela nossa consciência prática e útil do momento presente - ou pelo nosso equilíbrio sensório-motor de um sistema estendido entre a percepção e a ação, essa memória aguarda simplesmente que uma fissura se manifeste entre a impressão atual e o movimento concomitante para fazer passar por aí suas imagens. (cf. BERGSON, 2010, p. 106-107).

É preciso um esforço para remontar o curso de nosso passado e descobrir a imagem-lembrança conhecida, que tem uma localização e que é pessoal; um esforço que nos libera da ação a que nossa percepção atual nos inclina a agir e que nos lança sempre para o futuro. Ao contrário, aqui este esforço nos lança ao passado. O movimento, então, tende a nos afastar da imagem ao mesmo tempo que ele contribui para prepará-la, pois, se o conjunto de nossas imagens passadas nos permanece presente, também é preciso que a representação análoga à percepção atual seja escolhida entre todas as representações possíveis. Assim, poderíamos dizer que os movimentos que provocam o reconhecimento automático impedem, por um lado, e por outro favorecem, o reconhecimento por imagens. (cf. BERGSON, 2010. p. 107).

Posto assim ao que se refere o funcionamento do reconhecimento das imagens, Bergson analisará os casos de cegueira psíquica para averiguar até que ponto e em que sentido as lembranças podem mesmo desaparecer. Esses casos apresentam características em que o reconhecimento não ocorre mais, porém sem que a memória visual seja praticamente abolida. Bergson notará que nos casos de cegueira psíquica o que se abole é o hábito de distinguir as articulações do objeto percebido, ou seja, de completar a percepção visual por uma tendência motora a desenhar seu esquema; ou seja, a isso reside a condição primordial do reconhecimento automático, aquele que se realiza por movimentos. (cf. BERGSON, 2010, p. 108-110). Ou, nos dizeres de Astrid Sayegh,

O sujeito não sabe orientar-se, desenhar, isto é, decompor as impressões ou o objeto em tendências motoras, ou desarticular a continuidade da percepção, no entanto as lembranças permanecem. Elas continuam a ser evocadas, a encarnar-se em imagens distintas; ou seja, a memória contrai-se e as lembranças semelhantes destacam-se da totalidade da memória: os primeiros momentos da atualização permanecem, o que falta é a última fase, a da *ação*. (SAYEGH, 1998, p. 119).

Saindo desse reconhecimento automático - o qual nossos movimentos prolongam nossa

percepção para obter efeitos úteis, ao mesmo tempo que nos afastam assim do objeto percebido - vamos encontrar aqueles movimentos que, ao contrário, nos reconduz ao objeto para sublinhar seus contornos, um reconhecimento atento. As lembranças-imagens aqui recebem um papel preponderante e não mais acessório. Sua funcionalidade não é mais a ação, antes, os movimentos renunciam a seu fim próprio; ou seja, a atividade motora, em vez de continuar a percepção através de reações úteis, volta atrás para desenhar seus traços principais. Então ela faz um retorno e as imagens análogas à percepção presente, imagens cuja forma já terá sido lançada por esses movimentos, virão agora regularmente e não mais acidentalmente, fundir-se nesse molde, abandonando muito de seus detalhes para adentrarem mais facilmente. (cf. BERGSON, 2010, p. 110-111).

Aqui Bergson chega à terceira hipótese, aquela que nos diz que passa-se, por graus insensíveis, das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço; as lesões do cérebro podem atingir tais movimentos, mas não tais lembranças. Chega-se também à questão-chave para o entendimento da relação cérebro-memória: Nos casos de reconhecimento atento, aquele em que as lembranças-imagens juntam-se regularmente à percepção presente, é a percepção que determina mecanicamente o aparecimento das lembranças, ou são as lembranças que vão espontaneamente ao encontro da percepção? (cf. BERGSON, 2010, p. 111).

Pela observação das patologias Bergson chega à conclusão de que as lesões encontradas no cérebro afetam apenas nossa ação nascente ou possível, mas apenas nossa ação. Elas apenas ora impediriam o corpo de tomar a atitude apropriada ante um objeto, ora cortariam as ligações dessa lembrança com a realidade presente, ou seja, impediriam a lembrança de se atualizar. Mas em nenhum desses dois casos a lesão cerebral destruiria de fato as lembranças. (cf. BERGSON, 2010, p. 112). "A lesão nestes casos; dá-se em um órgão do *esquema motor*, ou seja, no espaço. As lembranças, ou a memória, permanecem; é apenas sua atualização que é comprometida." (SAYEGH, 1998, p. 119).

Assim Bergson adentra na explicação de que modo acontece as relações gerais da percepção, da atenção e da memória. A atenção, segundo o autor,

[...] tem por efeito essencial tornar a percepção mais intensa e destacar seus detalhes: considerada em sua causa, ela se reduziria portanto a uma certa intensificação do estado intelectual. Mas, de outro lado, a consciência constata uma irreduzível diferença de forma entre esse aumento de intensidade e aquele que se deve a uma influência maior da excitação: ele parece, com efeito, vir de dentro, e testemunhar uma certa *atitude* adotada pela inteligência. (BERGSON, 2010, p. 113).

Aqui cabe destacar também o papel da memória na percepção exterior. Nossa memória dirige à percepção recebida as antigas imagens que se assemelham a ela e cujo esboço já foi traçado por nossos movimentos. Ela cria pela segunda vez a percepção presente, ou antes, duplica essa percepção ao lhe devolver ou sua própria imagem ou a imagem-lembrança do mesmo tipo. Para refletir sobre uma percepção e a imagem que recebemos dela é preciso que possamos reproduzi-la, ou seja, reconstruí-la por um esforço de síntese. A atenção é uma faculdade de análise, mas essa análise se faz por uma série de tentativas de síntese, por uma série de hipóteses. O equivale a dizer que nossa memória escolhe sucessivamente diversas imagens análogas que lança na direção da percepção nova que se apresenta; o que faz com que a percepção atenta não seja apenas um conjunto de impressões recolhidas ou elaboradas pelo espírito:

A percepção não consiste apenas em impressões recolhidas ou mesmo elaboradas pelo espírito. Quando muito, isso ocorre com as percepções que se dissipam tão logo recebidas, aquelas que espalhamos em ações úteis. Mas toda percepção atenta supõe de fato, no sentido etimológico da palavra, uma *reflexão*, ou seja, a projeção exterior de uma imagem ativamente criada, idêntica ou semelhante ao objeto, e que vem moldar-se em seus contornos. (BERGSON, 2010, p. 116).

E essa imagem-lembrança advinda dessa reflexão é capaz de interpretar a nossa percepção atual insinuando-se nela a tal ponto que não podemos discernir o que é percepção e o que é lembrança. Desta maneira criamos ou reconstruímos a todo o instante: "Nossa percepção distinta é verdadeiramente comparável a um círculo fechado, onde a imagem-percepção dirigida ao espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra." (BERGSON, 2010, p. 117).

Essa percepção refletida exige, para a solidariedade deste circuito fechado entre o espírito e seu objeto, um ato de atenção. E já que a memória está sempre presente, é a sua totalidade que entra em cada um desses circuitos fechados, entre essas relações espírito/objeto. Porém essa memória, de uma elasticidade que permite se dilatar indefinidamente, reflete no objeto o número crescente de coisas sugeridas, ou seja, ora detalhes do próprio objeto em

questão, ora detalhes concomitantes capazes de ajudar a esclarecê-lo. É desta maneira que após termos reconstituído o objeto percebido à maneira de um todo independente - ao que chamarei de destacamento - , reconstituímos com ele as condições cada vez mais longínquas com as quais forma um sistema - ao que chamarei de integração. Nessa ação dupla da atenção - destacamento e integração -, observa-se que a vida psicológica seria repetida um número indefinido de vezes, nos estágios sucessivos da memória, e o mesmo ato do espírito poderia ser desempenhado em muitas alturas diferentes. No próprio esforço de atenção o espírito se dá por inteiro, podendo se simplificar ou se complicar conforme o nível de realização de suas evoluções a que escolher. Em geral, no entanto, é a percepção presente que determinaria a orientação de nosso espírito; mas, conforme o grau de tensão que o nosso espírito adota, conforme a altura onde ele se coloca, essa percepção desenvolve em nós um número maior ou menor de lembranças-imagens. (cf. BERGSON, 2010, p. 119-120). (20)

Esse grau de tensão que nosso espírito adota determinaria a nossa atenção voluntária. (21) E dentro do processo de atenção voluntária observamos, como, por exemplo, nos casos do aprendizado da fala de uma língua desconhecida, ou como no caso de aprendizado de exercícios corporais específicos, uma certa tendência motora para desarticular os dados que nos aparecem para que assim possamos estabelecer seu esquema. Segundo Bergson, essa tendência automática é sempre acompanhada de um certo trabalho intelectual rudimentar. Assim, esses movimentos interiores de repetição e reconhecimento são como um prelúdio à atenção voluntária, pois assinalam o limite entre a vontade e o automatismo; através deles se preparam e se decidem os fenômenos do reconhecimento intelectual. (cf. BERGSON, 2010, p. 133).

Temos, portanto, que reconhecer nesse fenômeno um progresso dinâmico pelo qual a percepção distinta se torna lembrança-imagem. Vemos que a percepção completa, com efeito, só se define e se distingue por sua íntima junção à imagem-lembrança que, por sua vez, lançamos ao encontro da percepção; reunidas, essas duas correntes formam, no ponto em que se juntam, a percepção distinta e reconhecida. Sem a atenção não haveria senão uma justaposição passiva de sensações acompanhadas de uma reação automática. (cf. BERGSON, 2010, p. 148).

Essa atenção, provinda do espírito, livre e geradora de graus de indeterminação na Realidade, constantemente mostra ao determinismo e sua fatalidade necessária a existência de

uma exceção entre os movimentos distintos e previstos da matéria inerte. Mostra uma independência dos movimentos mecânicos do mundo físico, mostra uma solução criativa e imprevisível às construções previsíveis a que o comportamento da matéria inerte do mundo pode nos mostrar. Assim nosso cérebro nos demonstra uma aliança entre essa ação livre e o comportamento possível a que a própria materialidade do cérebro está sujeita.

Através do movimento constante entre os três termos da equação - Lembrança-Pura; Lembrança-Imagem e Percepção - observa-se uma constante troca relacional entre uma Memória que abrange tudo o que nós vivemos em seus mínimos detalhes, mas que nunca está totalmente presente à nossa consciência, apenas em latência; entre uma lembrança-imagem, que seria onde essa Memória tocaria a realidade e, finalmente, entre a percepção, que seria o contato dessa virtualidade, dessa liberdade, no campo da materialidade, no campo da possibilidade, no campo da utilidade plena.

Bergson nos mostrou aqui, através dos estudos de casos de patologia da memória, que a lembrança nunca pode ser apagada por um processo de desfiguração e desordenação de partes do cérebro, ou seja, por um processo de lesão na matéria que compõe o cérebro. O que se afetaria nesse lesionamento seria apenas a comunicação motora do órgão e de sua funcionalidade. (22) Isso equivale a dizer que ela, a memória, é independente do cérebro, logo, essa análise demonstraria a independência de um agente que sabe agir sobre aquilo que foi feito para agir de acordo com esse saber. A própria constituição e complexidade do sistema sensorio-motor nos permite averiguar, por fim, que ele tem por função receber e gerar movimento, ele é um centro de ação, e de ação somente.

III - A Memória e o Espírito.

Bergson aponta que a própria imagem-lembrança, quando reduzida ao estado de lembrança-pura, permanece ineficaz. Sendo virtual ela só pode se tornar atual através da percepção que a atrai. Impotente, ela retira sua força da sensação presente na qual ela se materializa. (cf. BERGSON, 2010, p. 148). Assim, os centros onde nascem as sensações elementares podem ser acionados por dois lados diferentes, pela "frente" e por "trás". Pela frente recebendo as impressões dos órgãos dos sentidos e do objeto real; por trás sofrendo, de

intermediário em intermediário, a influência de um objeto virtual. Estes centros de imagens, se existem, só poderiam ser os órgãos simétricos dos órgãos dos sentidos em relação a esses centros sensoriais. Eles, porém, não são depositários das lembranças puras, ou seja, dos objetos virtuais, na mesma medida em que os órgãos dos sentidos não são depositários dos objetos reais. (cf. BERGSON, 2010, p. 151).

Portanto, a lembrança-pura, à medida que se atualiza, tende a provocar no corpo todas as sensações correspondentes. Essas sensações virtuais para se tornarem reais devem tender a fazer com que o corpo aja, ou seja, com que nele se imprimam os movimentos e atitudes dos quais elas são o antecedente habitual. (cf. Bergson, p. 152). Vemos então que a imagem virtual evolui em direção à sensação virtual, esta em direção ao movimento real. Este 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. (cf. BERGSON, 2010, p. 153).

Num estudo intitulado *O Esforço Intelectual*, de 1902, Bergson reforça este argumento ao nos falar sobre a inteligência autêntica. Segundo o autor, a inteligência autêntica "consiste num movimento do espírito que vai e vem entre as percepções ou as imagens, por um lado, e sua *significação*, pelo outro." (BERGSON, 2009, p. 168-169) A direção essencial deste movimento de significação não é, ao que nos parece, das imagens e das coisas que remontam à ideia delas, já que compreender consiste em interpretar percepções ou imagens. Segundo Bergson o movimento é contrário, ou seja, o espírito faz o inverso no trabalho de interpretação. Assim:

A verdade é que, nesse caso, a visão e a audição brutas se limitam a fornecer-nos pontos de referência, ou melhor, a traçar-nos uma moldura, que preenchemos com nossas lembranças. Seria enganar-se extremamente aqui sobre o mecanismo do reconhecimento acreditar que começamos por ver e ouvir e que em seguida, uma vez constituída a percepção, aproximamo-la de uma lembrança semelhante para reconhecê-la. Na verdade, é a lembrança que nos faz ver e ouvir, e a percepção seria incapaz, por si só, de evocar a lembrança que se assemelha a ela, visto que para isso seria preciso que já tivesse tomado forma e estivesse suficientemente completa; ora, ela só se torna percepção completa e só adquire uma forma distinta graças justamente à lembrança, que se insinua nela e lhe fornece a maior parte de sua matéria." (BERGSON, 2009, p. 170).
(23)

Será no aprofundamento da análise desses estados virtuais, que, no capítulo 3 de *Matéria e Memória*, Bergson irá mostrar por qual progresso contínuo o passado tende a reconquistar sua influência perdida ao se atualizar.

O filósofo nos diz que o nosso pensamento descreve um movimento contínuo entre a lembrança-pura e a percepção, sendo impossível afirmar com precisão onde um dos termos acaba ou onde começa o outro. O processo de rememoração partiria de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado. Nossa lembrança, porém, permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada. Gradualmente ela passa de virtual a atual; e, à medida em que ela vai se tornando mais colorida e o desenho de seus contornos mais nítidos, ela tende a imitar a percepção. Continua presa, porém, ao passado por suas raízes profundas, e se não fosse ao mesmo tempo um estado presente e algo que se destacasse do presente, não poderíamos jamais a reconhecer como lembrança. Essa é a continuidade do devir, a realidade viva, e não pode ser confundida jamais com uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos. (cf. BERGSON, 2010, p. 156-157).

Assim, jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída. O passado, que é essencialmente virtual, não pode ser apreendido por nós como passado a menos que sigamos e adotemos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente. Não é possível buscar seus vestígios em algo de atual e já realizado. (cf. Bergson, 2010. p. 158).

Há uma diferença de natureza, portanto, entre a percepção e a lembrança, e não de grau - como a consequência do associacionismo atesta. Esse erro do associacionismo repousa numa falsa ideia da natureza e do objeto da percepção exterior:

Não se quer ver na percepção mais do que um ensinamento dirigido a um espírito puro, e com um interesse inteiramente especulativo. Então, como a própria lembrança é, por essência, um conhecimento desse tipo, uma vez que não tem mais objeto, entre a percepção e a lembrança só se poderá encontrar uma diferença de grau, a percepção deslocando a lembrança e constituindo deste modo nosso presente, simplesmente em virtude da lei do mais forte. (BERGSON, 2010, p. 160).

Segundo Bergson, existe bem mais do que uma diferença de grau entre o passado e o presente. O meu presente é aquilo que me interessa, o que vive para mim, aquilo que me impele à ação, enquanto que meu passado é essencialmente impotente. Seria inútil, assim, tentar caracterizar a lembrança de um estado passado se não definíssemos a marca concreta, e aceita pela consciência, da realidade presente. Ora, o que é o momento presente? "O presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, este ocupa

necessariamente uma duração." (BERGSON, 2010, p. 161).

Essa duração se situa aquém e além ao mesmo tempo daquilo que determino idealmente quando penso em instante presente, e o que eu chamo de "meu presente" estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro. É preciso que este estado psicológico que chamo de "meu presente" seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato. (cf. BERGSON, 2010, p. 161). Ocupando uma duração necessariamente é um movimento e sendo movimento não podemos identificá-lo como um ponto matemático independente da mobilidade do Real, ou seja, independente do seu estado passado e de seu estado futuro, que se fazem constantemente na Duração.

O passado imediato, portanto, enquanto percebido é sensação, já que toda sensação traduz uma sucessão muito longa de estímulos elementares; e o futuro imediato, enquanto determinando-se, é ação ou movimento. Aquilo que chamamos de "meu presente" é, portanto, sensação e movimento ao mesmo tempo; e, já que este meu presente forma um todo indiviso, esse movimento deve estar ligado a essa sensação, deve prolongá-la em ação. Meu presente, portanto, consiste-se num sistema combinado de sensações e movimentos; ele é essencialmente sensório-motor. O que equivale a dizer que meu presente consiste, em última instância, na consciência que tenho de meu corpo. (cf. BERGSON, 2010, p. 161 - 162).

Quando Bergson coloca o presente como sendo a consciência que tenho de meu corpo ele se comunica com a eterna mobilidade do Real que se apresenta para a consciência como movimentos que meu corpo físico recebe e responde. Estendido no espaço, o corpo físico experimenta sensações e ao mesmo tempo executa movimentos. Ora, as sensações e os movimentos localizam-se em pontos determinados desta extensão, o que equivale a dizer que só pode haver, a um momento dado, um único sistema de movimentos e de sensações. Segundo Bergson é por este motivo que meu presente parece ser algo absolutamente determinado e incide sobre meu passado:

Colocado entre a matéria que influi sobre ele e a matéria sobre a qual ele influi, meu corpo é um centro de ação, o lugar onde as impressões recebidas escolhem inteligentemente seu caminho para se transformarem em movimentos efetuados; portanto, representa efetivamente o estado atual de meu devir, daquilo que, em minha duração, está em vias de formação. De maneira mais geral, nessa continuidade de devir que é a própria realidade, o momento presente é constituído pelo corte quase instantâneo

que nossa percepção pratica na massa em vias de escoamento, e esse corte é precisamente o que chamamos de mundo material: nosso corpo ocupa o centro dele; ele é, deste mundo material, aquilo que sentimos diretamente decorrer; em seu estado atual consiste a atualidade de nosso presente. (BERGSON, 2010, p. 162).

A matéria, então, deve ser definida, enquanto extensão no espaço, como um presente que não cessa de recomeçar; e nosso presente, inversamente, é a própria materialidade de nossa existência, ou seja, um conjunto de sensações e de movimentos apenas. Assim esse conjunto é determinado, ou seja, único para cada momento da duração, pelo fato de que sensações e movimentos ocupam lugares do espaço e não poderia haver, no mesmo lugar, várias coisas ao mesmo tempo. (cf. BERGSON, 2010, p. 162-163).

