

O CAMPO DAS IMAGENS: PRESENÇA E RE-PRESENTAÇÃO

BENTO PRADO JÚNIOR

O texto que publicamos a seguir faz parte da Tese de Livre-docência apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, em 1965 pelo Prof. Bento Prado Júnior e, infelizmente, ainda inédita. O pensamento de Bergson é daqueles que convidam a equívocos, na medida em que opera uma transfiguração das categorias da filosofia tradicional — transfiguração esta alimentada por uma aceitação meditada dos dados e resultados da ciência positiva; e, ao mesmo tempo, situa de maneira particular a ciência frente à filosofia, fazendo com que ambas se movam em níveis distintos e correlatos. Dessa maneira Bergson pode, ao mesmo tempo, afirmar a existência da intuição e propor um acompanhamento experiencial dos fatos que os revele numa dimensão mais primitiva do que a interpretação do cientista, resguardada por pressupostos metafísicos nem sempre conscientes e que comprometem o próprio “dado”. É comum em Filosofia a oposição destas duas perspectivas, e o pensamento de Bergson vem pagando o preço da incompreensão por ter apresentado um caminho novo para ligar a intuição às coisas. A acusação de “Romantismo” ou de “Esteticismo” era comum até há bem pouco tempo, com todas as variantes e conseqüências que tais expressões implicavam. Mas, se nos reportarmos à época em que Bergson escreveu, talvez possamos compreender um pouco tais equívocos. Apresentar a intuição como fruto de um trabalho e como algo que brota do próprio contato experiencial com os fatos, contato este — que deve inclusive levar em conta todos os dados e resultados da ciência — deveria aparecer pelo menos como insólito. As diferentes fortunas da intuição intelectual no idealismo pós-kantiano somente serviram para avivar ainda mais sua incompatibilidade com a ciência, que

Kant havia mostrado, de modo que o Positivismo e o neo-Kantismo francês fizeram da discursividade radical o único caminho para o pensamento rigoroso.

A intuição como elemento polarizador da experiência e a experiência como lastro da intuição: com as implicações metodológicas envolvidas nesta perspectiva Bergson desenvolve uma teoria da vida e uma teoria do conhecimento — aliás interdependentes — e retoma, através desse trabalho, os principais problemas da filosofia tradicional, que ele compatibiliza com os resultados da ciência contemporânea e com as exigências da intuição profunda da materialidade que vem a ser, no final, um reencontro com o espírito.

O exemplo privilegiado da retomada de um problema metafísico, recolocado à luz dos dados da ciência e afastado dos pressupostos da filosofia tradicional é a abordagem das relações entre a matéria e o espírito ou entre a alma e o corpo, realizada em *Matière et Mémoire*, e sobre a qual versa o texto do Prof. Bento Prado que se lerá a seguir. Nele se verá como o método bergsoniano constrói uma metafísica ao mesmo tempo em que é por ela sustentado. Os complexos problemas que surgem desta relação aparecem no texto do Prof. Bento Prado como que alinhados em torno de um problema central: o campo transcendental como fonte neutra do universo de imagens que se repartirão em sujeito e objeto.

Não vamo-nos alongar em explicações acerca de um texto cuja riqueza interpretativa se impõe a qualquer leitura atenta. Assinalaremos apenas uma comunhão de estilo entre o autor e o intérprete: a difícil conjunção entre rigor e simplicidade, e isto talvez advenha de uma convicção de ambos: somente a rigorosa simplicidade pode exprimir o profundo. (Franklin Leopoldo e Silva).

I

§ 1 — Referindo-se, em *La Pensée et le Mouvant*, ao seu itinerário filosófico, Bergson assim descreve a passagem do *Essai sur les Données Immédiates* a *Matière et Mémoire*: “Quando nós nos colocamos o problema da ação recíproca entre o corpo e o espírito, foi unicamente porque nós o havíamos encontrado em nosso estudo sobre os “dados imediatos da consciência”. A liberdade nos aparecera, então, como um fato; e, de outro lado, a afirmação do determinismo universal, que era posta pelos cientistas como uma regra de método, era geralmente aceita pelos filósofos como um dogma científico.