Bergson portanto nos mostra que há uma diferença radical de natureza entre as sensações atuais e a lembrança pura: "Minhas sensações atuais são aquilo que ocupa porções determinadas da superfície de meu corpo; a lembrança pura, ao contrário, não diz respeito a nenhuma parte de meu corpo." (BERGSON, 2010, p. 163). Claro que a lembrança nos engendra sensações ao se materializar, porém nesse momento preciso ela deixará de ser lembrança para passar a estado de coisa presente, atualmente vivida. Só posso restituir seu caráter de lembrança reportando-me à operação pela qual a evoquei, ou seja, virtual, do fundo de meu passado. (cf. BERGSON, 2010, p. 163).

Assim, o que chamo de meu presente seria minha atitude em face do meu futuro imediato, ou seja, minha ação iminente. Meu presente é, em essência, sensório-motor. Meu passado se torna imagem e, portanto, sensação nascente, capaz, claro, de colaborar com esta ação, de inserir-se nesta atitude, de tornar-se útil no fim das contas. Porém, tão logo se transforma em imagem, esse passado deixa o estado de lembrança pura e se confunde com uma certa parte de meu presente. A lembrança atualizada em imagem difere, portanto, profundamente da lembrança pura. "A imagem é um estado presente, e só pode participar do passado através da lembrança da qual ela saiu. A lembrança, ao contrário, impotente enquanto permanece inútil, não se mistura com a sensação e não se vincula ao presente, sendo portanto inextensiva." (BERGSON, 2010, p. 164).

O papel da consciência fica claro então. Num ser que realiza funções corporais, ela tem o papel sobretudo de presidir a ação e iluminar uma escolha. A consciência projetaria, assim, sua

luz sobre os antecedentes imediatos da decisão e sobre aquelas lembranças passadas capazes de se organizarem utilmente com eles; o resto permaneceria nas sombras. (cf. BERGSON, 2010, p. 165).

O passado, assim, não nos tem mais interesse quando esgota a sua ação possível no presente. Ele só voltará a ter influência quando toma emprestado a vitalidade da percepção presente. O futuro imediato, ao contrário, consiste numa ação iminente, numa energia ainda não despendida. Os objetos que estão à nossa volta representam, em graus diferentes, a ação que podemos realizar sobre as coisas ou que iremos sofrer delas. O prazo desta ação possível dependerá, como vimos, do maior ou menor afastamento do objeto sobre nós; a distância no espaço mede a aproximação de uma ameaça ou a promessa no tempo. O espaço nos fornece, então, o esquema de nosso futuro próximo; esse futuro que deve se escoar indefinidamente fazendo com que o espaço que o simboliza deva permanecer, em sua imobilidade, sempre aberto (cf. BERGSON, 2010, p. 168-169):

É portanto da essência de nossa percepção atual, enquanto extensa, ser sempre apenas um *conteúdo* em relação a uma experiência mais vasta, e mesmo indefinida, que a contém: e essa experiência, ausente de nossa consciência visto que ultrapassa o horizonte percebido, mesmo assim parece atualmente dada. [...] O mesmo instinto, em virtude do qual abrimos indefinidamente diante de nós o espaço, faz com que fechemos atrás de nós o tempo à medida que ele passa. (BERGSON, 2010, p. 169).

Ao contrário da realidade, enquanto extensão, que nos parece ultrapassar ao infinito a nossa percepção, em nossa vida interior só nos parece real o que começa no momento presente, o resto é praticamente abolido. Quando uma lembrança reaparece à consciência, a sua aderência a nosso estado presente é comparável à dos objetos não percebidos em relação aos que percebemos. (cf. BERGSON, 2010, p. 169-170). Isso só se dá porque, no caso da realidade e sua extensão, a ordem rigorosamente determinada dos objetos lhes dá o aspecto de um encadeamento, do qual minha percepção presente não seria mais que um elo que comunicaria sua atualidade ao restante da cadeia. Nossas lembranças também, por sua vez, formam uma cadeia do mesmo tipo. Nosso caráter, presente em nossas decisões, é a síntese atual de todos os nossos estados passados. (cf. BERGSON, 2010, p. 170).

Assim, sob essa forma condensada, nossa vida psicológica anterior existiria inclusive mais para nós do que o mundo externo, do qual percebemos uma parte muito pequena, enquanto

que, ao contrário, utilizamos a totalidade de nossa experiência vivida. Essa mesma experiência vivida possuímo-la apenas como um resumo; nossas antigas percepções, quando consideradas como individualidades distintas, nos dão a impressão ou de terem desaparecido totalmente ou de só reaparecerem ao sabor de seu capricho. Mas isso se deve ao fato de a consciência atual aceitar a cada instante o útil e rejeitar momentaneamente o supérfluo. Nossa consciência atual sempre é voltada para a ação, e somente materializa de nossas antigas percepções aquelas que se organizam com a percepção presente para concorrer à decisão final. (cf. BERGSON, 2010, p. 170-171).

Neste sentido, Bergson entra no problema capital da existência. Ao menos no que concerne às coisas da experiência, a existência parece implicar em duas condições reunidas: a apresentação à consciência e a conexão lógica ou causal daquilo que é assim apresentado com o que precede e o que segue. Assim, a realidade de um estado psicológico ou de um objeto material consistiria nesse duplo fato de que nossa consciência os percebe e eles fazem parte de uma série, temporal ou espacial, em que os termos se determinam uns aos outros - admitindo-se, porém, entre essas duas condições, graus e concebendo-se que, necessárias uma e outra, sejam desigualmente preenchidas. (cf. BERGSON, 2010, p. 172).

Ora, nossa vida psicológica passada inteira condicionaria nosso estado presente, sem determiná-lo de uma maneira necessária; ela se revelaria inteira também em nosso caráter, embora nenhum dos estados passados se manifeste no caráter explicitamente. Assim, quando reunidas, essas duas condições assegurariam a cada um dos estados psicológicos passados uma existência real, ainda que inconsciente - ou não preponderante no momento presente. (cf. BERGSON, 2010, p. 173).

A pergunta proposta por Bergson é: Se concebemos que os fenômenos físico-químicos tenham lugar *no* cérebro, que o cérebro esteja *no* corpo, o corpo *no* ar que o circunda, etc.; o passado, porém, uma vez realizado, se ele se conserva, onde se encontraria? Se o cérebro é uma imagem estendida no espaço; se o cérebro constitui, com o restante do universo material, um corte incessantemente renovado do devir universal, como poderia ocupar mais que o próprio momento presente? Ou teremos de supor que esse universo, portanto, perece e renasce, por um verdadeiro milagre, em todos os momentos da duração, ou teremos que atribuir a ele a

continuidade de existência que recusamos à consciência, fazendo de nosso passado uma realidade que sobrevive e se prolonga em nosso presente. Teremos de admitir, então, que não teremos ganhado nada por armazenar a lembrança na matéria, seremos obrigados, portanto, a estender à totalidade dos estados do mundo material essa sobrevivência independente e integral do passado que recusávamos ao estado psicológico. (cf. BERGSON, 2010, p. 174-175). Desta forma:

Tal sobrevivência *em si* do passado impõe-se assim de uma forma ou outra, e a dificuldade que temos de concebê-la resulta simplesmente de atribuímos à série das lembranças, no tempo, essa necessidade de *conter* e de *ser contido* que só é verdadeira para o conjunto dos corpos instantaneamente percebidos no espaço. A ilusão fundamental consiste em transportar à própria duração, em vias de decorrer, a forma dos cortes instantâneos que nela praticamos. (BERGSON, 2010, p. 175).

Observa-se aqui a mesma crítica apresentada já no *Ensaio...*, em que confunde-se o progresso pela coisa, em que trata-se o tempo como espaço, ou seja, confunde-se duas condições diferentes da Realidade. E isso é assim devido à exigência de nossa inteligência no atendimento de nossa vida prática, ou seja, à nossa vida no espaço, no fim das contas. Essa, inclusive, é a crítica apresentada logo no começo da segunda parte de *O Pensamento e o Movente*, em que Bergson nos lembra que muitos foram os filósofos que sentiram a insuficiência do pensamento conceptual para atingir o fundo do Espírito. Acreditavam que a inteligência se operava no tempo concluindo daí que ultrapassar a inteligência consistia em abandonar o tempo; não percebendo, assim, que o tempo intelectualizado é espaço; não percebendo que a inteligência só pode trabalhar com o fantasma da duração e não com a duração em si mesma; não percebendo que a eliminação do tempo é o ato habitual do entendimento e que a relatividade do nosso conhecimento do espírito deriva precisamente disto. (cf. BERGSON, 1974, p. 119).

Assim, cabe-se outra pergunta por consequência das primeiras: Como pode o passado, que, por hipótese, cessou já de ser atual, conservar-se? Isso não seria uma contradição? Bergson responde a essa pergunta procurando saber se o passado deixou mesmo de existir ou se ele simplesmente deixou de ser útil. Ora, o presente é definido vulgarmente por aquilo que *é*, quando o presente, em realidade, é *o que se faz*. Quando pensamos o presente como devendo ser, ele ainda não é; e, quando o pensamos como existindo, ele já passou. Quando, ao contrário, consideramos o presente concreto e realmente vivido pela consciência, podemos afirmar que este

presente consiste em grande parte no passado imediato. Nossa percepção, por mais instantânea que seja, consiste-se numa incalculável quantidade de elementos rememorados e, assim, toda percepção já é memória. (cf. BERGSON, 2010, p. 175 - 176). Em suma, "*Nós só percebemos, praticamente, o passado*, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro." (BERGSON, 2010, p. 176).

Nossa consciência, portanto, ilumina a todo o momento essa parte do passado imediato que se inclina para o futuro e que trabalha para realizá-lo e agregá-lo a si. Determinando esse futuro indeterminado, nossa consciência ilumina também os estados mais recuados de nosso passado que se organizam utilmente com nosso estado presente, ou seja, com nosso passado imediato; permanecendo o resto na obscuridade. (cf. BERGSON, 2010, p. 176).

Essa troca constante de nosso presente, que é quase indiscernível de nosso passado imediato, com o nosso passado total, profundo, assegura nosso caminhar para o futuro imediato. A memória-hábito - aquela que é fixada no organismo e que representa o conjunto dos mecanismos inteligentemente montados que asseguram uma resposta útil e conveniente ao ambiente, adaptando-nos à situação presente - e a memória verdadeira - coextensiva à consciência, aquela que retém e alinha uns após outros todos os nossos estados à medida que eles se produzem, marcando-lhes a data e lugar de origem, movendo-se no passado definitivo e não no presente que recomeça a todo o instante - são duas memórias profundamente distintas. Esta última paira acima de nosso corpo, mas é ligado a ele pelas nossas percepções que não são mais do que nosso passado imediato, ou seja, nossa consciência do presente é já memória, portanto. Nosso corpo é essa parte sempre presente, aquela que acaba a todo momento de passar; ele constitui-se a cada instante um corte transversal do universal devir. Nosso corpo é o lugar de passagem dos movimentos recebidos e devolvidos, a sede dos fenômenos sensório-motores, enfim. Sendo uma imagem, nosso corpo não pode armazenar imagens. (cf. BERGSON, 2010, p. 176-177).

Essa memória-hábito, a memória do corpo, é uma memória quase instantânea, servindo de base para a verdadeira memória. As duas sendo inseparáveis, prestam-se um comum acordo. A memória verdadeira fornecendo aos mecanismos sensório-motores todas as lembranças das experiências capazes de orientá-los no mundo - o que no fim consiste nas associações por

contiguidade e por similitude. Por outro lado, os aparelhos sensórios-motores fornecem às lembranças impotentes, ou inconscientes, o meio de se incorporarem e de se materializarem para se tornarem presentes e úteis no momento requerido. Essa "descida" da memória pura para a realização da ação no momento presente é o que faz uma lembrança reaparecer à consciência. (cf. BERGSON, p. 178-179).

Àqueles que abdicam da ação e permanecem no estado contemplativo, os sonhadores, vêm contrastar os homens de ação que são extremamente práticos. Não que em ambos existam um estado de plena contemplação ou de plena praticidade, mas há estados mistos, e esses estados se interpenetram intimamente, o que é a regra de uma vida normal, inclusive. Analisando-os separadamente, sem observar essa mútua penetração constante, o primeiro estado, ou seja, o contemplativo e sonhador, se traduz pela lembrança das diferenças - haja visto que daria a cada imagem sua data no tempo e seu lugar no espaço, veria por onde ela difere das outras e não por onde se assemelha; não saindo assim do particular, e mesmo do individual, pois um ser humano que sonhasse sua existência em vez de vivê-la manteria sob seu olhar, a todo o momento, os detalhes inumeráveis de sua história passada. O segundo estado, o do homem prático, sempre se conduziria pelo hábito, só conseguiria distinguir numa situação o lado por onde ela se assemelha às anteriores. Ele encenaria sua existência sem cessar ao invés de representá-la verdadeiramente. Incapaz de pensar o universal, uma vez que a ideia geral supõe a representação de uma quantidade de imagens rememoradas, seria, todavia, no universal que ele evoluiria, o hábito estando para a ação assim como a generalidade para o pensamento. Assim, o primeiro estado se traduziria pela lembrança das diferenças e o segundo pela percepção das semelhanças. Na confluência desses dois estados, dessas duas correntes, apareceria a ideia geral. (cf. BERGSON, 2010, p. 181-182)

Assim, com o intuito de seguir a memória pura, a memória integral, no esforço contínuo que faz para se inserir no hábito-motor, Bergson considerará apenas as ideias gerais fundadas na percepção das semelhanças. Ora, segundo o autor, para generalizar é preciso primeiro abstrair, mas para abstrair utilmente é preciso já saber generalizar. Ao se generalizar extrai-se qualidades comuns do objeto apresentado; porém, essas mesmas qualidades, por serem comuns, deverão já ter sofrido um trabalho de generalização. (cf. BERGSON, 2010, p. 183-184).

Ora, partimos sempre da percepção de objetos individuais; esse é precisamente o ponto em comum entre a enumeração e a análise, entre as correntes do nominalismo e do conceitualismo. A primeira corrente compõe o gênero através de uma enumeração, a segunda o obtém através de uma análise. A concepção perfeita dos gêneros é característica do pensamento humano pois exige um esforço de reflexão pelo qual apagamos de uma representação as particularidades de tempo e lugar. Todavia, a reflexão sobre essas particularidades - sem a qual a individualidade dos objetos nos escaparia - supõe uma faculdade de observar as diferenças e, portanto, uma memória das imagens. (cf. BERGSON, 2010, p. 185).

O que nos interessa em determinada situação, o que devemos perceber aí em primeiro lugar, é o lado pelo qual nossa percepção das coisas é capaz de responder a uma tendência ou a uma necessidade. A necessidade vai, então, direto à semelhança ou à qualidade, e só tem que fazer diferenças individuais. Essa semelhança age objetivamente como uma força, provocando reações idênticas em virtude da lei inteiramente física de causalidade, sem a necessidade de abstração. Essa identidade de reação a ações diferentes é o germe que a consciência humana desenvolve em ideias gerais. E pela própria constituição de nosso aparelho sensório-motor, onde percebemos sensações instáveis e inúmeras, porém com um mecanismo que funciona da mesma maneira, denota-se que as percepções se prolongam em reações estáveis, ou seja, o organismo extrai delas os mesmos efeitos úteis, o que, por consequência algo em comum irá resultar dessa interação: a ideia geral terá sido sentida e experimentada antes de ser representada, portanto. (cf. BERGSON, 2010, p. 186-188).

Essa semelhança a que o espírito parte, semelhança que dará origem às ideias gerais, é uma semelhança sentida, vivida. A que o espírito chega já é uma semelhança inteligentemente percebida ou pensada. Neste duplo processo é que se constroem, através do duplo esforço do entendimento e da memória, a percepção dos indivíduos e a concepção dos gêneros. A memória teria o papel de introduzir distinções nas semelhanças espontaneamente abstraídas, e o entendimento retirando do hábito das semelhanças a ideia clara da generalidade. Assim, a ideia de generalidade não era, na origem, senão nossa consciência de uma identidade de atitude numa diversidade de situações; era, portanto, o próprio hábito, remontando da esfera dos movimentos à do pensamento. Assim, dos gêneros assim esboçados mecanicamente pelo hábito, passamos, por

um esforço de reflexão sobre essa própria operação, à ideia geral do gênero e, a partir dessa ideia construímos inúmeras noções gerais. (cf. BERGSON, 2010, p. 188).

São, portanto, essas duas operações divergentes do espírito: uma capaz de discernir indivíduos, outra capaz de construir gêneros. A primeira precisaria apenas da intervenção da memória, realizando-se desde o início de nossa experiência. A segunda prosseguiria indefinidamente, porém sem completar-se jamais. A primeira seria capaz de constituir imagens estáveis que se armazenariam na memória; a segunda forma representações instáveis. Assim, a essência da ideia geral, para Bergson, é mover-se incessantemente entre a esfera da ação e da memória pura; a ideia geral nos escaparia tão logo pretendêssemos fixá-la seja em palavras pronunciadas seja nas lembranças evanescentes. Entre nossos mecanismos sensório-motores e a totalidade de nossas lembranças há lugar para milhares e milhares de repetições de nossa vida psicológica. Quanto mais distanciamos-nos de nosso estado sensorial e motor, mais vivemos a vida dos sonhos; quanto mais tendemos à vida do corpo ligamo-nos mais à vida da realidade presente, respondendo através de reações motoras a excitações sensoriais. (cf. BERGSON, 2010, p. 189-190). Porém,

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 e o suficiente de ideia para que elas possam contribuir utilmente para a ação presente. (BERGSON, 2010, p. 191).

A crítica que Bergson faz ao associacionismo mostra a falta de justificativa para que uma série de imagens possam evocar a outras. O associacionismo não explicaria como se operaria essa seleção, não explicaria o porque preferimos evocar esta e não aquela imagem quando nos deparamos com alguma imagem qualquer na realidade, em suma, o associacionismo não levaria em consideração a relação com a atividade do querer que possuímos. Assim, se as lembranças vagueiam indiferentes numa consciência inerte e amorfa, não haveria nenhuma razão para a percepção presente atrair preferencialmente uma delas. Isso só atestaria o encontro, uma vez produzido, e poderíamos falar somente da semelhança e da contiguidade, reconhecendo apenas que no fundo os estados de consciência têm afinidade uns com os outros. E é justamente a essa afinidade que o associacionismo não pode fornecer qualquer tipo de explicação, propondo no máximo atrações misteriosas entre esses objetos. (cf. BERGSON, 2010, p. 192-193).

Assim, à pergunta do por que uma imagem, que por hipótese basta a si mesma, buscaria agregar-se a outras, ou semelhantes, ou dadas em contiguidade com ela, Bergson nos responde que essa imagem independente seria um produto artificial e tardio do espírito; haja visto que, "[...] na realidade, percebemos as semelhanças antes dos indivíduos que se assemelham, e, num agregado de partes contíguas, o todo antes das partes." (BERGSON, 2010, p. 193). Assim é por uma dissociação que começamos, tendo como tendência de toda lembrança se agregar a outras explicada por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção.

Assim, para Bergson, a hipótese de que a percepção evoca sucessivamente lembranças diferentes por uma dilatação de nossa consciência inteira, dilatação essa que se expande sobre uma superfície mais vasta tornando capaz, assim, de levar mais longe o inventário detalhado de nossa riqueza adquirida em nossa jornada experiencial, essa hipótese, dizíamos, é capaz de constatar a solidariedade dos fatos psicológicos. Esses dados são sempre apresentados juntos à nossa consciência imediata como um todo indiviso que somente por um exercício de reflexão separaríamos em fragmentos distintos. (cf. BERGSON, 2010, p. 195).