Seria a liberdade humana compatível com o determinismo da natureza? Como a liberdade tornara-se para nós um fato indubitável, nós a havíamos considerado quase isoladamente em nosso primeiro livro: o determinismo se arranjará com ela como pudesse; seguramente ele se arranjará, já que nenhuma teoria pode resistir por muito tempo a um fato. Mas o problema afastado ao longo de nosso primeiro trabalho erguia-se agora inelutavelmente diante de nós. Fiel ao nosso método, pedimos-lhe que se formulasse em termos menos gerais e mesmo, se possível, que assumisse uma forma concreta, que desposasse os contornos de alguns fatos aos quais tivesse acesso a observação direta" (1).

O texto nos instrui sobre a passagem e sobre o liame que une as duas investigações. O liame não reside nem numa progressão sintética, nem numa explicitação analítica. Ao enfrentar o "novo" problema, o filósofo é obrigado a recomeçar o seu esforço desde o início, desde o seu ponto zero. Tem ele de forjar novos instrumentos para o tratamento do novo problema. Se o projeto da filosofia é ainda o de uma descrição que recubra toda a extensão e todos os níveis do real, nada mais afastado dele do que a idéia hegeliana da enciclopédia (onde o desdobramento do conceito re-interioriza o Ser por uma necessidade interna) ou do que a idéia cartesiana de uma "ordem das razões" diversa da ordem das matérias. O conceito é estéril e não há ordem que não seja a da experiência e das matérias que nela se revelam (2). Para Bergson, o discurso não pode jamais desligar-se da Presença para desdobrar a sua dinâmica interna, sem ao mesmo tempo, enredar-se num sistema de ilusões. O *Essai* isolava a consciência de toda exterioridade para captar-lhe a duração interna, mostrando nela o selo da liberdade. Mas a descoberta ficava limitada à esfera que lhe servia de horizonte: a subje-

(1) P.M., p. 78-9; p. 1.314. As notas, quando referentes a Bergson, indicam, em primeiro lugar, os textos correntes da P.U.F. — na paginação das edições posteriores a 1939 — e, em segundo lugar, a Edição do Centenário. A não ser que venha expressamente indicado em contrário. Abreviações utilizadas: *La Pensée et le Mouvant* (P.M.); *Matière et Mémoire* (M.M.); *L'Evolution Créatrice* (E.C.).

(2) Como também para M.-Ponty; cf. "Nous suivons l'ordre des matières, il n'y a pas d'ordre des raisons" (*Le visible et l'invisible*, ed. Gallimard, 1964, p. 220). Quanto à oposição à idéia hegeliana de sistema, cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1959, Einleitung, § 16, p. 48-9: Hegel opõe a enciclopédia "filosófica" à vulgar como o saber sistemático ao agregado de noções. É possível aí descobrir uma referência crítica ao enciclopédismo. Em todo caso, a filosofia é necessariamente *sistema*.

tividade humana finita. Agora é necessário ampliar o campo da Presença para além dos estreitos limites da presença interna e verificar o modo de inserção da liberdade no interior do Ser, a imbricação, ela mesma interna, entre a exterioridade e a interioridade. Ampliar o domínio da experiência, já que a evidência interna da liberdade não pode conduzir, ela própria, para além de si mesma. A nova etapa da reflexão será, portanto, inversa à anterior. Não se tratará de depurar a experiência interna da mediação de toda matriz espacial, fazendo com que a duração coincida consigo mesma. O método será, ainda, “experimental”, o seu caminho será, ainda, o da purificação ou da “estilização” da experiência; mas tudo isso no sentido contrário, reduzindo a interioridade a um máximo de exiguidade, para descobrir a raiz comum de seu nascimento e do nascimento do mundo exterior. A interioridade deverá renascer, de alguma maneira, de suas próprias cinzas, exigida pelo próprio campo pré-subjetivo em que fora quase dissolvida.