Essa hipótese vai ao encontro e atende perfeitamente à intuição que todos temos da Duração; uma intuição forte de inseparabilidade da totalidade do Real. Assim, o estado que representa nossa vida mental mais simplificada é aquele que toda percepção prolonga-se automaticamente em reações apropriadas através de aparelhos motores que só esperam a repetição do mesmo apelo para entrar em funcionamento. Deste modo, haveria já neste mecanismo uma associação por semelhança, já que a percepção presente age em virtude de sua similitude com as percepções passadas; ao mesmo tempo, porém, há aí uma associação por contiguidade, haja visto que os movimentos consecutivos a essas percepções antigas se reproduzem e arrastam consigo ações coordenadas. Em sua origem mesma e quase confundidas, não pensadas mas vividas, percebemos já a associação por semelhança e por contiguidade, representando os dois aspectos complementares de uma única e mesma tendência fundamental - a tendência à ação útil no mundo; a tendência de todo organismo a extrair de uma dada situação o que ela tem de útil, armazenando a reação eventual, sob a forma de hábito motor, para servir-se mais tarde a situações do mesmo tipo. (cf. BERGSON, 2010, p. 195-196).

Por outro lado, há também o lado extremo de nossa vida mental, ou seja, a existência

psicológica exclusivamente sonhada e não mais praticada, não mais voltada exclusivamente para o exercício das reações constantes e habituais sobre o mundo. Essa parte de nossa vida mental é a que desenha em seus menores detalhes todos os acontecimentos transcorridos em nossa vida. Se a consciência se desliga da ação e mantém seu olhar para essa totalidade passada não terá nenhuma razão para se fixar em uma parte desse passado ao invés de outra. Todas as lembranças difeririam da percepção atual pois, ao se tomar a multiplicidade de seus estados, duas lembranças jamais são identicamente a mesma coisa. Mas uma lembrança qualquer pode se aproximar da situação presente, bastando para isso negligenciar, nessa percepção e nessa lembrança, suficientes detalhes para que apenas a semelhança aparecesse. Uma vez ligada a lembrança à percepção, uma quantidade de acontecimentos contíguos à lembrança se associaria ao mesmo tempo à percepção. Essa quantidade se limitaria com a escolha. Como, neste caso, as necessidades da vida já não mais determinam o efeito da semelhança e da contiguidade e como no fundo, neste caso, tudo se assemelha, então tudo pode se associar. Na memória-hábito a percepção atual prolongava-se em movimentos determinados; agora ela se dissolve numa infinidade de lembranças igualmente possíveis. Na Lembrança Pura a associação provocaria portanto uma escolha arbitrária, assim como em nossa percepção um procedimento fatal. (cf. BERGSON, 2010, p. 196-197).

Esses dois limites extremos não existem em plenitude no homem. "Não há um estado puramente sensório-motor, assim como não há vida imaginativa sem um substrato de atividade vaga. Nossa vida psicológica normal oscila, dizíamos, entre essas duas atividades." (BERGSON, 2010, p. 197).

A nossa vida psicológica, portanto, se resumiria em uma dupla intervenção: de um lado o nosso estado sensório motor que orienta a nossa memória da qual, no fundo, é nossa extremidade atual e ativa; de outro lado essa própria memória, juntamente com todo nosso passado, que exerce uma pressão para adiante a fim de inserir na ação presente a maior parte possível de si mesma. Nossa memória integral responderia ao apelo de um estado presente qualquer através, então, de dois movimentos simultâneos: "[...] um de translação, pelo qual ela se dirige por inteiro ao encontro da experiência e se contrai mais ou menos, sem se dividir, em vista da ação, o outro de rotação sobre si mesma, pelo qual se orienta para a situação do momento a

fim de apresentar-lhe a face mais útil." (BERGSON, 2010, p. 198).

É a esses dois intervalos, o plano da ação e o plano do sonho, que o espírito percorreria sem cessar. Em se tratando de uma decisão a tomar, o espírito reuniria e organizaria a totalidade de sua experiência ao seu caráter, fazendo convergir para ações onde se verá, através do passado que lhe serve de base, a forma imprevista que a personalidade lhes imprime; mas essa ação só será realizável se vier enquadrada na situação atual, no conjunto circunstancial que só pode nascer da posição do corpo no tempo e no espaço. Em se tratando, porém, de um trabalho intelectual, de uma concepção a formar, de uma ideia mais ou menos geral que se extrai da multiplicidade das lembranças, o espírito deixaria uma grande margem à fantasia, de um lado, e ao discernimento lógico, de outro; mas essa ideia, para ser viável, deverá tocar a realidade presente, deverá poder, gradativamente e por diminuições ou contrações progressivas, ser mais ou menos desempenhada pelo corpo ao mesmo tempo que se é representada pelo espírito. (cf. BERGSON, 2010, p. 202-203).

Nosso corpo, determinado pelas sensações que recebe e pelos movimentos capazes de efetuar, é aquilo que efetivamente fixa nosso espírito, o que lhe proporciona a base e o equilíbrio. O espírito e sua atividade ultrapassam infinitamente a massa das lembranças acumuladas, assim como essa mesma massa de lembranças acumuladas ultrapassa infinitamente as sensações e os movimentos do momento presente. Essas sensações e esses movimentos, porém, condicionam a atenção à vida, sendo que tudo dependeria, por isso, da coesão do trabalho normal do espírito. (cf. BERGSON, 2010, p. 203).

A conclusão, embasada nas observações das patologias cerebrais - portanto, nos fatos empíricos; embasada também em nossa própria observação interior, não nos permite admitir que a memória seja uma função imediata do cérebro. Tudo inclina a demonstrar que o cérebro é apenas um intermediário entre as sensações e os movimentos. Sensações e movimentos que são a ponta extrema de nossa vida mental inserida incessantemente no tecido dos acontecimentos; o corpo, portanto, teria como única função orientar a memória para o real, ligando-a ao presente; essa memória, portanto, sendo absolutamente independente da matéria. O cérebro contribuiria para chamar de volta a lembrança útil, afastando todas as outras. (cf. BERGSON, 2010, p. 208).

O cérebro seria, então, um órgão de atenção à vida; ele ancoraria o espírito na facticidade do espaço e do tempo, determinando os movimentos necessários e úteis para que o espírito possa efetivamente agir, através da necessidade que a vida impõe para alcançar uma eficácia cada vez maior sobre a materialidade condicionante do mundo. Assim a vida seria o elo de reconciliação entre a necessidade e a liberdade; um elo que possibilitaria à liberdade do espírito ser possível no mundo que constantemente exerce uma influência tão forte sobre o livre-arbítrio que carregamos que confundimos as leis da natureza, rígidas, necessárias, deterministas e mecânicas, com a própria natureza de nossa essência espiritual, que é a consciência e a liberdade. Como nos lembra Bergson em sua conferência de 1911 intitulada *A Consciência e a Vida*,

Consciência e materialidade se apresentam, pois, como duas formas de existência radicalmente diferentes e mesmo antagonistas, que adotam um *modus vivendi* e se arrajam bem ou mal entre si. A matéria é necessidade, a consciência é liberdade; mas, por mais que elas se oponham uma à outra, a vida encontra um meio de reconciliá-las. É que a vida consiste precisamente na liberdade inserindo-se na necessidade e utilizando-a em seu benefício. (BERGSON, 1974, p. 81).

IV - A ligação da alma e do corpo.

Bergson no capítulo quarto de *Matéria e Memória* chega a uma conclusão básica sobre o papel do corpo. O corpo, sempre orientado para a ação, tem por função essencial limitar, em vista da ação, a vida do espírito. Em relação à representação, ele é apenas um instrumento de seleção, não podendo nem engendrar e nem ocasionar um estado intelectual. No que diz respeito à percepção, pelo lugar que ele ocupa a todo instante no universo, nosso corpo marca as partes e os aspectos da matéria sobre os quais teríamos ação. A percepção mediria justamente a nossa ação virtual sobre as coisas, ela se limitaria assim aos objetos que influenciam atualmente nossos órgãos e preparam nossos movimentos possíveis. Já no que diz respeito à memória, o papel do corpo não seria o de armazenar as lembranças, mas antes, simplesmente escolher, para trazê-la à consciência distinta graças à eficácia que lhe confere, a lembrança útil, aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação final. (cf. BERGSON, 2010, p. 209). Esse seria o papel do corpo sobre a vida do espírito. Mas ao longo dessa conclusão uma questão ficou em aberto: A união da alma e do corpo.

Em uma conferência intitulada *A alma e o corpo*, Bergson afirma que a percepção é

interior ao corpo e não se alarga. O "eu" parece ultrapassar todas as partes desse corpo a que está ligado, tanto no espaço quanto no tempo. No espaço ultrapassamos os limites do que nosso corpo determina através de nossa faculdade de perceber, particularmente pela visão, alcançamos lugares distantes, tão mais distantes que nosso corpo jamais poderia alcançar, como as estrelas. Em seguida, no tempo, pois sendo o corpo matéria que está no presente, o passado deixaria seus traços apenas para uma consciência que percebe e que interpreta à luz do que recorda. É a consciência que retém o passado preparando com ele o futuro que irá criar. Esta força consciente parece ter como função criar o novo no mundo, através da imprevisibilidade de seus movimentos e de suas escolhas. Cria o novo também no interior de si mesma, pois a ação voluntária reage sobre quem a realiza modificando, em certa medida, o caráter da pessoa que emana esta criação de si por si que parece ser o próprio objetivo da vida humana. (cf. BERGSON, 1974, p. 89-91). Qual seria o traço, então, de união entre a materialidade e nossa consciência?

Bergson admite que esse problema se coloca de uma forma aguda, pois é claro para ele a distinção profunda entre a matéria e o espírito. Esse problema deve-se, segundo Bergson, à dupla antítese que nosso entendimento estabelece entre o extenso e o inextenso:

É incontestável que o espírito se opõe inicialmente à matéria como uma unidade pura se opõe a uma multiplicidade essencialmente divisível que, além disso nossas percepções se compõem de qualidades heterogêneas enquanto o universo percebido parece dever resolver-se em mudanças homogêneas e calculáveis. Haveria portanto a inextensão e a qualidade de um lado, a extensão e a quantidade de outro. (BERGSON, 2010, p. 211).

As críticas contra os excessos do materialismo e do idealismo apresentam o testemunho da consciência que nos mostra o nosso corpo como uma imagem como as outras; ao mesmo tempo que mostra nosso entendimento como uma certa faculdade de dissociar, distinguir e de opor logicamente, mas não de criar ou de construir. (cf. BERGSON, 2010, p. 212).

Pela via da percepção pura, observou-se que o estado cerebral é o começo de uma ação e não a condição de uma percepção. Lançou-se as imagens percebidas das coisas fora da imagem de nosso corpo, recolocando-se, portanto, a percepção nas próprias coisas. As coisas portanto participam da natureza de nossa percepção. Por consequência, a extensão material não pode ser mais a extensão múltipla da geometria; antes, ela é a extensão indivisa de nossa representação. Assim, pela análise da percepção pura, na ideia de extensão pôde-se observar uma reaproximação possível entre o extenso e o inextenso. Pela via da memória pura, por sua vez, o

que se reaproxima é a oposição entre qualidade e quantidade. Separou-se, então, radicalmente a lembrança pura do estado cerebral que a prolongaria e a tornaria, assim, ineficaz. Observou-se, com isso, que a memória não é uma emanção da matéria, pelo contrário, a matéria derivaria, tal como a captamos na percepção concreta que ocupa uma certa duração, em grande parte da memória. (cf. BERGSON, 2010, p. 212-213).

Bergson aqui nos remete ao *Ensaio...* no tocante a observar que à unidade viva, aquela nascida da continuidade interior, substituímos a unidade factícia que mantêm unidos os termos observados. É a crítica novamente feita ao dogmatismo e ao empirismo, que cerceiam a realidade recortando-a e substituindo suas qualidades reais por uma gama de representações que não levam em conta a duração própria que ela possui. A marcha do pensamento filosófico não é outra senão a de partir daquilo que acredita-se ser a experiência, procurando diversos arranjos possíveis entre os fragmentos que a compõem aparentemente, e, diante da fragilidade reconhecida dessas construções, acaba-se por renunciar a construir. Diante disso, haveria um último empreendimento a se tentar, que seria buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa virada decisiva em que ela, inclinando-se no sentido de nossa utilidade, tornar-se-ia propriamente experiência humana. Assim, com essa perspectiva pautada na utilidade do mundo para nossas necessidades, nosso conhecimento das coisas já não seria mais relativo à estrutura fundamental de nosso espírito, somente, porém, aos seus hábitos superficiais e adquiridos, à uma forma contingente que depende estritamente de nossas funções corporais e nossas necessidades inferiores. (cf. BERGSON, 2010, p. 215).

Assim, o método intuitivo desarticulária essa perspectiva pautada em nossas necessidades, restaurando assim a intuição e a retomada do contato com o Real, com a Duração. Para Bergson, portanto, o procedimento extremo da pesquisa filosófica seria um verdadeiro trabalho de integração. (cf. BERGSON, 2010, p. 216). Trabalho esse que exige novamente a retomada da metafísica. Mas não qualquer metafísica. Segundo Horace Meyer Kallen, em sua obra *William James And Henri Bergson: A Study In Contrasting Theories Of Life*,

Com respeito ao conhecimento da realidade metafísica, Bergson segue a tradição filosófica. Para ele há uma maneira verdadeira e uma maneira falsa de saber, uma maneira absoluta e uma maneira relativa. Para ele, além disso, a verdade é uma coisa primária e máxima, não uma coisa derivada e funcional. Mas enquanto que, na tradição da metafísica, a epistemologia argumenta em círculo, inconsciente da coisa a se

conhecer ao modo de conhecimento, Bergson o faz com conhecimento e intenção. A realidade metafísica, ele ensina, é a vida em seu desencadear, pura duração. O que quer que seja inerte, estático, imóvel, é aparência, uma inversão do real. (KALLEN, 2007, p. 68-69).

Esse inerte, estático e imóvel concebidos por Kallen por uma inversão do real é o que Bergson aponta como refração da duração. Ao propor o método intuitivo ao problema da consciência, o filósofo observou que o trabalho utilitário do espírito, no que concerne à percepção de nossa vida interior, consistia numa espécie de refração da duração pura através do espaço, refração essa que nos permitia separar nossos estados psicológicos, conduzindo-os a uma forma cada vez mais impessoal, impondo-lhes nomes, fazendo assim que entrassem na corrente da vida social. Essa forma descontínua de observar a realidade interior foi adotada tanto por empiristas quanto por dogmatistas. Os empiristas observavam os próprios estados para ver no eu apenas uma sequência de fatos justapostos; os dogmatistas compreendendo a necessidade de um vínculo, mas um vínculo possível apenas numa forma ou numa força - forma exterior onde o agregado se inseriria e uma força indeterminada e física que garantiria a coesão dos elementos. Assim, pendendo para o ponto de vista determinista, as duas correntes observavam a liberdade como um efeito de forças externas. Para o determinismo todo ato seria a resultante de uma composição mecânica dos elementos entre si, sendo a decisão livre, para seus adversários que se utilizavam rigorosamente do princípio determinista, uma verdadeira criação do nada, um milagre. (cf. BERGSON, 2010, p. 217).

Bergson, novamente, nos apresenta uma via alternativa que contornaria os problemas oriundos da perspectiva determinista com relação à liberdade. Essa via seria a de nos colocarmos na duração pura, cujo decorrer é contínuo, e onde passamos, por gradações insensíveis, de um estado a outro. Uma continuidade realmente vivida, porém artificialmente decomposta para a maior comodidade do conhecimento usual. Assim, o artifício desse método consistiria simplesmente em distinguir o ponto de vista do conhecimento usual ou útil e do conhecimento verdadeiro. (cf. BERGSON, 2010, p. 217). (24)

Haveria, portanto, duas durações para a consciência: a duração em que nos vemos agir, e que é útil que nos vejamos, é uma duração cujos elementos se dissociam e se justapõem; e a Duração, aquela em que agimos, é uma duração na qual nossos estudos se fundem uns nos outros, sendo esta, portanto, a que 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. (cf. BERGSON, 2010, p. 217-218).

A aplicação desse método trouxe alguns resultados que Bergson apresenta, resultados estes que não são mais do que indicações, pois é impossível tratar de construir aqui uma teoria da matéria.

Um dos resultados indicados é o que nos diz que todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível. Essa hipótese é vista por Bergson como um fato, mas um fato geralmente recoberto por uma hipótese. (cf. Bergson, 2010, p. 219). Nestas condições o ato indivisível que marcaria a passagem de um repouso a outro seria o próprio movimento. O que minha visão do processo do movimento de um ponto em repouso a outro ponto em repouso demarcaria ou dividiria de fato, seria a linha supostamente percorrida e não o movimento que a percorre. A passagem do móvel em si é um movimento, e a sua detenção uma imobilidade. A detenção interromperia o movimento; a passagem identificar-se-ia com o próprio movimento. Existe uma diferença entre os dados do sentido, que percebem o movimento, e os artifícios do espírito que recompõe em partes a mobilidade, como se ela estacionasse por um tempo infinitamente curto em cada ponto imaginário do espaço entre os dois pontos em repouso. Assim, os sentidos, entregues a si mesmos, apresentam-nos o movimento real, entre duas detenções reais, como um todo sólido e indiviso. A divisão é obra da imaginação, que tem por função fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária. Em suma, suas posições sucessivas são, no fundo, detenções imaginárias; ou seja, substitui-se o trajeto pela trajetória, a mobilidade pela imobilidade, o tempo pelo espaço. (cf. BERGSON, 2010, p. 220-222).

A conclusão desta hipótese leva a uma segunda hipótese; a de que existem movimentos reais. Comparando o conceito de movimento da matemática ao da física, Bergson propõe que no primeiro caso não se conhece do movimento mais do que mudanças de comprimento, atribuindo indiferentemente ao mesmo ponto o repouso ou a mobilidade. O movimento então se reduz a uma mudança de distância, tornando o mesmo objeto móvel e imóvel conforme os pontos de referência aos quais é relacionado, não havendo movimento absoluto. (cf. BERGSON, 2010, p. 226).

No caso da física a realidade muda, pois se passa do estudo abstrato do movimento à consideração das mudanças concretas que se realizam no próprio universo. Na física fica claro que

Se somos livres para atribuir o repouso ou o movimento a todo ponto material tomado isoladamente, ainda assim é verdade que o aspecto do universo material muda, que a configuração interior de todo sistema real varia, e que aqui não temos mais a escolha entre a mobilidade e o repouso: o movimento, qualquer que seja sua natureza íntima, torna-se uma incontestável realidade. (BERGSON, 2010, p. 226).

Todo movimento, então, é relativo para o geômetra. Não há símbolo matemático capaz de exprimir que é o móvel que se move e não os eixos ou os pontos aos quais está relacionado, só sendo os símbolos capazes de exprimir distâncias. (cf. BERGSON, 2010, p. 227). Bergson nos lembra, portanto, que tocamos a realidade do movimento quando ele nos aparece, interiormente a nós, como uma mudança de estado ou de qualidade. O movimento, se existe, é tido como uma simples relação; ele é um absoluto. (cf. BERGSON, 2010, p. 230).

Chega-se, então, à terceira hipótese apresentada por Bergson: Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial. Bergson afirma que uma continuidade movente nos é dada, em que tudo muda e permanece ao mesmo tempo. Nós dissociamos esses dois termos, permanência e mudança, para representar a permanência por corpos e a mudança por movimentos homogêneos no espaço. Como se explicaria então a irresistível tendência a constituir um universo material descontínuo, com corpos de arestas bem recortadas, que mudariam de lugar, isto é, de relação entre si? (cf. BERGSON, 2010, p. 230-232). Bergson nos lembra que ao lado da consciência e ao lado da ciência, ambas enxergando a realidade conforme suas próprias articulações, existe a vida. A vida cujas tendências os filósofos negligenciaram, tendências que se explicariam simplesmente pela necessidade que temos de viver, ou, em realidade, de agir. Ora, o poder conferido às consciências individuais de se manifestar por atos exige a formação de corpos vivos que, por sua vez, tenho condições de melhor distinguir dentre os outros corpos. Uma vez constituído e distinguido esse corpo, a própria necessidade que ele experimenta o leva a distinguir e a constituir outros corpos. É assim por exemplo com a nutrição que, no mais humilde dos seres vivos, exige sempre uma busca, depois um contato e finalmente uma série de esforços convergindo para um centro que será justamente o objeto independente que deve servir de alimento. Assim pode-se afirmar que a

vida estabelecerá na matéria já uma primeira descontinuidade, exprimindo a dualidade da necessidade e do que deve servir para satisfazê-la. (cf. BERGSON, 2010, p. 232-233).

A quarta hipótese que Bergson nos apresenta advinda do resultado do método intuitivo é aquela que nos diz que o movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa. Bergson afirma que o movimento que a mecânica estuda é uma abstração, um símbolo, que permite comparar entre si todos os movimentos reais. Os movimentos reais, porém, considerados neles mesmos, são indivisíveis que ocupam duração, supõem um antes e um depois, ligando os movimentos sucessivos do tempo por um fio de qualidade variável que deve ter alguma analogia com a continuidade de nossa própria consciência. (cf. BERGSON, 2010, p. 237-238).

Portanto, a duração vivida por nossa consciência é uma duração de ritmo determinado, bem diferente do tempo que fala o físico ou o matemático; uma duração que é capaz de armazenar, num intervalo dado, uma quantidade de fenômenos tão grande quanto se queira. (cf. BERGSON, 2010, p. 241).

Não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e deste modo fixariam seus lugares na série dos seres. Perceber, portanto, consiste em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significaria, em suma, imobilizar.

Segundo Bergson, isso significaria que discerniríamos algo, no ato da percepção, que ultrapassaria a própria percepção, sem que, no entanto, o universo material se diferenciasse ou se distinguisse essencialmente da representação que temos dele. Se se suprime a consciência o universo material subsiste tal qual era. Foi feita apenas a abstração do ritmo particular de duração que correspondia a minha ação sobre as coisas. As coisas, portanto, retornariam a si mesmas para se separarem na infinidade de momentos que a ciência distingue; as qualidades sensíveis, sem desaparecerem, espalhar-se-iam e dissolver-se-iam numa duração incomparavelmente mais dividida. A matéria, neste sentido, converter-se-ia assim em inúmeros estímulos, todos ligados numa continuidade ininterrupta, todos solidários entre si, e que se propagariam em todos os

sentidos como tremores. Bergson propõe agora a volta da consciência; voltemos a ligar, assim, uns aos outros, os objetos descontínuos de nossa experiência diária; façamos fluir, em seguida, a continuidade imóvel de suas qualidades com estímulos locais; liguemos a esses movimentos, desvencilhando-nos do espaço divisível que os subentende, para já não considerarmos senão sua mobilidade, esse ato indiviso que nossa consciência capta nos movimentos que nós mesmos executamos: nós iremos obter da matéria uma visão pura e desembaraçada daquilo que as exigências da vida nos obrigam a acrescentar na percepção exterior. Se se restabelecemos agora nossa consciência juntamente com as exigências da vida e obteremos aqueles longos intervalos repetidos, transporemos cada vez mais enormes períodos da história interior das coisas, visões quase instantâneas serão tomadas, visões cujas cores serão mais definidas condensando uma infinidade de repetições e de mudanças elementares. (cf. BERGSON, 2010, p. 243-245). Assim,

O olhar que lançamos ao nosso redor, de momento a momento, só percebe portanto os efeitos de uma infinidade de repetições e evoluções interiores, efeitos por isso mesmo descontínuos, e cuja continuidade é restabelecida pelos movimentos relativos que atribuímos a 'objetos' no espaço. A mudança encontra-se por toda parte, mas em profundidade; nós a localizamos aqui e acolá, mas na superfície; e constituímos assim corpos ao mesmo tempo estáveis quanto a suas qualidades e móveis quanto a suas posições, uma simples mudança de lugar condensando nele, a nossos olhos, a transformação universal. (BERGSON, 2010, p. 245-246).

Ora, todo esse processo aqui apresentado só pôde ser descrito através do uso do método intuitivo. Esse sair da condição normativa, aquela a que a consciência e o corpo parecem trabalhar em conjunto, divisando a realidade e sua mobilidade apenas como uma presença em que os nossos atos e os nossos projetos nela possam efetuar sua influência sem maiores problemas, é usar a intuição como olhos. Nessas condições por certo sabemos que existem objetos múltiplos, que uma pessoa se distingue da outra, que todas as coisas parecem ser distintas e únicas no mundo. Mas nessas condições sabemos também que a separação da coisa e seu ambiente não pode ser absolutamente definida; passa-se, por gradações insensíveis, de uma a outro. "A estrita solidariedade que liga todos os objetos do universo material, a perpetuidade de suas ações e reações recíprocas, demonstra suficientemente que eles não têm os limites precisos que lhe atribuímos." (BERGSON, 2010, p. 246).

Nessas condições observamos que nossa percepção desenha, de certo modo, a forma do resíduo dos objetos materiais. Nossa percepção delimita no ponto em que se detém nossa ação

possível sobre eles, e em que eles cessam, consequentemente, de interessar nossas necessidades. É essa a primeira operação do espírito que percebe: traçar divisões na continuidade da extensão - cedendo, neste momento, às sugestões da necessidade e aos imperativos da vida prática. Esse processo de se traçar as divisões na continuidade da extensão pressupõe que aceitemos um esquema inteiramente ideal de divisibilidade arbitrária e indefinida, ou seja, pressupõe o espaço homogêneo. Na medida em que nossa percepção atual e instantânea efetua essa divisão da matéria em objetos independentes, nossa memória solidifica em qualidades sensíveis esse escoamento contínuo das coisas que nos afetam constantemente. Ela prolonga nosso passado no presente justamente porque nossa ação irá dispor do futuro na medida exata em que nossa percepção, aumentada agora pela memória, tiver condensado o passado. (cf. BERGSON, 2010, p. 246-247).

Ora, a lei fundamental da matéria, o que de fato consiste na necessidade, é justamente responder a uma determinada ação sofrida por uma reação imediata e que se ajusta ao seu ritmo e se prolonga na mesma duração, estando num presente e num presente que recomençaria a todo instante. As ações livres, ou parcialmente indeterminadas, só podem pertencer a seres capazes de fixar, em intervalos regulares de tempo, o devir sobre o qual seu próprio devir se aplica, capazes, por isso, de solidificá-lo em momentos distintos, de condensar deste modo a sua matéria e, assimilando-a, digeri-la em movimentos de reação que passarão através das malhas da necessidade natural. Sua maior ou menor tensão de sua duração, e que exprime sua maior ou menor intensidade de vida, determina assim tanto a força de concentração de sua percepção quanto o grau de sua liberdade. A independência, portanto, de sua ação sobre a matéria afirma-se cada vez melhor à medida que eles se libertam do ritmo segundo o qual essa matéria escoar-se. Assim as qualidades sensíveis, tal como figuram em nossa percepção acompanhada de memória, são efetivamente os momentos sucessivos obtidos pela solidificação do real. Por sua vez, para distinguir esses momentos e juntá-los mais tarde através um fio em comum à nossa própria existência e à das coisas, somos forçados a imaginar um meio homogêneo que esteja para o escoamento da matéria, no sentido do comprimento, assim como o espaço no sentido da largura: eis o tempo homogêneo. Nem o espaço e nem o tempo homogêneo são, portanto, propriedades das coisas ou condições essenciais de nossa faculdade de conhecê-las. Elas exprimiriam apenas, de forma abstrata, o duplo trabalho de solidificação e de divisão que aplicamos à continuidade

movente do real para nela encontrarmos pontos de apoio, para nela fixarmos centros de operação, para introduzirmos, enfim, mudanças verdadeiras. Todo este parágrafo seria os esquemas de nossa ação sobre a matéria. (cf. BERGSON, 2010, p. 247-248).

Portanto o espaço é o símbolo da fixidez e da divisibilidade ao infinito. A extensão concreta, ou melhor, a diversidade das qualidades sensíveis, não está nele; é o espaço que colocamos na extensão concreta. O espaço não seria o suporte sobre o qual o movimento real se colocaria; é o movimento real, ao contrário, que o põe abaixo de si. A solidariedade do presente e do passado é a própria essência do movimento. Colocando-nos de frente com o real, sem o intermédio das concepções do intelecto que congelariam o movimento e determinariam finitudes entre as coisas, não veríamos mais uma diferença essencial, uma distância intransponível, uma distinção verdadeira da percepção da coisa percebida, em suma, não veríamos a diferença entre o movimento e a qualidade. (cf. BERGSON, 2010, p. 256-257). Deste modo,

Nossa percepção, dizíamos, encontra-se originalmente antes nas coisas do que no espírito, antes fora de nós do que em nós. As percepções de diversos tipos assinalam algumas das muitas direções verdadeiras da realidade. Mas essa percepção que coincide com seu objeto, acrescentávamos, existe mais de direito do que de fato: ela teria lugar no instantâneo. Na percepção concreta intervém a memória, e a subjetividade das qualidades sensíveis deve-se justamente ao fato de nossa consciência, que desde o início não é senão memória, prolongar uns nos outros, para condensá-los numa intuição única, uma pluralidade de momentos. (BERGSON, 2010, p. 257).

É na percepção, portanto, que a consciência e matéria, a alma e o corpo, entram em contato. A matéria extensa, considerada em seu conjunto, seria como uma consciência em que tudo se equilibra, tudo se compensa, e tudo se neutraliza. Ela oferece de fato a indivisibilidade de nossa percepção, ao mesmo tempo também podemos atribuir à percepção algo da extensão da matéria. Na medida em que nos despojamos dos preconceitos da ação, observamos que a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais. O espaço homogêneo que antes ficava entre os dois termos não teria outra realidade senão a de ser um esquema simbólico. O espaço, então, diz respeito aos procedimentos de ação sobre a matéria, mas nunca sobre o trabalho de um espírito que especula sobre sua essência. Ora, aceitando que existe passagem gradual da ideia à imagem e da imagem à sensação; aceitando que na medida em que evolui no sentido da ação, o estado da alma se aproxima assim da extensão; aceitando, finalmente, que essa extensão uma vez atingida,

permanece por sua vez indivisa e não contraria, por isso, a unidade da alma; aceitando isso tudo, compreendemos que o espírito possa colocar-se sobre a matéria no ato da percepção pura, unindo-se a ela, não obstante distinguindo-se dela radicalmente. E o espírito se distingue é porque é já memória, isto é, síntese do passado e do presente com vistas ao futuro, na medida em que condensa os momentos dessa matéria para servir-se dela e para manifestar-se pelas ações que são a razão de ser de sua união com o corpo. (cf. BERGSON, 2010, p. 257-259).

A distinção do corpo com o espírito é portanto de ordem temporal. Partindo-se da percepção pura, na qual sujeito e objeto se coincidem, promovendo-se o desenvolvimento desses dois termos em suas respectivas durações - a matéria tendendo a não ser mais do que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e que, portanto, se equivalem; o espírito sendo já memória na percepção, afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, ou seja, um progresso e uma evolução verdadeira. O papel do espírito seria então ligar esses momentos sucessivos da duração das coisas. Seria nessa operação que ele tomaria contato com a matéria ao mesmo tempo que inicialmente se distinguiria dela, concebendo assim uma série de graus infinitos entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido; o espírito sendo capaz de ação não só indeterminada mas também racional e refletida. Seriam esses graus sucessivos que mediriam a intensidade crescente de vida, correspondendo a uma tensão mais alta de duração e se traduzindo exteriormente por um maior desenvolvimento do sistema motor. Esse sistema motor, quanto mais desenvolvido, maior o grau de ação sobre a matéria. Ele seria o símbolo material dessa independência, dessa força interior que permitiria ao ser vivo libertar-se do ritmo do transcorrer das coisas; retendo cada vez melhor o passado para influenciar mais profundamente o futuro. Assim, segundo Bergson, entre essa matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão há todas as intensidades possíveis da memória, ou, todos os graus de liberdade. Um ser que evolui mais ou menos livremente cria a todo instante algo de novo, ao contrário da matéria que repete sem cessar o seu passado no presente. (cf. BERGSON, 2010, p. 260).

Raimundo de Farias Brito, em sua obra *O mundo interior - Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*, defende um conceito de espírito parecido com o que Bergson defende. Segundo o filósofo brasileiro, nessa manifestação particular que é o espírito,

[...] a matéria adquire caracteres especiais que a constituem um princípio à parte *sui generis*, que é o ponto de partida para uma série de fenômenos que são essencialmente distintos dos fenômenos da matéria, pelo menos considerada esta em suas manifestações exteriores. [...] há no espírito modalidades especiais da realidade, um poder agente e real, vivo e concreto, que não somente sofre a ação dos elementos exteriores, como ao mesmo tempo é capaz de agir sobre eles: um princípio vivo de ação, capaz de modificar, embora em proporções infinitamente pequenas, compreende-se, a ordem da natureza, capaz de dominar-se, capaz de exercer domínio sobre as coisas: uma força criadora, que não só tem a faculdade de emocionar-se em face do poder soberano da natureza, como ainda, de criar alguma coisa de novo, aumentando sob certo ponto de vista e relativamente, as proporções da realidade pelas produções e maravilhas da arte. (BRITO, 2013, p. 50).

É sobre esse destino criador do espírito e sobre esse poder de realizar-se no mundo, conquistando-se sobre as tendências imobilizantes da materialidade, conquistando-se por fim sobre si mesmo, enriquecendo-se em caráter e atitude perante o mundo e sua lei; é sobre esse espírito que procura desvincular-se gradativamente do instinto de sobrevivência que o liga diretamente à necessidade material, sobre esse mesmo espírito que procura desvincular-se até mesmo da inteligência que o faz ser soberano na materialidade, mas ainda preso às suas determinações; é sobre essa liberdade e sua busca por libertação total no campo moral através de sua lealdade ao eã vital da evolução criativa da natureza viva que nos dedicaremos no capítulo três deste trabalho. Para tanto faremos um estudo da obra *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, particularmente o seu primeiro capítulo.

Capítulo 3 - O Aberto e o Fechado - Os dois destinos (1) do ser humano.

I - Breve análise de *A Evolução Criadora*.

O percurso até aqui apresentado nos proporciona a observação de algumas características do pensamento bergsoniano. No primeiro capítulo tentei apresentar a insuficiência do pensamento determinista frente ao fenômeno do movimento livre e da consciência. Esta proposta foi embasada através do estudo do livro *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, a que Bergson nos coloca o problema da liberdade em face ao problema colocado pelo determinismo e materialismo de sua época. Já no segundo capítulo tentei apresentar as consequências desse estudo para com a observação de nossa própria condição no mundo - material e espiritual - embasadas por sua vez no estudo da obra *Matéria e Memória* na qual Bergson nos apresenta seus estudos sobre as doenças da memória como probantes de uma condição independente, em nós, daquilo que os atributos cerebrais por si mesmos podem nos oferecer.

A essas duas conclusões - movimento da liberdade que é independente das condições deterministas da materialidade inerte e a existência de uma condição independente da própria materialidade em vista nos estudos da memória - caberia agora um outro estudo que, talvez, seria a consequência natural dos estudos preliminares: o destino dessa liberdade no mundo. Para tanto, seguindo a linha do pensamento filosófico bergsoniano, é imprescindível o estudo de sua obra relativa à moral, particularmente o seu primeiro capítulo que aqui será estudado, obra essa sendo a última escrita e que levou mais tempo para ser concluída: *As duas fontes da moral e da religião*.

Antes, porém, de averiguarmos essas consequências no campo da moral, seria interessante passarmos em revista as principais conclusões de seu livro anterior, *A Evolução Criadora*, a fim de melhor embasar a obra aqui em estudo, haja visto que toda a bibliografia de Bergson pode ser interpretada como um *continuum* em que as consequências da primeira obra reverberam até a última. Em *A Evolução Criadora* não é diferente, pois que é uma consequência ou uma dilatação de *Matéria e Memória* em que se apresenta uma continuação de suas

conclusões a respeito da força de criação que é independente no ser vivo e, portanto, livre, mas que desta vez são analisadas em todas as formas diferentes de vida possível na Terra, através da biologia. O objetivo de Bergson nesta obra é elaborar uma filosofia da vida, válida portanto para todos os seres vivos e em suas formas variadas de manifestação (cf. RUSS, 2015, p. 421).

O apelo constante, desde o *Ensaio...*, a uma postura de desvinculação dos simbolismos cômodos a fim de observarmos o *elã vital* em ação na sua própria ação criadora aparece aqui nesta obra como um método e uma linha de entendimento constantes, isso para entender o movimento da vida em sua própria originalidade, que é ação constante. Essa ação não pode ser entendida sem o próprio estudo da composição do conhecimento, por isso o método de análise proposto na obra não desvincula a vida, em suas mais singulares manifestações, do conhecimento em suas maiores ou menores possibilidades. Em *A Evolução Criadora* o percurso traçado é o da vida que busca constantemente se livrar da determinação da materialidade, através, porém, da própria materialidade, ao mesmo tempo em que nos mostra que quanto maiores as possibilidades de ação, maiores serão também os conhecimentos que libertam essa vida de suas determinações.

É um progresso ininterrupto, portanto, da inteligência que busca sua maior libertação através da sua própria indeterminação que, por sua vez, se mostra cada vez mais livre na medida em que se altera nos seres vivos, tendo no homem sua última "morada", ou a que mais lhe possibilita a liberdade possível neste mundo. A história da evolução da vida, segundo Bergson, nos deixa entrever "[...] na faculdade de compreender, um anexo da faculdade de agir, uma adaptação cada vez mais precisa, cada vez mais complexa e flexível, da consciência dos seres vivos às condições de existência que lhes são impostas." (BERGSON, 2005, p. IX).

Nesta obra o autor nos apresenta a vida em três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer no mundo, ou seja, em três diferenças de natureza que coincidiam na impulsão vital comum às plantas e aos animais e que, ao longo de um desenvolvimento no qual se manifestaram sob as formas mais imprevistas, se dissociaram pelo simples fato de seu crescimento (cf. BERGSON, 2005, p. 146). São elas, portanto: o Torpor Vegetativo, o Instinto e a Inteligência. O torpor vegetativo e o instinto representariam o mecanismo de ação direta sobre o mundo, moldado a partir da própria forma da vida, procedendo de maneira orgânica. É a vida

em sua manifestação mais primitiva, fazendo aquilo que determina sua continuação e proliferação no mundo, num automatismo engendrado única e exclusivamente para a ação de sobreviver. O caso das formigas é o mais notável dos automatismos, elas representariam uma estrutura de ação que lhes proporcionaria a maior eficácia de sobrevivência. A inteligência, por sua vez, já corresponderia a uma libertação desse automatismo, ainda que não total, pois o próprio corpo tem suas necessidades a que devem ser atendidas querendo o ser se livrar delas ou não. O automatismo no caso dos seres inteligentes estaria mais em suas condições fisiológicas, como um resquício do instinto. Porém, nenhum dos dois se encontraria em estado puro.