§ 2 — Este projeto nos conduz imediatamente à *Psychologie et Métaphysique* de Jules Lachelier. Neste livro encontramos também a tentativa de reconstruir a consciência a partir da exterioridade, sem recorrer às teses dogmáticas do espiritualismo de Cousin, e recusando os esquemas da psicologia associacionista. O paralelismo entre sua empresa e a empresa bergsoniana acentua-se quando consideramos esta perspectiva “mediadora” entre as teses do espiritualismo tradicional e os métodos da nova psicologia; Günther Pflug fará mesmo desta perspectiva o núcleo e o guia de sua interpretação da obra de Bergson⁽³⁾. A questão de Lachelier era assim formulada: “De onde vem, portanto, esse sujeito que aparece a si mesmo no seio de um mundo puramente objetivo, e de onde vêm, neste sujeito, essas funções que aparecem a ele como heterogêneas e irreduzíveis?”⁽⁴⁾. E o paralelismo dos projetos filosóficos parece confirmar-se à luz de um evidente parentesco entre as *teses* metafísicas das duas filosofias: quando mais não seja, a simples insistência em oposições como “interior-exterior”, fundadas na oposição entre a liberdade como determinação *concreta* e a necessidade mecânica como determinação *abstrata*⁽⁵⁾. Mais do que isso a tese do dualis-

(3) Cf. Günther Pflug, *Henri Bergson, Quellen un Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1959.

(4) Cf. J. Lachelier, *Du fondement de l'induction, suivi de Psychologie et Métaphysique*, Félix Alcan, 1898, p. 127.

(5) Cf. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Arthème Fayard, 1961. Nas p. 22-36 é feita a genealogia do “positivismo espiritualista”, de Ravaisson e Lachelier a Bergson.

mo é sucedida, em ambas filosofias, por uma tese que resolve o dualismo em um mesmo sentido. Bergson diz: "Sem dúvida, enfim, o próprio universo material, definido como a totalidade das imagens, é uma espécie de consciência" (6), resolvendo um dos termos do dualismo em seu termo oposto. E Lachelier afirma: "...há algo de verdadeiro, senão no materialismo, ao menos no naturalismo, que faz nascer o espírito das coisas e vê na inteligência apenas uma forma superior de vida. Mas não basta dizer que o espírito está em germe na natureza, é preciso ainda explicar como ele surge dela e como o conhecimento, sem deixar de ser idêntico à verdade, dela se distingue e a ele se opõe" (7). Ao nível das *teses*, há portanto um encontro entre as duas formas de espiritualismo: a consciência humana sempre aparece como derivada de uma espécie de supraconsciência que não se opõe à natureza; o sujeito não está definitivamente divorciado do objeto. Como diz H. Gouhier, traçando a genealogia do espiritualismo francês, Bergson enquadra-se na tradição definida por Ravaisson e Lachelier em oposição àquela que, inaugurada por M. de Biran, chega até G. Marcel: "Assim a trindade humana — *eu, consciência, vontade* — define (no espiritualismo de Biran) uma existência propriamente psicológica e irreduzível àquela que chamamos de biológica, de sorte que a filosofia de um tal espírito não poderia constituir-se no interior de uma filosofia da natureza. Ora, Bergson persegue a idéia de uma filosofia do espírito que se constitui no interior de uma filosofia da natureza, pois seria uma filosofia do espírito animando a natureza. O que significa que, abandonando Spencer, o jovem Bergson se encontra, não com Maine de Biran, mas com Ravaisson e Lachelier" (8).

Mais do que isso, as duas filosofias parecem comunicar-se não apenas ao nível de suas teses explícitas, mas também ao nível dos métodos que as fundamentam. Não é apenas o projeto vago de um espiritualismo, que insere a consciência humana num processo vital e espiritual que a transcende, que se encontra no fundo das duas filosofias. Parece que este "espiritualismo" é constituído, nos dois casos, no interior de um mesmo progresso do conhecimento que parte do interior da consciência para, transcendendo-a, encontrar, fora dela, suas raízes. Em ambos os casos o itinerário metodológico é governado pela passagem da *psicologia* à *metafísica*; o filósofo não somente descobre na psicologia a introdução à metafísica, mas o faz

(6) *M.M.*, p. 264; p. 365.