É que inteligência e instinto, tendo começado por se interpenetrarem, conservam algo de sua origem comum. Nenhum dos dois se encontra jamais em estado puro. Dizíamos que na planta podem ser despertadas a consciência e a mobilidade do animal, nela adormecidas, e que o animal vive sob a ameaça constante de um encarrilhamento na via da vida vegetativa. As duas tendências, da planta e do animal, penetram-se tão completamente, de início, que nunca houve ruptura completa entre elas: uma continua a assombrar a outra; por toda parte encontramos-las misturadas; é a proporção que difere. O mesmo vale para a inteligência e o instinto. Não há inteligência ali onde não se descobrem vestígios de instinto, não há instinto, sobretudo, que não esteja envolto por uma franja de inteligência. (BERGSON, 2005, p. 147).

O homem seria o representante máximo do lado da inteligência, neste sentido, pois inventaria ferramentas que modificariam o mundo material para o melhor atendimento de suas necessidades. Assim, torpor vegetativo, instinto e inteligência seriam formas de ação no mundo, a segunda e sobretudo a terceira mais livre e com maiores possibilidades de ação do que a primeira, mas ainda assim apenas formas de ação no mundo:

Lembremos apenas que a vida é determinado esforço para obter certas coisas da matéria bruta, e que instinto e inteligência, considerados no estado acabado, são dois meios de utilizar um instrumento para esse fim: no primeiro caso, o instrumento faz parte do ser vivo; no outro, é um instrumento inorgânico, que foi preciso inventar, fabricar, aprender a manejar. (BERGSON, 1978, p. 98).

Sendo a inteligência apenas uma forma de ação mais eficiente para a liberdade - ou o ser mais livre - no mundo, ela sozinha jamais poderia explicar o próprio mundo, ou melhor, a vida, pois que "a inteligência é adaptada para conhecer o mundo inerte, dito de outro modo, a matéria; nisto ela prolonga e eleva o trabalho da percepção." (VIEILLARD-BARON, 2007, p. 65). O mundo vivo, neste sentido, é uma criação contínua e imprevisível, sendo a Duração inscrita no universo bem como no indivíduo. O conceito de Elã Vital (2) entra aqui como uma criação contínua de formas imprevisíveis. A inteligência científica não poderia entender essa

constituição do universo pois que, "na medida em que somos geômetras, portanto, recusamos o imprevisível." (BERGSON, 2005, p. 49). A faculdade da inteligência seria, então, apenas uma faculdade de ação, portanto, cortaria o tempo real e o substituiria por um tempo prático, mecânico, recortado e congelado em momentos para o melhor atendimento de alguma necessidade no espaço. As duas funções da inteligência, segundo Bergson, seriam a dedução e a indução, portanto. (cf. BERGSON, 2005, p. 230). O Tempo Real, porém, o da Duração, nunca para. "Nós não *pensamos* o tempo real. Mas só o vivemos, porque a vida transborda a inteligência." (BERGSON, 2005, p. 50).

E a vida que transborda a inteligência se manifesta a partir de uma supraconsciência que está na origem mesma da vida, é uma exigência de criação que se manifesta onde a criação é possível, adormecendo quando a vida é condenada ao automatismo; despertando assim que renasce a possibilidade de uma escolha. (cf. BERGSON, 2005, p. 283). A consciência seria, portanto, uma potência de escolha de que o ser vivo se dispõe; " [...] consciência é sinônimo de invenção e de liberdade." (BERGSON, 2005, p. 286). Eis aí o apontamento que demonstra a diferença entre o homem e o animal, segundo Bergson. A invenção se torna liberta no homem. Assim,

Toda a história da vida, até então, havia sido a de um esforço da consciência para levantar a matéria, e a de um esmagamento mais ou menos completo da consciência pela matéria que tornava a cair sobre ela. [...] Tratava-se de criar um instrumento de liberdade a partir da matéria, que é a própria necessidade, de fabricar uma mecânica que triunfasse do mecanismo e de empregar o determinismo da natureza para passar através das malhas da rede que este havia estendido. (BERGSON, 2005, p. 286).

O homem, neste sentido, é o 'termo' e o 'objetivo' da evolução, pois que a vida é essencialmente uma corrente lançada através da matéria, extraindo dela aquilo que pode, não havendo, portanto, nem projeto nem plano. A criação está em aberto, é constante e imprevisível. (cf. BERGSON, 2005, p. 287-288) A inteligência, portanto, seria a adaptação da consciência que conquistasse ao máximo a materialidade do mundo, o que exigiria uma adaptação aos próprios hábitos concernentes à matéria, ao seu modo de manifestação no mundo. Mas Bergson nos apresenta também a intuição da Duração, que se nos apresenta numa forma vaga e descontínua, e que deveria ser o objeto de estudo da filosofia. A filosofia, assim,

Quanto mais avança nesse trabalho, mais percebe que a intuição é o próprio espírito e, num certo sentido, a própria vida: a inteligência recorta-se nela por um processo

imitador daquele que engendrou a matéria. Assim aparece a unidade da vida mental. Só a reconhecemos ao nos colocarmos na intuição para dali irmos para a inteligência, pois da inteligência não passaremos nunca para a intuição. (BERGSON, 2005, p. 290).

A função dessa intuição seria a de levar-nos a compreender o princípio da vida; vida esta que progrediria, neste mundo, até à consciência humana, síntese da máxima liberdade possível no mundo, da autonomia ao invés do automatismo. Essa liberdade, "[...] não é um estado de espírito, como de questão e de estado e natureza psicológica, mas sim uma realidade metafísica de presença de um ser que penetra o mundo, que está presente e realiza a duração existencial, que flui constantemente e manifesta a autonomia do ser humano frente ao existir." (ALVES, 2003, p. 76).

Em linhas gerais, portanto, e sem o intuito de esgotar e suprir a riqueza desta obra, eis a síntese de *A Evolução Criadora*. Ela será necessária para entendermos os aspectos fundamentais da obra que corresponde à moral entendida por Bergson; da obra que nos mostrará o destino desta consciência e vontade livre no mundo organizado por ela própria e que a faz viver em função das outras consciências e vontades livres; em suma, o mundo social; bem como também com o seu destino na transcendentalidade, que é a relação dessa mesma consciência com a fonte da própria Vida que a engendrou.

II - A Moral Fechada e a Moral Aberta.

Como dissemos anteriormente, as obras de Bergson correspondem a uma continuidade de um pensamento único, ou seja, a primeira obra ecoa na última; são traçados interdependentes. Na obra *A Evolução Criadora* observa-se os fundamentos de *As duas Fontes da Moral e da Religião*. Em particular no primeiro capítulo que versa sobre a obrigação moral, Bergson utilizará conceitos retirados da obra anterior mas que desta vez serão voltados para o entendimento das sociedades humanas. Como o homem é um ser vivo e o representante máximo de uma das subdivisões que a vida obteve ao lidar com a materialidade do mundo, ou seja, da inteligência, cabe agora averiguar as relações que esta inteligência tem com as outras, o que, no fundo, é a mesma coisa de se dizer sociedade.

À primeira página de seu livro já se fica claro a pergunta: "Por que obedecemos?"

(BERGSON, 1978, p. 7). Por que uma inteligência livre tem a inclinação a obedecer às leis e às regras que a sociedade e seus valores seculares lhe impõe? Segundo Bergson, não é por um dever que agimos conforme esperam que ajamos numa sociedade, mas antes por um hábito (3) e por uma pressão social. A obrigação social é vista, antes, como uma certa regularidade de hábitos que fazem parte da obrigação em geral. Haverá, com isso, sempre um conflito - minimizado pelo automatismo que o hábito oferece - entre as obrigações que a sociedade e sua pressão impõe e entre a liberdade da própria pessoa que escolhe constantemente seus caminhos no mundo. Portanto, "qualquer sociedade humana é um conjunto de seres livres. As obrigações que ela impõe, e que lhe permitem subsistir, introduzem nela certa regularidade que tem simplesmente analogia com a ordem inflexível dos fenômenos da vida." (BERGSON, 1978, p. 9).

Essa ordem inflexível dos fenômenos da vida regula nosso corpo físico, assim, mesmo que tenhamos a consciência de que somos livres e mais do que nosso próprio corpo, ainda assim, neste mundo, a obrigação social, ou melhor, as outras pessoas e o indivíduo que compõe a sociedade tem uma dependência recíproca. Assim,

[...] é na superfície, em seu ponto de inserção no tecido cerrado das outras personalidades exteriorizadas, que nosso eu em geral acha onde se agarrar: sua solidez está nesta solidariedade. Mas no ponto em que ele se agarra, ele por sua vez está socializado. A obrigação, que imaginamos um vínculo entre os homens, liga primeiro cada um de nós a si mesmo. (BERGSON, 1978, p. 12).

O hábito seria então o ajustamento às obrigações que ligariam o indivíduo à sociedade. Um ajustamento que não é pensado, mas vivido como uma prática, como um ato quase automático, um ato normal. Ajustamo-nos mais a nossas obrigações do que pensamos nela; basta o hábito para dar à sociedade o que ela espera de nós. (cf. BERGSON, 1978, p. 15). É a sociedade, portanto, que traça para o indivíduo o programa de sua existência cotidiana. Como seres livres e inteligentes que somos, haverá sempre uma alternativa que vai se impor a todo o momento, mas na grande maioria das vezes optaremos naturalmente e sem consciência ou sem esforço algum pela alternativa que se ajusta à norma vigente. Mas há casos excepcionais em que há hesitação quanto ao movimento seguinte que faremos em meio ao social, hesitação essa que corresponde à própria consciência que temos, à nossa própria liberdade. "Com efeito, por mais naturalmente que se cumpra o dever, pode-se encontrar em si a resistência; é bom atentar para isso, e não tomar por assentado que seja fácil continuar sendo bom esposo, bom cidadão,

trabalhador consciencioso, enfim, pessoa honesta."(4) (BERGSON, 1978, p. 16). Isso é indicativo de que fomos inseridos no quadro social, essa inserção exige um esforço - o exemplo da indisciplina natural da criança e a necessidade de educação o atestam. A obediência ao dever é uma resistência a si mesmo. (cf. BERGSON, 1978, p. 17).

Mas, como Bergson nos lembra, convém não confundirmos, como em Kant, o sentimento da obrigação, que é aquele estado tranquilo e aparentado à inclinação, com o abalo que às vezes nos impomos para romper o que se contraponha a ela. Assim é que temos inúmeras obrigações especiais, sendo natural ou habitual obedecer a todas. É apenas por exceção que se afastará de uma delas, que se resistirá, produzindo assim um estado de tensão. Será essa rigidez que exteriorizamos ao atribuir ao dever um aspecto tão duro, tão severo. (cf. BERGSON, 1978, p. 17 - 18). Quando, porém, somos levados pelo desejo, se a tentação é forte, se estávamos em vias de nos entregar mas imediatamente nos recusamos, é porque uma força contrária se aplicou. Essa força se denominará "o todo da obrigação", que é o extrato concentrado dos mil e um hábitos que contrairíamos de obedecer às mil e uma exigências da vida social; é o "é preciso porque é preciso" (cf. BERGSON, 1978, p. 19).

Nos momentos de tentação, ninguém jamais sacrificaria seu interesse, sua paixão, sua vaidade por pura necessidade de coerência lógica. Dado que em um ser racional a razão intervém de fato como reguladora para garantir essa coerência entre as normas ou máximas obrigatórias, a filosofia acabou por ver nela um princípio de obrigação. É como acreditar que a manivela é que faz girar a máquina. (BERGSON, 1978, p. 19).

A essência da obrigação é, portanto, diferente da exigência da razão. A obrigação pesaria sobre a vontade como se fosse um hábito; cada uma dessas obrigações arrastaria a massa acumulada das demais utilizando o peso do conjunto através da pressão que exerça. Esse é o todo da obrigação para uma consciência moral simples. Assim um imperativo tenderá sempre a assumir uma forma categórica, num ser racional, quanto mais a atividade exercida, mesmo que inteligente, tende a assumir a forma instintiva. (cf. BERGSON, 1978, p. 20-21). E é justamente a esta atividade que se encaminha para uma imitação do instinto que se chama, no homem, hábito. E essa intenção da natureza sempre permanecerá em qualquer tipo de sociedade humana - das mais civilizadas até as mais primitivas. (5) (cf. BERGSON, 1978, p. 22).

A sociedade, humana ou animal, é sempre uma organização que implica uma coordenação e uma subordinação de elementos uns aos outros; ela apresenta no modo vivido ou

representado um conjunto de normas e leis. Aos animais que têm no instinto a sua forma de agir no mundo - como no caso das formigas e abelhas - cada indivíduo está cravado por sua própria estrutura sendo a organização total desses indivíduos relativamente invariável. No caso da comunidade humana a forma já é variável, aberta, portanto, a todo o progresso. Assim, no primeiro tipo de sociedade - a instintiva - cada regra é imposta pela própria natureza; ela é necessária, portanto; enquanto que na segunda - a da sociedade humana - apenas uma coisa é de fato natural: a necessidade de uma regra. É por isso que a base da obrigação nos homens é uma necessidade instintiva. Percebemos essa necessidade no fundo da obrigação moral, e se a percebemos como obrigação é porque somos livres. Ainda assim, é necessário que haja obrigações, e quanto mais descemos dessas obrigações particulares, que estão no cume, em direção ao todo da obrigação que estaria na base, tanto mais essa obrigação nos parece a necessidade no domínio da vida quando ela exige a inteligência, a opção e a liberdade para realizar certos fins. (cf. BERGSON, 1978, p. 23 - 24).

Num esforço de imaginação veríamos então que nossa sociedade civilizada apresentaria uma semelhança fundamental com a sociedade à qual a natureza nos destinaria; elas seriam sociedades fechadas. Essas sociedades só são de fato investigadas analisando-se o que elas fazem. É na ação que se mostra a que os deveres servem, é na ação - que é produto da vida - que podemos observar se uma sociedade é aberta ou fechada à humanidade inteira. Nossos deveres sociais visam, portanto, à coesão social, mas uma coesão fechada a uma identificação de determinadas pessoas dentro de determinados valores que inspiraram, por sua vez, a uma identidade - seja familiar, nacional, linguística. Essa identificação delimita, portanto, e separa as sociedades virtual ou atualmente; ela é um instinto de pertença a um grupo. Esse instinto social, apreendido no fundo da obrigação social, visa sempre a uma sociedade fechada:

Nossos deveres sociais visam à coesão social; queiramos ou não, eles nos determinam uma atitude que é a da disciplina perante o inimigo. Quer dizer, por mais que o homem chamado pela sociedade para ser disciplinado tenha se enriquecido por ela de tudo o que ela adquiriu durante séculos de civilização, ela, no entanto, tem necessidade desse instinto primitivo que reveste de um verniz tão espesso. (BERGSON, 1978, p. 26-27).

Ora, esse empreendimento da sociedade que visa à coesão do grupo visa também, em última instância, à preservação do indivíduo. Neste sentido essa obrigação social não representaria uma moral que visa à humanidade, ela é uma outra moral que visa egoisticamente à

preservação do indivíduo. Assim, trata-se de uma diferença de natureza entre a moral aberta e esta moral fechada. Entre a sociedade em que vivemos e a humanidade em geral há um contraste, o mesmo que definiria o aberto e o fechado; uma diferença não de grau sucessivos - como se amássemos nossa família por extensão amássemos nossa pátria e assim a humanidade toda -, mas uma diferença de natureza. "Quem não perceberá que a coesão social se deve, em grande parte, à necessidade que tem uma sociedade de se defender contra outras, e que é primeiro contra todos os demais homens que amamos os homens com os quais convivemos? Assim é o instinto primitivo." (BERGSON, 1978, p. 27). Esse mesmo instinto primitivo, egoístico e que remete à sobrevivência do indivíduo, se mantém, ainda que dissimulado, nas contribuições da civilização; "[...] ainda hoje amamos natural e diretamente nossos parentes e concidadãos, ao passo que o amor à humanidade é indireto e adquirido." (BERGSON, 1978, p. 27). Indireto e adquirido através da religião e da filosofia. A primeira concita o homem, através de Deus, a amar o gênero humano; a segunda por nos mostrar a dignidade da pessoa humana, bem como o direito de todos ao respeito. (cf. BERGSON, 1978, p. 28).

Porém isso não é o suficiente para amar a humanidade, não é pela razão que transportamo-nos para o amor ao próximo, é pela emoção que sentimos quando nos deixamos arrastar pelo exemplo de grandes homens que conseguiram transformar a impessoalidade de uma lei moral em sua própria determinação, em sua própria natureza e em sua própria ação, em sua própria personalidade. É preciso que haja um salto, um transbordamento, que sejamos transportados para além da humanidade e que a tenhamos atingido sem a ter tomado por um fim, ultrapassando-a. (cf. BERGSON, 1978, p. 28). Bergson até agora nos apresentou a obrigação pura e as suas características, obrigação essa que se irradia, difunde, e se absorve em alguma outra coisa que a transfigura. Essa transfiguração é aquilo que Bergson chama de moral completa. Essa moral completa é atribuída a homens excepcionais nos quais essa moral se encarnava e que serviram de exemplo, de avatares de uma moralidade que a maioria se referência até hoje. E a diferença entre o primeiro tipo de moral e esta transfigurada é uma diferença tão radical que é tida, pelo autor, como uma diferença de natureza. O primeiro tipo, a da obrigação pura, é tanto mais puro e perfeito na medida em que se reduz a fórmulas impessoais; ao passo que o segundo tipo, para ser plenamente ele mesmo, deve encarnar-se numa personalidade privilegiada que se converte em exemplo. Enquanto a generalidade de uma decorre da aceitação

universal, portanto quase passiva, de uma lei, a da outra tem a ver com a imitação comum de um modelo. (cf. BERGSON, 1978, p. 28-29).

Por que os santos têm assim imitadores, e por que os grandes homens de bem têm arrastado multidões atrás de seus passos? Eles nada pedem, e no entanto obtêm. Eles não precisam fazer exortações; basta que existam, sua existência é um chamado. Pois esse é justamente o caráter dessa outra moral. Ao passo que a obrigação natural é pressão ou empurrão, na moral completa e perfeita há um chamado. (BERGSON, 1978, p. 29).

Esse chamado nada mais é do que um desejo de assemelhar-se. Adotando um modelo a ser seguido ou a ser referenciado, o homem assume um compromisso com o seu melhor que, ainda que em estado virtual, se apresenta como atual no instante mesmo em que ele se remete ao exemplo da personalidade que o comove, pois "[...] a fala que se adotará é aquela de que se ouviu em si um eco." (BERGSON, 1978, p. 29). Ela abala nossa vontade e com isso agimos, mas essa nova ação é qualitativamente melhor. Enquanto que no primeiro tipo de moral, a fechada, agíamos de acordo com leis e normas que, por consequência, garantiam tanto a coesão da sociedade em que estivéssemos inseridos quanto à nossa própria segurança e sobrevivência dentro desta sociedade - o que nos obriga a agir mais pela comunidade do que pela humanidade; no segundo tipo somos levados pelo exemplo de uma grande personalidade que nos permite abrir nosso campo de ação e estendê-lo para fora do círculo convencional de atuação que estávamos habituados a consagrar. Esse círculo se abre e se estende para toda a humanidade.

De onde vêm a sua força de arrebatamento, aquela que tira do homem o que ele tem de melhor, não por uma obrigação mas por puro amor à humanidade e ao mundo inteiro? Quando o egoísmo, ainda que velado por palavras utilitárias tais como caridade, igualdade, fraternidade, se torna uma ação amorosa, saindo do campo das aparências e se tornando vivo no campo prático? Quando ou como o salto qualitativo se efetua no homem tirando-o do círculo fechado de viver apenas por si e não pela humanidade inteira? A atitude de um indivíduo que se utiliza de uma moral fechada é a de se voltar a si mesmo; nesse tipo de sociedade fechada, indivíduo e sociedade giram num círculo fechado, numa retroalimentação constante em que o indivíduo assegura a sua sobrevivência através de hábitos sociais pautados para a coesão, no fim das contas, do próprio grupo de pertença. Por maior que seja este círculo - acabando numa nação ou em qualquer outra bandeira identitária - ele será sempre fechado. E assim tem de ser, caso o ser

humano, dotado de inteligência e livre decisão, queira de fato garantir sua sobrevivência material e social no mundo. O egoísmo é necessário e a inteligência o atesta nos mostrando que a maioria das tendências humanas é de cunho egoísta - ainda que rodeada por valores altruístas e morais. Mas, segundo Bergson, há uma diferença de natureza e não de grau entre o amor à família, o amor à pátria e o amor pela humanidade. Os dois primeiros são correspondentes por extensão a um grupo de pertença que assegure e que tenha maiores garantias de sobrevivência do indivíduo no mundo; o terceiro exige-se uma mudança completa de postura.

À primeira vista, a consciência percebe uma diferença de natureza entre os dois primeiros sentimentos e o terceiro. Aqueles implicam escolha e, por conseguinte, exclusão: poderão incitar à luta; não excluem o ódio; este é só amor. Aqueles irão imediatamente estabelecer-se sobre o objeto que os atrai; este não cede ao atrativo de seu objeto; não o visou; projetou-se mais além, e só atinge a humanidade ultrapassando-a. [...] Fora do instinto e do hábito só existe atuação direta da sensibilidade sobre o querer." (BERGSON, 1978, p. 32-33).

A emoção é a propulsão do querer. Essa emoção, que está no homem e que muitas vezes é sobrepujada pelas obrigações sociais, indo da mais fraca até a paixão avassaladora, incita o querer e com isso uma certa exigência de ação que difere da obrigação pois que não mais encontrará resistência; imporá apenas o consentido (cf. BERGSON, 1978, p. 33). Os exemplos morais que arrastam a humanidade nos incitam a entrar em contato com essas emoções - como as emoções incitadas pela música - nos incitam a entrar nelas. São essas emoções novas que estão na origem das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral; "não apenas porque a emoção é um estimulante, mas porque incita a inteligência a empreender e a vontade a perseverar." (BERGSON, 1978, p. 36).

Bergson aqui encontra o estimulante da alma, o fator que proporciona à inteligência a sua força no mundo sob o aspecto da invenção. Essa força é a emoção. A emoção é um estremecimento afetivo da alma. Esse estremecimento pode ser superficial ou profundo e se difere dos estados afetivos distintos das sensações ao não se reduzir, como estas, à transposição psicológica de uma excitação física. É do movimento da própria alma que se convulsiona e cria no mundo as suas próprias exigências a que Bergson se refere. No primeiro tipo de emoção, a superficial, observa-se que a emoção é consecutiva a uma ideia ou uma imagem representada - o estado sensível resulta precisamente de um estado intelectual que se basta a si mesmo; é a agitação da sensibilidade pela representação que nele desemboca. Mas o segundo tipo de

emoção, a profunda, não é determinada pela representação da qual assuma a sequência e da qual permaneça distinta; sendo então agora causa e não mais efeito: "ela é grávida de representações, nenhuma das quais está propriamente formada, mas que ela extrai ou poderia extrair de sua substância por um desenvolvimento orgânico." (BERGSON, 1978, p. 36).

A primeira é infra-intelectual; é dela que em geral se ocupam os psicólogos, é nela que se pensa quando se contrasta a sensibilidade com a inteligência ou quando se faz da emoção um vago reflexo da representação. Mas da outra diríamos de bom grado que é supra-intelectual, se a expressão não evocasse imediatamente, e exclusivamente, a ideia de certa superioridade de valor; trata-se, isto sim, de certa anterioridade no tempo, e da relação daquilo que engendra com o que é engendrado. De fato, só a emoção do segundo gênero pode tornar-se geradora de ideias. (BERGSON, 1978, p. 36-37).

Observa-se que essa impulsão da alma que gera ideias está diretamente ligada a uma criação ativa, viva. A alma aberta está em constante ligação com essa criatividade. Não há mais uma composição a frio de combinações de ideias já prontas entre si e que já se solidificaram com o tempo e com o hábito na tradição de determinada sociedade. Há agora uma fusão desses materiais fornecidos pela inteligência que se solidificam novamente em ideias mas que agora são nutridas pelo próprio espírito. O esforço agora é doloroso e o resultado aleatório, mas é justamente então que o espírito se crê criador. Não há mais composição do velho para novos arranjos. Há sim um arrebatarse de repente ao único que procurará mais tarde se exprimir em palavras e conceitos múltiplos e vulgares. (cf. BERGSON, 1978, p. 38-39).

A obrigação que antes vinha de fora para dentro, que seguia uma esquematização que obrigava e constrangia o indivíduo a se tornar parte orgânica de determinada ordenação social - mesmo que esse constrangimento muitas vezes não carregue o peso de uma obrigação, sendo suave e muitas vezes visto como necessário e natural, ainda assim carrega consigo uma tensão constante entre a liberdade do indivíduo inteligente e a obrigatoriedade que o constrange a ser desta e não daquela maneira - agora, com este contato com a fonte de sua mobilidade, da emoção profunda que liga tudo a todos, tem outro aspecto: não mais coagido ou obrigado, mas inclinado a uma virtude que não queira mais resistir. É a esta emoção criadora, a esta emoção que põe em contato o indivíduo à fonte de tudo que liga a todos por um laço indestrutível que, à primeira vista não se concebe por palavras pois que é emoção pura; é a esta emoção que as religiões saíram para entrarem no mundo que conhecemos e temos mais familiaridade - o mundo superficial. É a esta emoção que o místico entra em contato direta ou indiretamente (pelo

exemplo dos grandes iniciadores da moral, os grandes avatares do mundo). Não há doutrina ou metafísica que apele à inteligência com toda a força da argumentação que faça um indivíduo preferir a própria doutrina. Ele a prefere pela emoção que se prolonga em impulso do lado da vontade e em representação explicativa na inteligência. (cf. BERGSON, 1978, p. 40).

Sendo sua preferência produto de uma emoção, logicamente é o produto de uma escolha voluntária, ou antes, de uma determinação solitária. Solitária no sentido de que não houve uma pressão externa que o abalasse em sua convicção; não houve um constrangimento que fizesse com que sua escolha se torna-se sua escolha - o que seria uma contradição pois que a escolha, quando autêntica, parte da liberdade que o indivíduo possui em escolher. Essa liberdade é solitária pois que pertence ao próprio indivíduo, parte dele mesmo, de seu próprio ser. É por isso talvez que William James nos diz que a religião significa "[...] os sentimentos, atos, e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino." (JAMES, 2017, p. 41). (6)

Assim, sob o aspecto de pressão e de aspiração, as duas morais se diferenciam conforme sua ação no mundo. No primeiro tipo está a correspondência de uma representação de sociedade que apenas visa sua própria conservação, tendo em seu estado normal a harmonia ou um estado de bem-estar individual e social, mais inclinado ao prazer do que a alegria. Este corresponderia a um movimento circular "[...] com o qual arrasta consigo os indivíduos, produzindo-se sem se deslocar, imita de longe, por intermédio do hábito, a imobilidade do instinto." (BERGSON, 1978, p. 42). Já no segundo tipo se encontra o sentimento de um progresso:

A emoção de que falávamos é o entusiasmo da marcha para a frente - entusiasmo pelo qual essa moral se fez aceitar por alguns e que em seguida se propagou através deles pelo mundo. 'Progresso' e 'marcha para a frente' confundem-se aqui com o próprio entusiasmo. Para adquirir consciência dele não é preciso imaginar um termo a que se vise ou uma perfeição da qual nos aproximemos. Basta que na alegria do entusiasmo haja mais que no prazer do bem-estar, prazer que não implica essa alegria, e alegria que envolve e mesmo absorve em si esse prazer. Sentimos isso; e a certeza assim obtida, bem longe de ser dependente de uma metafísica, a essa metafísica é que dará seu mais sólido apoio. (BERGSON, 1978, p. 43).

E essa certeza adquirida é representada pela palavra 'libertação'. É esse sentimento que os fundadores das religiões, os místicos e os santos sentem tão profundamente e que faz com que tudo o mais lhes pareçam indiferente, fazendo com que aquelas coisas e tendências que motivam

o comum dos homens, como o prazer, a riqueza e o bem-estar, se transformem em um peso e um obstáculo à sua libertação. Trata-se não de um erro da natureza ao nos ligar solidamente à vida que quisera para nós, mas antes trata-se de um "ir mais além". E este "ir mais além" não pode ser confundido apenas por palavras ou conceitos, não foram por elas que os mártires cristãos, por exemplo, deram sua vida. Este "ir mais além" é uma exigência de ação, não uma pressão externa para agir, mas antes uma aspiração, um chamado que os homens tocados por este sentimento não podem recusar a atender sob pena de estarem traindo sua própria liberdade. Os homens deste tipo de ação por onde quer que passem arrastam consigo outros homens tocados profundamente pelo seu exemplo de caridade e de amor. Assim,

[...] nunca seria demais repeti-lo, não é pregando o amor ao próximo que o obtemos. Não é dilatando os sentimentos mais estreitos que se abrangerá a humanidade. Nossa inteligência se persuadiria a si mesma que tal é a marcha indicada, pois as coisas se darão de modo diferente. O que é simples ao ver do nosso entendimento não o é necessariamente para a nossa vontade. Onde a lógica afirma que certo trajeto é mais curto, sobrevém a experiência e acha que nessa direção não há trajeto. A verdade é que se impõe no caso passar pelo heroísmo para chegar ao amor. De resto, o heroísmo não se prega; basta que se mostre, e sua presença apenas poderá pôr outros homens em movimento. Porque ele próprio é retorno ao movimento e emana de uma emoção - comunicativa como toda emoção - aparentada ao ato criador. A religião exprime essa verdade a seu modo ao dizer que é em Deus que amamos os outros homens. E os grandes místicos declaram possuir o sentimento de uma corrente que iria de sua alma a Deus e desceria de Deus até o gênero humano. (BERGSON, 1978, p. 44).

Essa insuficiência das palavras em resgatar um sentimento tão profundo no homem que daria corpo ao aspecto novo da moral - aspecto este em que se encontraria o sentimento de uma coincidência, real ou ilusória, com o esforço gerador da vida (cf. BERGSON, 1978, p. 44) já fora relatada pelos grandes místicos do passado, como São Paulo e Santo Tomás de Aquino. Em uma obra de Joseph Campbell intitulada *Tu és isso*, o autor ao estudar uma passagem da Bíblia - especificamente o começo de Coríntios 12 -, nos esclarece:

O que Paulo quis dizer por 'palavras inefáveis, as quais não é lícito ao homem refletir'? O que tinha em mente? É possível que, como sempre acontece quando o místico se volta para dentro de si mesmo, ele tenha chegado a conclusões que transcendem toda a conceituação e todas as regras teológicas do jogo. Tomás de Aquino, também, em sua *Summa contra gentiles*, declara que só se conhece Deus verdadeiramente quando se sabe que Deus transcende e está totalmente além de qualquer coisa que se possa conceber ou dizer Dele. (CAMPBELL, 2003, p. 73). (7)

Esta fonte com que os místicos entram em contato e que palavra ou expressão alguma é capaz de definir ou mesmo suportar é a mesma fonte da moral que implica os homens a viverem

entre si. A moral encerraria duas partes distintas: a primeira teria sua razão de ser na própria estrutura original da sociedade humana e a segunda acharia a sua explicação no próprio princípio explicativo dessa estrutura. Na primeira observar-se-ia uma obrigação que representaria a pressão que os elementos da sociedade exercem uns sobre os outros para manter a forma do todo, pressão cujo efeito está em nós como a expressão de nossos hábitos. Na segunda ainda se observa uma obrigação, mas uma obrigação que é a força de uma aspiração ou de um impulso, o mesmo impulso que culminou na espécie humana e na vida social, intervindo esse princípio diretamente e não mais por intermédio dos mecanismos que ele mesmo montara. (cf. BERGSON, 1978, p. 45-46).

Para Bergson, então, a moral do Evangelho seria essencialmente a da alma aberta. Em sua formulação há, aparentemente, bastante incoerência, dando ênfase aos paradoxos, mas é na intenção de suas máximas que se encontra a verdadeira libertação: a moral do Evangelho tem como fundamento a produção de um estado de alma. "Não é para os pobres, é para si que o rico deve renunciar à sua riqueza. [...] O que é belo não é o estar privado nem mesmo o privar-se, mas o não sentir a privação. O ato pelo qual a alma se abre tem por efeito ampliar e elevar à pura espiritualidade uma moral aprisionada e materializada em fórmulas." (BERGSON, 1978, p. 49).

À esta libertação acompanha-se o respeito pelo outro, comumente entendido como fraternidade universal - algo que não se observara nas sociedades antigas, como a chinesa e a romana. (cf. BERGSON, 1978, p. 63-64). A mensagem da fraternidade universal advinda com o Evangelho, ou melhor, por homens a quem a mensagem era penetrada de amor e que convidava ao amor, indicava uma direção, um método, um fim que exigiria um esforço incessantemente renovado, ao que mais tarde findou-se na proclamação dos Direitos do Homem. (cf. BERGSON, 1978, p. 64).

A esse progresso moral era necessário um sentimento novo, um sentimento que comunicasse aos homens através de seu próprio impulso não só a necessidade do amor, mas antes a sua própria força através do exemplo, da ação, de um homem que culminou no impulso de diversos outros homens que foram arrastados por sua distinção. Aos poucos, esse sentimento novo sedimenta uma nova sensibilidade e esta sensibilidade forma a nova moral, a moral do Evangelho, aberta a toda a humanidade. Mas uma sociedade de aspiração pura, ou seja, uma

sociedade humana puramente mística, seria tão impossível quanto a existência de uma sociedade humana de obrigação nua. "A aspiração pura é um limite ideal, como a obrigação nua. Não menos verdade é que são as almas místicas que arrastaram e arrastam ainda em seu movimento as sociedades civilizadas." (BERGSON, 1978, p. 69).

Para esses poucos homens que fizeram a diferença na humanidade existe uma atração virtual a que todos nós somos chamados a averiguar em nosso foro íntimo, atração que nos permite aceitar a fórmula geral da moralidade. Essa fórmula abrange duas coisas: um sistema de ordens ditadas por exigências sociais impessoais e um conjunto de chamados feitos à consciência de cada um de nós por pessoas que representam o que houve de melhor na humanidade. Esta obrigação que se relaciona com a ordem impessoal é infra-intelectual no que tem de original e de fundamental. A eficácia, porém, do chamado decorre da força da emoção que foi outrora provocada, que o é ainda ou que poderia ser. E esta emoção é mais que ideia, é supra-intelectual. Entre essas duas forças que se projetam na alma humana existe a inteligência; essas forças se projetam neste plano intermediário e daí por diante serão substituídas por suas projeções que, por sua vez, se mesclam e se interpenetram, resultando disso uma transposição das ordens e dos chamados em termos de razão pura (cf. BERGSON, 1978, p. 69). Assim,

A justiça acha-se incessantemente ampliada pela caridade; a caridade assume cada vez mais a forma da simples justiça; os elementos da moralidade tornam-se homogêneos, comparáveis e quase comensuráveis entre si; os problemas morais se enunciam com precisão e se resolvem com método. A humanidade é convidada a colocar-se num nível determinado - mais elevado que uma sociedade animal, em que a obrigação não seria mais que a força do instinto, porém menos elevada que uma assembleia de deuses, onde tudo seria impulso criador. Considerando então as manifestações da vida moral assim organizada, vê-las-emos perfeitamente coerentes entre si, capazes por conseguinte de se reduzir a princípios. A vida moral será uma vida racional. (BERGSON, 1978, p. 69-70).

Mas, segundo Bergson, não se segue necessariamente daí que a moral tenha sua origem ou seu fundamento na pura razão. Como lutaria a pura razão contra a paixão e o interesse? Essas forças se insinuam à revelia de qualquer um que as tente explicar racionalmente. Aqui cabe a crítica à moral kantiana. Para Bergson a lógica é algo diferente da conduta; a lógica não pode ser soberana em qualquer assunto:

Nossa admiração pela função especulativa do espírito pode ser grande; mas quando os filósofos declaram que ela bastaria para fazer calar o egoísmo e a paixão, eles nos mostram - e devemos felicitá-los por isso - que jamais ouviram ressoar bem forte neles a voz de um ou de outra. (BERGSON, 1978, p. 71).

A crítica bergsoniana às teorias morais desemboca na tendência a que essas teorias possuem em desconsiderar o poder de escolha e a inteligência do indivíduo. A inteligência intervém conjuntamente com a faculdade de escolher; esta é sempre atual e mantém a inteligência sempre em estado de virtualidade ou antes de realidade mal perceptível em sua atuação, sensível no entanto em sua pressão. A inteligência atenderia, então, um interesse da espécie, trata-se de uma faculdade que o indivíduo naturalmente prega para escapar dos apuros da vida; ou seja, a inteligência não seguirá uma força que trabalha ao contrário para a espécie; ela irá diretamente às soluções egoístas, soluções que a persuadem de que um egoísmo inteligente deve deixar sua parte a todos os demais egoísmos. No filósofo esta tendência irá elaborar uma moral teórica em que a interpenetração do interesse pessoal e do interesse geral poderá ser demonstrada, e onde a obrigação se limitará à necessidade, sentida por nós, de pensar em outrem se nos quisermos tornar inteligentemente úteis a nós mesmos. Seja como for, o que há de propriamente obrigatório na obrigação não vêm da inteligência; esta só explicaria da obrigação o que se encontra dela na hesitação. (cf. BERGSON, 1978, p. 76).

As forças atuantes nos homens e que os fazem se mover no mundo e entre eles mesmos não são forças morais. Essas duas forças - a semicoerção do hábito nas almas fechadas e a emoção do entusiasmo nas almas abertas - não precisam de explicação. Sentimo-las hora mais ou menos fortes em nossas condutas.

Não podeis deixar de sentir a semicoerção exercida por hábitos que correspondem simetricamente ao instinto; não podeis deixar de estabelecer esse agitar da alma que é a emoção: num caso, tendes a obrigação original, e, no outro, algo que se converte em seu prolongamento; mas nos dois casos estais perante forças que não são própria e exclusivamente morais, e das quais não cabe ao moralista fazer a gênese. (BERGSON, 1978, p. 79).

Essas duas forças atuantes no homem - pressão social e impulso de amor - são manifestações complementares da vida, em sua grande maioria aplicadas a conservar a forma social que foi característica da espécie humana desde sua origem; ao mesmo tempo que capaz de transfigurar, graças a indivíduos excepcionais que representam a seu modo um esforço de evolução criadora - como o aparecimento de uma nova espécie. (cf. BERGSON, 1978, p. 79).