(7) *Psyc. et Mét.*, p. 167.

(8) H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, p. 24.

porque não hesita em projetar o “psicológico” para fora da consciência humana, acreditando redescobri-la no seio das forças anônimas da natureza. Daí a seguinte formulação de Lachelier: “Pode-se duvidar se o mineral é apenas um objeto para nossos sentidos ou se é, além disso, um sujeito para si mesmo: mas não poderá ser, neste último caso, nada além do que a vontade fixa de um estado fixo, que não ousamos chamar de afecção” (9). E daí, também, a afirmação de Bergson, no pórtico de *L'Évolution Créatrice*: “No presente trabalho, aplicamos essas mesmas idéias (as elaboradas em *Les Données Immédiates*) à vida em geral, considerada aliás ela mesma do ponto de vista psicológico” (10). A passagem da psicologia à metafísica é uma passagem do “interior” para o “exterior” que, ao mesmo tempo, elimina a oposição absoluta entre os dois termos, fazendo-os nascer de uma familiaridade mais profunda.

Mas qual é, precisamente, o procedimento de Lachelier? Recusando a alternativa que exige uma escolha entre Cousin e o associacionismo, ele parte da extensão pura, para verificar a redutibilidade possível da consciência ao universo dos objetos. Através de um argumento retomado por Bergson em *Les Données Immédiates* (11), ele mostra como a própria idéia de extensão conduz necessariamente à idéia de um sujeito enquanto pólo de uma atividade sintética (12). A consciência aparece como irredutível à extensão, pela simples razão de que a extensão é impensável sem uma atividade sintética que assegure a homogeneidade e a sua totalidade, que a constitua enquanto tal: “Mas a continuidade é a própria extensão: se não há continuidade fora da consciência, também não há extensão” (13). Mas não basta afirmar a idealidade do espaço para constituir a consciência: uma consciência que fosse exclusivamente sujeito da atividade que constitui o espaço não se afastaria dele e não chegaria à forma de reflexão (14). A oposição da consciência ao objeto só pode esboçar-se através da introdução de um novo elemento: a sensação. É ela em sua dúplici realidade — pois indica, ao mesmo tempo, alguém que sente e algo que é sentido — que faz com que a consciência projete *algo*, a qualidade, para fora de si mesma (15). Mas se a

(9) J. Lachelier, *Psyc. et Mét.*, p. 140.

(10) *E.C.*, p. 87; p. 569.

(11) É toda a teoria bergsoniana da constituição das multiplicidades homogêneas que nos remete a *Psyc. et Mét.*

(12) J. Lachelier, *Psyc. et Mét.*, p. 128-130.

(13) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 130.

(14) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 132.

(15) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 133-7.

sensação indica simultaneamente a subjetividade e a objetividade, ela não constitui plenamente a oposição. Para tanto é necessária a introdução de um último elemento, a tendência ou a vontade que objetiva as afecções, terminando por abrir um abismo entre a consciência e seus objetos (16). E a vontade é esse elemento último que fecha, em seu surgimento, a série constituída pela análise regressiva: o seu caráter de elemento último é garantido pelo fato de ser ela sujeito de todas as demais camadas da consciência sem ser, por sua vez, objeto de nenhuma outra (17).