Pela educação da vontade - intenção no fundo de qualquer escolha inteligente - podemos encontrar duas vias: a do adestramento e a da misticidade. Pela primeira via inculca-se

uma moral constituída de hábitos impessoais; pela segunda obtêm-se a imitação de uma pessoa, e até mesmo uma união espiritual, uma coincidência. Assim, o adestramento original - o que foi pretendido pela natureza - consistia na adoção dos hábitos do grupo; ou seja, era automático, age no impessoal. O outro método, por sua vez, o completará, podendo até o substituir. É o método religioso e místico. Mas a religião aqui auxilia a moral no que ela faz temer ou esperar castigos ou recompensas; ou seja, a religião seria, neste caso, uma extensão e um endireitamento da justiça humana pela justiça divina. Essa moralidade ainda é vista como um adestramento para a vida egoística deste mundo - desta condição à qual estamos encarnados, ou seja, em carne e osso e não propriamente em espírito. São os dogmas, o conjunto de ideias e na metafísica que eles implicam que pensamos ao ouvir a palavra religião. Ainda assim essas concepções ainda influem em nossa vontade e em nossa conduta como o fazem também as teorias e as ideias. Ainda aqui estamos no plano da intelectualidade e nem a obrigação e nem o que a estende poderia advir de uma ideia pura, já que esta só atua em nossa vontade na medida em que nos apraz aceitá-la e pô-la em prática. (cf. BERGSON, 1978, p. 80-81).

À essa metafísica sem conteúdo, impessoal e fria a que aderimos como que a um complemento de uma moralidade que apenas fortaleceria uma conduta fundo egoísta, contrapõe-se por sua vez uma outra, uma que se confunde com seu próprio conteúdo, uma que seja pessoalidade pura e, conseqüentemente, quente pois que viva; uma que é especificamente o elemento religioso e que sustenta toda representação posterior de sua existência. Este elemento vivo que subjaz no fundo de toda experiência religiosa é a experiência mística. Bergson propõe encarar essa experiência no que ela tem de mais imediato, isenta de qualquer interpretação:

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 e êxtase. O que eles deixaram escoar no interior de si mesmos é um fluxo descendente que desejava atingir outros homens através deles: a necessidade de espalhar em volta deles o que receberam eles sentem como um ímpeto de amor. Amor ao qual cada um deles imprime a marca de sua personalidade. Amor que é então em cada um deles um sentimento inteiramente novo, capaz de transpor a vida humana para outra tonalidade. Amor que faz com que cada um deles seja amado assim por si mesmo, e que por ele, para ele, outros homens deixarão sua alma se abrir ao amor da humanidade. Amor que poderá também transmitir-se por intermédio de uma pessoa que esteja ligada a eles ou à lembrança que esteja viva deles, e que tenha moldado sua vida nesse modelo. Sigamos mais além. Se a fala de um grande místico, ou de qualquer um de seus imitadores, encontra eco neste ou naquele de nós, não será porque haja em nós um místico adormecido e que apenas espera a ocasião de despertar? (BERGSON, 1978, p. 81-82).

É neste amor que transborda, e que o místico se faz uma fonte inesgotável em suas ações para com os outros, a que todas as religiões, ao menos em seu ímpeto inicial, pretendem chegar. À "crise da finitude", conforme os dizeres de Mário Ferreira dos Santos, a que os homens sofreram e sofrem com maior amargor nos dias atuais, as religiões conseguiram uma vitória, uma salvação, ao proporcionar, através de seus líderes verdadeiros, essas experiências transcendentais a que todos sentimos em maior ou menor grau, mas que somente para àqueles que experienciam pelo arrastamento do exemplo da ação do amor personificado numa pessoa excepcional - arrastamento esse irresistível na medida em que todo seu ser tem a sua justificação neste exemplo e nesta ação -, somente a esses a experiência é completa e transformadora.

Os dois destinos do ser humano neste mundo variam, portanto, entre esses dois extremos: de um lado somos submetidos pelo medo de perdermos a coerência da vida e seguimos, quase que automaticamente, aquilo que foi designado através da história da humanidade - em suas tentativas e erros - como sendo o mais certo e o mais normal a se realizar a fim de alcançar a segurança da sobrevivência e, por consequência, o prazer na vida. Este é o itinerário do homem comum, da esmagadora maioria que busca no mundo a sua sobrevivência. De outro lado há o chamado, há o despertar da consciência que sai de um automatismo - ainda que plenamente consciente e usando ao máximo a inteligência para evidenciar a vitória do homem sobre o mundo material - para entrar numa iluminação, num estado de êxtase que a faz assumir como destino a tragédia que é amar aqueles que não lhes ama. Há o transcender do indivíduo que o faz ver nas coisas do mundo apenas e tão somente pesos para a sua jornada de libertação. Libertação essa já sentida como uma certeza, uma vitória ainda maior do que a técnica que se utiliza da matéria para os fins mais necessários para a sobrevivência do homem no mundo. Ainda maior porque essa libertação é total, ou seja, liberta o homem de sua maior necessidade neste mundo.

Ao fim e ao cabo, Bergson demonstrou em sua última obra que aquela liberdade de seu primeiro livro, aquela que era premente e sentida como uma certeza, agora era possível de se tornar mais livre ainda através da libertação da necessidade adquirida pela nossa própria condição no mundo. Não que os místicos irão se dispensar dos fatores que os fixam neste mundo - como a fome, sede, frio - mas não irão mais serem dominados por esta pressão externa; serão

senhores de si.

É pela caridade - marca irrefutável da alma aberta - que se rompe com o círculo de uma vida prática e de fundo egoísta:

A caridade é uma particularidade da alma aberta, é própria do espírito, que através da intuição opera na vida prática, em função de manifestar uma nobreza do espírito, que é o amor. Por isso ela é a essência da pessoa humana, e daí não precisar de se provar pelo aspecto prático da obrigação. A caridade simplesmente existe, está no âmago do ser, refletindo a gratuidade da pessoa humana, através da abertura da alma para o mundo e para o universo. (ALVES, 2003, p. 94).

É pela caridade também que descobrimos algo que só desconfiávamos de sua existência: o outro. Como bem nos lembra Gustavo Corção:

A Caridade é a luz que nos revela a coisa mais extraordinária do mundo: o *outro*. Nem sempre conseguimos essa prodigiosa banalidade, e no meio da multidão sentimo-nos isolados, únicos, como se todas as pessoas que vemos não passassem de meras sombras, de sinais saídos de nosso interior. Mesmo em família ainda cada um tem uma significação relativa ao nosso eu. Esta é minha mulher, aquele é meu cunhado. O que eles têm de próprio, de diferente, contribui de certo modo para o pitoresco do mundo que é o meu mundo. [...] A luz da Caridade opera uma separação; põe-nos diante do *outro*. Separa-nos para nos livrar da insuportável solidão. (CORÇÃO, 2017, p. 235-236).

Notemos, para concluir, que a essas duas possibilidades do homem, a esses dois destinos - o fechado e o aberto - estão dispostas as mesmas inclinações do "homem velho" e do "homem novo" mencionados no Evangelho, especificamente em Efésios 4: 22-24. Se cabe aqui a comparação com a filosofia que Bergson propõe, fica claro essa mudança de natureza a que o homem se impõe quando se sente arrastado pelo exemplo do homem novo que foi e é Cristo. Bergson mesmo nos indica essa possibilidade ao nos dar o exemplo do Sermão da Montanha: "Tal é o sentido profundo das oposições que se sucedem no Sermão da Montanha: 'Ouvistes o que vos foi dito... Eu porém vos digo...' De um lado o fechado, do outro o aberto." (BERGSON, 1978, p. 49). É a essa transição do velho homem para o novo, estipulada no Evangelho, a que Bergson nos induz a pensar a passagem da moral fechada para a moral aberta. É a este chamado que todos estamos virtualmente na iminência de atender, bastando para tanto a convulsão interna que só o exemplo da ação do místico ou daqueles que se sentiram tocados pela mesma trajetória pode oferecer. Afinal, como nos lembra Mateus 22:14: "Muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos."

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao que ficou exposto podemos destacar três conclusões acerca da filosofia de Bergson:

Num primeiro momento tentamos mostrar, através do estudo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, que a crítica de Bergson ao mecanicismo é um ponto fundamental para a defesa de sua tese sobre o movimento. Ao analisar as incoerências da filosofia determinista, o filósofo abriu espaço para a questão da realidade do movimento e da existência da liberdade como sendo pré-requisitos fundamentais, ou dois aspectos por assim dizer, de nossa consciência - os aspectos externos e internos de nossa consciência. O desafio foi averiguar todas essas consequências pela ótica proposta pelo próprio autor ao nos introduzir a questão da intuição como método de observação mais viável para esta realidade movente do mundo. Astrid Sayegh e sua obra que trata deste método foram fundamentais para o desenvolvimento não só da sensibilidade filosófica necessária para este tipo de observação como também para o próprio entendimento do movimento proposto pelo autor na observância de suas obras.

Num segundo momento tentamos averiguar as consequências desta tese em sua obra *Matéria e Memória*. Concluímos que o processo de averiguação intuitivo continuava a ser uma demanda necessária para a correta assimilação do que era proposto também nesta obra. O desafio, neste capítulo, foi averiguar a nossa própria interioridade, estimulando assim nossa intuição ou nossa visão intuitiva. Observamos a diferenciação entre espírito e matéria - uma diferenciação não de grau, mas de natureza. Uma diferenciação temporal, no fim das contas, em que o papel do espírito seria o de ligar esses momentos sucessivos que comporiam a duração das coisas no universo.

Num terceiro momento tentamos rapidamente sintetizar a obra *Evolução Criadora* para que assim pudesse se tornar mais claro o estudo do primeiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*. Constatamos que toda a bibliografia de Bergson segue um *continuum* necessário que se encaixa, de forma orgânica, formando assim uma imensa filosofia que é mais do que uma simples interpretação do que poderia ser o mundo; mas antes a própria visão do filósofo sobre o que de fato é este mundo - novamente nos convidando a enxergá-lo sob a ótica da intuição que

captaria o progresso constante e móvel que é o próprio mundo. Em nosso terceiro capítulo tentamos averiguar, através do estudo do primeiro capítulo da obra *As duas fontes da moral e da religião*, o aspecto moral a que a liberdade, que sentimos ser nossa própria natureza, pode ter neste mundo. Averiguamos que essa liberdade se torna semi-automática ao obedecer, por hábito, às obrigações impostas de fora pela sociedade e pela tradição. A esta moralidade, fechada em si mesma, pois que não sai do círculo das necessidades, dá-se o nome de fechada. Bergson, porém, nos apresenta outro tipo de moralidade, uma que é submetida a uma vontade que se confunde com a própria fonte criadora do mundo e que a poucos homens pertence. Essa moralidade é aberta a toda a humanidade, quebra o ciclo das necessidades egoísticas e se estende para todos com um amor universal que é transmitido pela ação constante dessas pessoas excepcionais, arrastando consigo, pelo exemplo e pela emoção infligida, pessoas que sentiram o chamado ecoar profundamente em seu ser redirecionando assim suas ações e seu destino no mundo.

Fica a sensação forte de que toda a filosofia de Bergson é uma preparação para que o leitor se torne sensível aos aspectos da realidade que o filósofo pressentia fortemente através de sua intuição. Bergson propôs então a própria intuição como método, ensinando-nos ao longo de suas leituras a nos tornarmos mais sensíveis ao movimento da Duração que é o mundo. Sensíveis também nos tornamos para a metafísica proposta pelo autor: Aquela que propõe o critério científico como norte, mas que não dispensaria os requisitos de uma transcendentalidade necessária que poderia explicar o mundo já que as propostas científicas de sua época se mostraram insuficientes para esta explicação. Bergson reintroduziu a espiritualidade na filosofia, como bem nos lembra Péguy (in Russ, 2015, p. 426), mas antes disso introduziu a sensibilidade intuitiva como método salutar contra o racionalismo estéril e frio da filosofia cientificista de sua época.

A que esta espiritualidade e esta sensibilidade intuitiva apontariam? Por que a moralidade aberta ainda é tão rara num mundo em que todas as necessidades materiais, através das revoluções industriais, já foram atendidas? Por que, apesar do Evangelho e do exemplo máximo de moralidade aberta que foi e é Cristo já estarem presentes no mundo há mais de dois mil anos e, apesar também da revolução das informações – que em tese nos daria cada vez mais o contato com o conhecimento – por que, apesar de todas as características de nosso século

abrirem um campo imenso de conhecimento do outro e do mundo, por que ainda não somos capazes de amar como Cristo e os grandes místicos insistem em nos dizer, pelo exemplo, a nós e aos outros? São perguntas que todos deveríamos responder por nós e para nós mesmos.

Notas

Notas do Capítulo 1

1 - É significativo o uso desses predicados (fato mais irresistível que encontramos) para mostrar a natureza de nossa experiência interior do tempo, pois, ao mesmo tempo em que se diz "fato" se dá um estatuto de realidade para o fenômeno - ainda que indemonstrável pela análise da metodologia científica/materialista. Ao mesmo tempo, também, em que se diz "mais irresistível", podemos entender como irresistível à que? Aos fatos externos que delimitam, por afetar constantemente nosso corpo, nossas ações no mundo? Ou seria uma irresistibilidade intuitiva; um "arrastamento" de nossa consciência para uma Duração que, no fim das contas, "encontramos" sempre quando usamos nossa intuição? De qualquer maneira, esses predicatos são, a meu ver, precisos no sentido intuitivo da palavra. E por "sentido intuitivo" quero dizer aquela apelação constante da consciência sobre si mesma no intuito não de uma análise sobre si mesma, como se ela fosse uma coisa para si própria, mas antes no intuito de sentir-se integrada ao movimento constante e verdadeiro da Duração do mundo - aquele impossível de ser analisado metodologicamente pelo viés materialista/cientificista.

2- Estas dificuldades concernentes aos problemas de como o tempo é utilizado e entendido como uma representação criada pela inteligência para servir-se da realidade movente, coisificando, assim, um progresso, um ato, já podiam ser previstas, de certa maneira, em sua tese latina de 1889 intitulada *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*, especialmente quando Bergson trata da questão do Vazio e de uma Imagem do Lugar em Aristóteles, estudando particularmente sua obra *Physica*. Segundo Bergson, "A imagem do lugar está de tal modo fixa em nossa mente que atribuímos um lugar ou diferenças pertinentes ao lugar a coisas que não ocupam lugar nenhum." (BERGSON, 2013, p.23). Ora, não aconteceria o mesmo, por analogia, com o conceito de reversibilidade na Duração? Atribuímos, quando estudamos os fenômenos físicos, a existência e a possibilidade de uma série reversível e também concebemos que o tempo pode parar ao bel prazer ao se estudar os fenômenos físicos, ou seja, o fator tempo é elástico e pode ser utilizado como se utiliza o espaço - como coisa e não movimento.

Notas do capítulo 2

1 - Ou como bem nos lembra Bento Prado Júnior: "A redescoberta do dinamismo próprio do 'eu profundo', da consciência presente a si mesma, exige a rejeição dos fantasmas gerados pelos vazios da experiência, uma adesão à positividade da experiência direta, isto é, a reidentificação com a livre produção de si mesmo na espontaneidade absoluta, que é a duração interna do espírito." (JÚNIOR, 1989, p. 104).

2 - Aqui caberia uma ressalva quanto ao uso da maiúscula nos termos "realidade" e "real". Quando utilizo a maiúscula quero me referir à realidade da duração, aquela que só podemos sentir quando utilizamos a intuição como instrumento de aprofundamento nesta realidade movente, claramente em oposição ao mesmo termo utilizado em minúscula, quando este se refere à realidade constatada pelos sentidos e pela inteligência banal, a das ciências,

que as entende mais em termos pragmáticos do que propriamente intuitivos. Há, portanto, uma valoração em termos ontológicos daquela que seria a realidade mais pura, ou melhor, desprovida dos artifícios da análise que a perscrutaria através de símbolos que a explicariam pragmaticamente, mas que, com isso, a descaracterizariam essencialmente.

3 - Nesta citação podemos ver, talvez, uma crítica velada de Bergson ao determinismo das ciências materialistas, em que há um fechamento ao novo, que nada mais pode ser acrescentado quando se analisa apenas e tão somente através das regras científicas usuais.

4 - Sartre, em *A Imaginação*, analisando a obra *Matéria e Memória*, nos lembra que a consciência, para Bergson, aparece como "[...] uma qualidade, um caráter dado, quase uma espécie de forma substancial da realidade; ela [a consciência] não pode nascer onde não está, nem começar, nem terminar de ser. Em contrapartida, ela pode existir no estado puramente virtual, sem ser acompanhada de ato algum, nem mesmo de alguma manifestação de sua presença." (SARTRE, 2008, p. 42).

5 - Me utilizo aqui do termo "lugar" não querendo indicar com isso que a consciência possui um *Tópos* definido no ou pelo corpo físico - o que a maioria dos estudiosos em fisiologia (especificamente os neurologistas) tendem a dizer que está presente no cérebro. Uma presença irrevogável, dependente a tal ponto de se confundir o cérebro com a própria vida (o maior indicador, a meu ver, desta tendência da neurologia a observar esta dependência é aquele que considera a morte "real" do indivíduo como morte encefálica, ou seja, o cérebro, em última análise, é considerado a última fronteira que indicaria a sobrevivência da pessoa). Quando me refiro a "lugar" utilizo o termo no sentido de mostrar que o corpo representaria a primeira fronteira a que a consciência teria de agir sobre a matéria para, assim, se fazer presente no mundo físico e com isso se tornar relativamente livre. Relativamente pois a matéria sempre será um obstáculo para a consciência e para a sua demanda de liberdade.

6 - O termo "observação", em si mesmo, já é um termo misto, portanto mais adequado à dualidade da condição de nosso ser. O termo quer dizer, ao mesmo tempo, passividade e atividade. Quem observa recebe passivamente o que vem de fora - impossível escolher apenas o que se quer ver quando se abre os olhos - mas, para que a observação venha a cabo é necessária a intervenção ativa do olho que vê. Essa intervenção ativa do olho não altera a natureza daquilo que é observado, ao mesmo tempo que o que é observado não altera a natureza do olho, antes, o faz agir em conformidade para com aquilo que foi feito em última análise; ou seja, o olho existe para ver, e só há visão porque há o que se olhar. "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." (BERGSON, 2005, p. 102). Por analogia, só existe ação porque existe a presença de alguma coisa fora dos domínios e do alcance do corpo que age. A ação se justificaria pela existência do que agir no para se agir por. Essa lógica podemos encontrar já em Aristóteles, quando no *De Anima* nos diz na seção 423b27: "Tangíveis, então, são as diferenças do corpo como corpo quer dizer, as diferenças que distinguem os elementos quente, frio, seco e úmido, e a respeito das quais já discorremos nos tratados sobre os elementos. E o órgão sensorial destes é o

capaz de tocar, a parte que é tal em potência. Pois o perceber é ser afetado por algo; de maneira que o agente torna como si mesmo em atividade aquele que é tal em potência." (ARISTÓTELES, 2012, p. 100).

7 - É assim que Bergson, em *A Evolução Criadora*, nos mostra a importância dos signos na ciência: "É da essência da ciência, com efeito, manipular *signos* pelos quais substitui os objetos eles próprios. Esses signos certamente diferem dos da linguagem por sua maior precisão e sua mais alta eficácia; nem por isso estão menos adstritos à condição geral do signo, que é a de anotar por meio de uma forma bem definida um aspecto fixo da realidade." (BERGSON, 2005, p. 355).

8 - Utilizo-me aqui da palavra "apresentação" porque ela se diferencia de uma representação no que tange à sua natureza interpretativa do mundo. Segundo Bergson, "A nossa palavra representação é uma palavra equívoca que deveria, de acordo com a etimologia, não designar nunca um objeto intelectual apresentado ao espírito pela primeira vez. Seria necessário reservá-la para as idéias ou para as imagens que trazem a marca de um *trabalho* anterior efetuado pelo espírito. Dever-se-ia então introduzir a palavra apresentação (igualmente empregada pela psicologia inglesa) para designar de uma maneira geral tudo o que puro e simplesmente é apresentado à inteligência." (BERGSON, Extrato da discussão na sessão da Sociedade de Filosofia de 29 de maio de 1901 - *Bulletin*, julho de 1901, p. 102, in LALANDE, 1999, p. 82).

9 - É interessante notar a quem se destina o questionamento da realidade sentida - o fisiologista e o psicólogo -, já demonstrando a dualidade entre o externo e o interno; dualidade esta também observada em relação à própria constituição corporal (nervos aferentes e eferentes). Ou seja, há uma realidade exterior que transmite a sua presença "de fora para dentro" e uma interior que responde "de dentro para fora". De fato, como o autor mesmo explica na introdução, é um meio termo necessário para o reconhecimento da autonomia e a existência independente das imagens que nos são exteriores mas que, ao mesmo tempo, interagem constantemente com a nossa realidade interior - tendo o corpo como mediador dessa interação.

10 - Até nossos dias esta perspectiva da independência dos estados cerebrais sobre o mundo ainda se sustenta. Basta ver as pesquisas relacionadas à transferência da personalidade para as máquinas, numa empreitada que visa a uma virtual imortalidade. Estudos como a "Iniciativa 2045", por exemplo, que procuram estender a vida através de "avatares" robóticos depositários da personalidade do indivíduo, são uma amostragem deste tipo de perspectiva.

11 - Notemos nesta passagem, talvez, a intuição a que Bergson tem acesso para mais tarde, em *A Evolução Criadora*, traduzir essa progressão sistêmica dos organismos com o conceito de Elã Vital. Como nos lembra Jacqueline Russ, "[...] o elã vital, animado por uma exigência de criação, inventa formas cada vez mais complexas; ele está inscrito na duração do universo, duração que é criação contínua de formas imprevisíveis. A inteligência não teria acesso a essa criação porque ela caracteriza-se por uma incompreensão natural da vida." (RUSS, 2015, p. 421).

12 - Essa condição humana - liberdade x determinismo - fez com que alguns autores, como Umberto Galimberti, examinassem a técnica como sendo o aparato necessário para que os homens se modelassem à realidade do mundo. Segundo o autor, o homem é incompleto neste mundo, ou seja, biologicamente ele não está adaptado para sobreviver neste mundo, necessitando, portanto, da técnica como auxílio de sobrevivência. A técnica, segundo este autor, seria um "pacto original entre o corpo e o mundo", e a diferença fundamental entre o homem e os animais seria justamente essa: "O animal *in-siste* num mundo que para ele já está preordenado, ao passo que o homem *ex-siste*, porque está fora de qualquer preordenação e, por efeito, dessa sua *ex-sistência*, é obrigado a construir para si um mundo." (GALIMBERTI, 2006, p. 83). Ora, esta assertiva é um contraponto à teoria bergsoniana, que nos mostra, através do estudo direto do funcionamento e comportamento biológico de nossos corpos, o quanto a liberdade se utilizou da matéria para readquirir no mundo sua libertação possível, ou seja, o corpo humano é o mais adaptável à liberdade possível em meio ao determinismo material. Essa libertação possível é sim encontrada como um reflexo na técnica, mas Galimberti, ao que tudo indica, tem o seu o estatuto ontológico firmado no próprio determinismo. Isso por não levar em consideração o movimento incessante da própria vida - sendo taxativo ao mostrar o acabamento da Natureza em contraposição à pretensa deficiência biológica do homem no mundo, em específico a sua integração num pré-ordenamento. Ora, para Bergson a realidade não pode conter uma pré-ordenação acabada, fechada e autoexplicativa; não pode se submeter a uma lei biológica universal que se aplique para qualquer ser-vivo. Isso fica claro logo no começo de *A Evolução Criadora*, em que ele nos lembra: "[...] não existe lei biológica universal que se aplique tal e qual, automaticamente, a todo e qualquer ser vivo. Há apenas *direções* nas quais a vida lança as espécies em geral. Cada espécie particular, no próprio ato pelo qual se constitui, afirma sua independência, segue seu capricho [...]." (BERGSON, 2005, p. 17).

13 - "Os meus gestos passados inscreveram-se definitivamente no universo dos objetos. O meu presente vivido, ao tornar-se passado, cristaliza-se e ganha a inércia da exterioridade. A minha história atual pode - através do jogo da ilusão retrospectiva - transforma-lhe a significação, sem nunca apagar a sua efetividade. Objetivando-se, eles têm o seu lugar no universo da extensão, tornaram-se extensão, da mesma maneira que o móvel projeta no espaço, retrospectivamente, o seu itinerário." (JÚNIOR, 1989, p. 104-105).

14 - Raimundo de Farias Brito, filósofo brasileiro espiritualista, profundamente influenciado pela filosofia bergsoniana, já observava em sua obra de 1905, *A Verdade como regra das ações*, uma diferenciação fundamental entre o movimento e a ação. Ao responder a pergunta sobre a diferença entre o movimento do espaço e nossas ações, o filósofo assim se manifesta: "Esta distinção é claríssima e consiste nisso: que o movimento dos corpos se realiza inconscientemente, ao passo que as nossas ações são feitas com consciência. Sempre que qualquer corpo se move, sofre a ação de uma força exterior, quer dizer, é determinado por uma causa, - de onde a lei: *não há efeito sem causa*. Sempre que o homem realiza qualquer coisa, pratica um ato de vontade, quer dizer, é determinado por ação de uma idéia, por um pensamento ou sentimento, e tende à realização de um fim; de onde a lei: *não há ação sem fim*. É assim que, passando da esfera da natureza para a esfera da atividade humana, a lei de causalidade se transforma em lei de finalidade. Deste modo podemos dizer, em conclusão: na natureza, isto é, nos fatos puramente mecânicos,

domina a lei de causalidade; nas ações do homem domina a lei de finalidade." (BRITO, 2005, p. 20). Isso vai ao encontro do que Bergson propõe entre os movimentos voluntários e espontâneos dos seres vivos - movimento este que discerne sobre o que é mais útil nos objetos e escolhe portanto suas ações possíveis sobre o mundo; e o movimento involuntário e mecânico, próprio das coisas materiais e sem vida.

15 - "A matéria e a vida que abundam no mundo estão também em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; seja qual for a essência íntima do que é e do que se faz, nós nela estamos. Desçamos então ao interior de nós mesmos: quanto mais profundo for o ponto que tocarmos, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é este contato, a filosofia é este elã." (BERGSON, 1979, p. 71).

16 - "Reter o que já não é, antecipar o que ainda não é, eis a primeira função da consciência. Não haveria para ela o presente se este se reduzisse ao instante matemático. Este instante é apenas o limite, puramente teórico, que separa o passado do futuro; ele pode a rigor ser concebido, não é jamais percebido; quando cremos surpreendê-lo, ele já está longe de nós. O que percebemos de fato é uma certa espessura de duração que se compõe de duas partes: nosso passado imediato e nosso futuro iminente. Sobre esse passado nos apoiamos, sobre esse futuro nos debruçamos; apoiar-se e debruçar-se desta maneira é o que é próprio de um ser consciente." (BERGSON, 1979, p. 77).

17 - Em *A Evolução Criadora* Bergson aprofunda essa diferenciação através da própria manifestação da vida quando diferencia o instinto da inteligência. Ao nos relatar aqui que o aprendizado se torna tão intrinsecamente ligado às nossas ações cotidianas, tornando-se assim um hábito adquirido, quase uma organicidade, não podemos deixar de notar a similaridade com o que o autor nos escreve, mais tarde, em *A Evolução Criadora*: "É na própria forma da vida, pelo contrário, que foi moldado o instinto. Enquanto a inteligência trata todas as coisas mecanicamente, o instinto procede, se assim se pode falar, organicamente." (BERGSON, 2005, p. 179).

18 - Sayegh nos apresenta esses dois tipos de memória presente como dois tipos de subjetividade, mas que, em essência, representa a mesma natureza do que Bergson propõe: "A primeira memória, voltada para a ação, porta-se automaticamente diante do objeto. A segunda, orientada para o objeto a ser conhecido, porta voluntariamente sua bagagem em direção a ele. Bergson distingue assim uma *subjetividade pragmática*, que conserva hábitos e movimentos automáticos, de uma *subjetividade espiritual*, que conserva imagens de momentos, ideias ou pensamentos." (SAYEGH, 1998, p. 99).

19 - "No vocabulário bergsoniano, *psicológico* [...] significa essencialmente realidade-no-tempo, realidade experimentada no seio da contingência por oposição a essa realidade absoluta em que se identificam o ser-em-si e o ser-para-si." (JÚNIOR, 1989, p. 47).

20 - "Tensionar o espírito significa, portanto, elevar a si mesmo, acima da condição humana, por uma vibração mais rápida e portanto menos densa do ser, mais qualitativa e menos repetitiva." (SAYEGH, 1998, p. 164).

21 - Em carta endereçada à William James, em 1903, Bergson se mostrou convencido de que "[...] a vida é, d ponta a ponta, um fenômeno de atenção. O cérebro é a própria direção desta atenção, ele marca, delimita e mede a *tensão psicológica* que é necessária à ação; enfim, ele não é nem a duplicata nem o instrumento da vida consciente, ele é o ponto extremo dela, a parte que se insere nos eventos - algo como a proa na qual o navio se estreita para cortar o oceano." (BERGSON, 1974, p. 10).

22 – “As coisas se passam como se o cérebro servisse para *evocar* a lembrança, e não para conservá-la. O afásico torna-se incapaz de encontrar a palavra quando tem necessidade dela; parece rodeá-la por todos os lados, não possuir a força requerida para atingir o ponto preciso que seria necessário tocar; no domínio psicológico, com efeito, o signo exterior da força é sempre a precisão. Mas a lembrança parece estar lá: por vezes, tendo substituído por perífrases a palavra que acreditava desaparecida, o afásico fará entrar em uma delas a própria palavra. O que falta aqui é o *ajustamento à situação* que o mecanismo cerebral deve assegurar. Mais especialmente, o que está atingido é a faculdade de tornar a lembrança consciente esboçando antecipadamente os movimentos pelos quais a lembrança, se estivesse consciente, se prolongaria em ato.” (BERGSON, 1974, p. 101).

23 - Como o cérebro representaria apenas e tão somente um sistema sensório-motor, ou seja, capaz de receber e gerar movimentos apenas, é natural observarmos que a lembrança, e não os sentidos recebidos pelo cérebro formariam as significações do mundo para nós. Bergson afirma isso justamente por reconhecer que se o cérebro gerasse conhecimento e significação ele teria um trabalho contínuo de reinterpretação do mundo, haja visto que as imagens vindas do mundo exterior não se repetem jamais - apesar de assim parecer a tal ponto de sermos capazes de nem mais a repararmos, como a memória-hábito nos mostra - . Há sempre, porém, uma intervenção do tempo, da Duração e, conseqüentemente, da memória sobre o objeto, que vai se tornando cada vez mais rica e cada vez maior. Essa riqueza gradual da vivência - só realizada no presente - é que proporciona o meu interesse em agir, o meu interesse em ir buscar a aventura de explorar minimamente ou maximamente o mundo exterior, numa "fome" eterna do presente sobre o futuro, sendo essa riqueza da experimentação do passado imediato o efeito constante do que chamamos vulgarmente de viver.

24 - "Trata-se de remontar até às confusões, que, radicadas na própria estrutura do entendimento, fazem com que a consciência deserte o campo de sua experiência como liberdade pura, e que a fazem pensar-se a si mesma como exterior, inscrevendo seu itinerário no tempo inautêntico do pensamento objetivante, tornando-se insensível às suas evidências próprias, 'esquecendo-se' da liberdade e do seu próprio ser." (JÚNIOR, 1989, p. 104).

Notas do Capítulo 3

1 - O termo destino aqui se refere ao modo operacional do ser humano no mundo. Àqueles que se fixam nas obrigações morais se fecham, assim, para o amor universal, portanto são estáticos e a moralidade, para eles, se revela num enclausuramento do homem perante suas necessidades que garantem a sua sobrevivência no mundo. Àqueles que, pelo contrário, têm em suas escolhas não um embasamento de obrigatoriedade perante as leis que

regem uma sociedade, mas ao sentimento que rege o amor no fundo de todas as decisões consideradas boas para com toda a humanidade e não somente para com um grupo em específico que compõe essa humanidade em suas múltiplas faces, a esses a moral é aberta para o amor universal, para o amor para com toda a humanidade; portanto são dinâmicos e fazem com que o amor universal se estenda aos poucos melhorando a integração entre os homens.

2 - O conceito de Elã-Vital vem como uma contraproposta ao próprio conceito de evolução da vida na biologia moderna, adquirindo a mobilidade necessária, incessante e imprevisível desta fonte vital que começou a criar a vida em infinitas formas. Ao reintegrar essas características à vida, Bergson quebra o paradigma da Biologia moderna, a qual explicava as propriedades do organismo vivo em termos puramente mecanicistas. François Jacob, décadas mais tarde, nos lembra que: "A biologia moderna tem a ambição de interpretar as propriedades do organismo pela estrutura das moléculas que o constituem. Neste sentido, corresponde a uma nova era do mecanicismo. O modelo do programa é retirado das calculadoras eletrônicas. Assimila o material genético de um ovo à fita magnética de um computador. Evoca uma série de operações a serem efetuadas, a rigidez de sua sucessão no tempo, o projeto nelas subentendido." (JACOB, 2001, p. 16).

3 - Edward Thompson, historiador britânico, apesar de marxista parece concordar com Bergson quanto ao valor que o hábito possui na construção da sociedade. Em sua obra *Miséria da Teoria: ou um planetário de erros*, ele nos lembra que: "Os valores não são 'pensados', nem 'chamados'; são vividos, e surgem dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem as nossas ideias. São as normas, regras, expectativas etc. necessárias e aprendidas (e aprendidas no sentimento) no *habitus* de viver; e aprendidas, em primeiro lugar, na família, no trabalho, e na comunidade imediata." (THOMPSON, 1981, p. 194).

4 - José Ingenieros, filósofo argentino, em sua obra de 1913 *O homem medíocre*, já assinalava que o homem honesto estaria imerso não num esforço constante, mas antes, num automatismo que o determinaria na sociedade sem aquela vontade suficiente de ser mais do que já é, ou seja, o encaixamento na sociedade o fez se tornar incapaz de tomar iniciativas que não estejam fora daquilo que ele já vive: "A mediocridade moral é impotência para a virtude e covardia para o vício. Se existem mentes que parecem manequins articulados com rotinas, abundam corações semelhantes a balões inflados de preconceitos. O homem honesto pode temer o crime sem admirar a santidade: é incapaz de tomar iniciativa para ambas as coisas. A garra do passado acomoda o coração, arrancando pela raiz todo afã de aperfeiçoamento futuro. Seus preconceitos são os documentos arqueológicos da psicologia social: resíduos de virtudes crepusculares, sobrevivência de uma moral extinta." (INGENIEROS, 2016, p. 93).

5 - Quanto ao termo "Sociedades Primitivas" Bergson mais adiante nos diz o seguinte: "Por mais radical que seja então a diferença entre o civilizado e o primitivo, ela consiste unicamente naquilo que a criança armazenou desde o despertar de sua consciência: todas as aquisições da humanidade durante séculos de civilização estão presentes nela, ao lado dela, depositadas na ciência que se lhe ensina, nas tradições, nas instituições, nos usos, na sintaxe e no vocabulário da língua que ela aprende a falar e até na gesticulação das pessoas que a cercam. É essa

camada espessa de terra vegetal que recobre hoje a rocha da natureza original." (BERGSON, 1978, p. 68).

6 - E vai mais longe: "A religião, seja ela qual for, é a reação total de um homem à vida; portanto por que não dizer que qualquer reação total à vida é uma religião? As reações totais diferem das reações casuais, e as atitudes totais diferem das atitudes usuais ou profissionais. Para chegar a elas precisamos colocar-nos atrás do primeiro plano da existência e estender a mão àquele curioso sentido do cosmo residual total como presença sempiterna, íntima ou estranha, terrível ou divertida, amável ou odiosa, que em certo grau todos possuímos. Esse sentido da presença do mundo, atraente como é para o nosso temperamento individual peculiar, nos faz esforçados ou negligentes, devotos ou blasfemos, macambúzios ou exultantes, diante da vida em geral; e a nossa reação, involuntária, ininteligível e amiúde inconsciente, é a mais completa resposta de todas as respostas que damos à pergunta: 'Qual é o caráter do universo que habitamos?'" (JAMES, 2017, p. 44).

7 - Ou, com Mário Ferreira dos Santos: "Há um transcender, que já é um ultrapassar do símbolo para penetrar no simbolizado, um *itinerarium mysticum*, um penetrar no que se oculta aos olhos do corpo e aos da intelectualidade, e que ultrapassa o operacional do nosso espírito, para ser uma *vivência* genuinamente afetiva, um *apprehensio* genuinamente *páthica*, que é uma *frônese*, um fundir-se num todo tensional: a religião vivida, na reverência. (*Alegeyn* que se dirige vetorialmente *re-re-alegeryn*, um *re-ligere*, de *legere*, de ligar, um unir ao logos pelo logos, religião, um reverenciar ao que nos une à divindade.) (DOS SANTOS, 2017, p. 97).

Referências

ALVES, Robson Medeiros. **A intuição e a mística do agir religioso**. São Paulo, SP: Loyola, 2003.

BERGSON, Henri. **Coleção Os Pensadores - vol. XXXVIII**. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. **As duas fontes da moral e da Religião**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. **A Energia Espiritual**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

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

_____. **Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

_____. **Matière et Mémoire: Essai sur la relation du corps á L'esprit**: Paris, PUF, 1997.

_____. **Oeuvres**: Paris, PUF, 2001.

_____. **O pensamento e o movente**. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

_____. **O que Aristóteles pensou sobre o Lugar**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

BOCHENSKI, I. M.. **A filosofia contemporânea ocidental**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Editora Herder, 1968.

BRITO, Raimundo de Farias. **O Mundo Interior: Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do**

espírito. Uberlândia, MG: EDUFU, 2013.

_____. **A Verdade como Regra das Ações: Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do direito.** Brasília: Edições do Senado Federal, vol. 51, 2005.

CAMPBELL, Joseph. **Tu és isso - Transformando a Metáfora Religiosa.** Tradução de Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2003.

CORÇÃO, Gustavo. **A descoberta do outro.** Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.

INGENIEROS, José. **O Homem Medíocre.** Tradução de Terumi Bonet Villalba. Curitiba: Editora do Chain, 2016.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa.** Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

JÚNIOR, Bento Prado. **Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na filosofia de Bergson.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

KALLEN, Horace Meyer. **William James and Henri Bergson: A Study In Contrasting Theories Of Life.** Chicago: The University Of Chicago Press, 2007.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Bergson.** South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2001.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia.** 3ª edição. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

ROSSETTI, Regina. **Movimento e Totalidade em Bergson: a Essência Imanente da Realidade Movente.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

RUSS, Jacqueline. **Filosofia - Os autores, as obras.** Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Editora Vozes, RJ, 2015.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia da Crise.** São Paulo: É Realizações, 2017.

SAYEGH, Astrid. **Bergson - O método intuitivo.** São Paulo: Editora Humanitas/ FFLCH/ USP, 1998.

VIELLARD-BARON, Jean-Louis. **Compreender Bergson**. Tradução de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2007.

WORMS, Frédéric. **Bergson ou os dois sentidos da vida**. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.