Tal é o termo da análise empírico-regressiva de que a consciência é suscetível. Mas se ela é suficiente para revelar a vacuidade dos procedimentos do espiritualismo tradicional, ela não dá resposta às últimas questões metafísicas que estão no fundo da oposição ao associacionismo. Não é, sem dúvida, o propósito de Lachelier condenar o espiritualismo, mas provar que “o espírito, a razão, a liberdade não são quimeras” (18). E, para fazê-lo, é necessário abandonar a perspectiva da psicologia empírica, que nada tematiza além dos conteúdos da consciência, a consciência empírica, e passar ao nível da consciência puramente intelectual, aquela que tem como objeto a própria consciência empírica e que, por definição, escapa à jurisdição da própria psicologia. É, de resto, apenas ao nível dessa consciência puramente intelectual que se efetuam os últimos passos da constituição da objetividade em geral e, em contrapartida, a oposição a ela, de uma subjetividade psicológica. Assim, se a consciência empírica é capaz de ter, entre os seus “conteúdos”, a representação de uma extensão bidimensional, ela jamais será capaz de dar conta da terceira dimensão, da profundidade do espaço percebido: “A profundidade é, em definitivo, o fantasma da existência, a ilusão de nossos sentidos que acreditam ver e tocar o que é objeto próprio de nosso entendimento. Pergunta-se o que acrescenta o pensamento à percepção; não se percebe que aquilo que chamamos de percepção é já, em grande parte, obra do pensamento” (19).

Mas é a descoberta desta intelectualidade que transcende o universo do empírico que define a viragem da reflexão de Lachelier: é este o momento da passagem da análise regressiva à síntese progressiva, da psicologia à metafísica. Descoberta a região transcendental

(16) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 139-140.

(17) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 137-140.

(18) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 147.

(19) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 154.

do *a priori*, resta desdobrar a necessidade interna dessa intelectualidade autônoma e independente de toda contingência: “Não temamos suspender de alguma maneira o pensamento no vazio; pois ele não pode repousar senão sobre si mesmo, e todo o resto só pode repousar sobre ele: o último ponto de apoio de toda verdade e de toda existência, é a espontaneidade absoluta do espírito” (20). O progresso sintético do conhecimento a partir do pensamento puro desdobrará uma espécie de dialética absoluta. O seu ponto de partida é a idéia de Ser ou de Verdade. Ela aparece como ponto de partida necessário não somente porque é a condição (subjéctiva) de todo pensar possível, como também porque é uma idéia que se produz a si mesma com uma necessidade (objéctiva) absoluta: “A idéia do Ser deduz-se, portanto, de si mesma” (21). Mas a dialética da idéia de Ser reinterioriza as etapas que haviam sido percorridas pela análise regressiva, já que a idéia abstrata de Ser se manifesta simbolicamente no tempo (22) que, por sua vez, se expressa através da linha ou da extensão unidimensional. E, por sua vez, se a idéia de Ser sai de si mesma na direção de seus símbolos (tempo, linha), eles retornam sobre ela engendrando a figura da causalidade (23). Transformou-se, portanto, a idéia do Ser na forma abstrata da *existência* em geral. A segunda etapa do desenvolvimento dessa dialética será a passagem da existência abstrata à existência concreta, assumindo o Ser um conteúdo “material”. Esta passagem é um *enriquecimento*, conquista de uma maior realidade e de uma maior verdade. E, assim, esta passagem não se apresenta como propriamente necessária, já que a segunda figura contém *mais* do que a primeira: “Não há aqui, todavia, necessidade lógica e nada obriga o pensamento a passar da existência abstrata, que é sua forma própria, ao sujeito existente, que dá a esta forma um conteúdo distinto dela” (24). A passagem é, portanto, livre e voluntária; ela dá lugar à descoberta tanto do existente concreto como de suas projeções simbólicas: a multiplicidade das sensações e a sua organização numa extensão bidimensional. E, novamente, o desdobramento simbólico da idéia sobre ela reincide, transformando-a em “vontade de viver, desejo, finalidade” (25). A segunda etapa da dialética culmina, portanto, numa espécie de substituição do mecanismo pelo finalismo, da abstração pela realidade: o

(20) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 158.

(21) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 159.

(22) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 160.

(23) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 160.

(24) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 161.

(25) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 162.

finalismo é a verdade do mecanicismo. Nesta segunda etapa, a síntese recupera e interioriza o que havia sido descoberto pela análise: “Nós acabamos, assim, de re-construir a consciência viva tal como a análise já no-la havia dado, e sabemos agora que ela não tem menos valor objetivo do que a consciência abstrata e mecânica que construíramos antes dela” (26). E, finalmente, esta segunda etapa da dialética ou esta segunda figura da idéia do Ser tende a ser superada por uma terceira e derradeira figura. Ela será dada na idéia da pura consciência de si que, sem derivar necessariamente das formas anteriores, está presente nelas de maneira virtual e é a verdade de todo o desenvolvimento anterior: “Nada, sem dúvida, obriga o pensamento a erguer-se à terceira idéia do Ser: pois a verdade das duas primeiras poderia permanecer virtual e latente” (27). Ela é a consciência propriamente intelectual, que já está presente na consciência da tridimensionalidade da extensão e que se purifica através de reflexão individual (28), identificando-se com a própria razão universal.

A culminação do processo sintético fecha o ciclo do método de Lachelier; ele refaz as etapas percorridas pela análise regressiva fundando-as retrospectivamente no Absoluto. As conquistas da análise, que tinham o seu valor limitado ao universo do empírico — e que ofereciam, assim, o flanco às restrições do relativismo e do ceticismo —, ganham agora novo estatuto, tornando-se inacessíveis a toda empresa crítica e destrutiva. A análise regressiva partira da consciência reduzida à sua máxima exigüidade e mostrou-a a desenvolver-se num processo de enriquecimento, exigido pela própria exterioridade de que partira. A síntese também reconstruiu a consciência, partindo de sua figura mais pobre, tal como está envolvida na simples idéia do Ser. Mas, se, no primeiro caso, ela é como que reconquistada a partir do universo da simples extensão onde ela pode perder-se, perdendo o acesso a si através da reflexão, no segundo caso ela é construída a partir da imanência do pensamento absoluto, de onde ela surge *realmente*. A análise traduz o movimento do *meu* conhecimento que busca abandonar o universo das ilusões para reatar o seu comércio com o universo das essências ou da Razão universal, enquanto a síntese traduz o movimento do Saber absoluto, isto é, do saber não limitado que revela o movimento do próprio Ser: a síntese jamais abandona o universo inteligível.

(26) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 163.

(27) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 164.

(28) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 165.

Parece, assim, à primeira vista, que o procedimento metódico de Lachelier prefigura o procedimento bergsoniano. Não seria a análise encontrada em *Matière et Mémoire*, a construção da consciência a partir da pura exterioridade, o correlato exato daquela operada em *Psychologie et Métaphysique*? E, por outro lado, não seria a gênese da consciência humana, tal como ela é esboçada em *L'Évolution Créatrice* a partir do impulso vital, o correspondente da construção sintética da consciência em seu surgimento real no interior do universo? Mais ainda, a exigência do uso da análise regressiva, como condição do acesso à construção sintética, não aparecerá, em ambas filosofias, como o resultado do projeto comum de fundar o espiritualismo, sem recorrer aos seus procedimentos tradicionais, isto é, respondendo às críticas da psicologia empírica?

Mas o paralelismo entre os métodos é mais ilusório do que efetivo. É a própria noção de análise (e da experiência que serve de matéria à análise) que é diversa em cada uma das filosofias. E é por isso que a filosofia de Lachelier pode servir de contraponto numa primeira caracterização negativa do método bergsoniano. Tanto a análise como a síntese têm, para Lachelier, como matéria, o domínio das puras *idéias*. O início de sua análise regressiva era, nesse sentido, a análise do *conceito* de extensão. Não é despidendo que Bergson recorra à análise que Lachelier oferece da extensão apenas nos limites do *Essai*, para abandoná-la em *Matière et Mémoire*. É que no interior dos quadros definidos pelo *Essai*, em seu projeto de descrição da dinâmica interna da consciência, a tese da idealidade do espaço era uma etapa indispensável dentro do que denominamos de “idealismo metodológico”. Em Lachelier, o idealismo metodológico transforma-se em idealismo metafísico e nenhuma das etapas reveladas pela análise regressiva pode dar-se à experiência, pode tornar-se acessível dentro da Presença. A análise é obra do “raciocínio puro”. Se a síntese exige a suspensão do pensamento no vazio (29), já a própria análise tinha como condição de seu início o abandono da experiência: “A experiência deixa, portanto, a questão indecisa: é ao raciocínio que cabe resolvê-la” (30). Em poucas palavras, todo o procedimento de Lachelier — tanto em seu momento regressivo como em seu momento progressivo — aparece da perspectiva bergsoniana como viciado em sua mais profunda raiz. Como diria Bergson, à luz de sua teoria genética da inteligência (31), a

(29) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 158.

(30) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 128.

(31) *E.C.*, p. 191; p. 656.

construção da consciência intelectual, tal como é efetuada por Lachelier, incorre no equívoco de supor, em seu ponto de partida, como já dado, justamente aquilo que procura engendrar: "Comprime-se, reduz-se a inteligência à sua quintessência, faz-se com que ela caiba num princípio tão simples que se poderia acreditar vazio: deste princípio retira-se a seguir o que nele se havia colocado em potência. Mostra-se, assim, sem dúvida, a coerência da inteligência consigo mesma, define-se a inteligência, dá-se a sua fórmula, mas não se retraça, de modo algum, a sua gênese" (32). Desde o início, com efeito, a concepção da extensão conduz imediatamente à concepção de uma subjetividade sintética, que estaria assegurando a sua continuidade. *Ora, é justamente a possibilidade de uma tal subjetividade que é problematizada em Matière et Mémoire.* Como não reconhecer, de resto, na definição do Ser abstrato, que está na origem da dialética de Lachelier, o fantasma arquetípico da metafísica da Ausência que Bergson recusa, em nome da duração? Lachelier assim caracterizava o ponto de partida de sua dialética absoluta: "A idéia de Ser é, portanto, deduzida de si mesma, não uma vez, mas tantas vezes quantas se quiser, ou ao infinito: ela se produz, portanto, e se garante absolutamente a si mesma" (33). Como não encontrar aqui a formulação exemplar da ilusão que, segundo Bergson, sempre afastou a metafísica de sua via positiva, iludindo-a com a projeção, para a totalidade do ser, da necessidade analítica de pensamento lógico e matemático?

O que encontramos, portanto, para além da coincidência de algumas teses, é uma disjunção radical na compreensão do método e, assim, do próprio espírito da filosofia. A disjunção dos métodos aparece claramente, por exemplo, na crítica de Sartre à constituição da consciência em *Matière et Mémoire* (34). Podemos dizer que a sua crítica seria representativa, de alguma maneira, de um dos possíveis prolongamentos da filosofia de Lachelier. O que encontramos em Sartre e Lachelier é justamente a descoberta de que a introdução à metafísica é a morte da psicologia, a superação de todo psicologismo através da substituição da consciência psicológica por uma

(32) E.C., p. 191-2; p. 656.

(33) J. Lachelier, *op. cit.*, p. 159.

(34) Cf. J.-P. Sartre, *L'Imagination*. P.U.F., Paris, p. 41-70. Quanto à oposição do "psicologismo" bergsoniano à filosofia transcendental de Lachelier, cf. G. Pflug, *op. cit.*, p. 214. G. Pflug aí examina a oposição do tratamento que Lachelier e Bergson dão ao problema da causalidade. O primeiro, buscando as condições transcendentais da causalidade e o segundo pesquisando a sua origem psicológica.

consciência de tipo diferente. Tanto para um como para outro, o que define a consciência psicológica é a noção de *conteúdo de consciência*, que é objeto da consciência intelectual ou originária. A passividade dos conteúdos de consciência, ambos opõem uma consciência mais originária que é pura atividade, liberta de toda opacidade e de toda inércia. A oposição de Bergson a Lachelier reconduz-nos, portanto, à oposição de Sartre a Bergson.

§ 3 — A crítica sistemática da teoria bergsoniana da constituição da consciência aparece na segunda parte de *L'Imagination*. Após haver mostrado, na primeira parte, como se esconde, para além da aparente multiplicidade das filosofias clássicas, uma teoria única a respeito da imagem (e que decorre das ilusões de uma Ontologia ingênua, que põe a imagem como *coisa na consciência*), Sartre investiga a sobrevivência dessa teoria no seio das investigações da nascente psicologia científica. Sua obra pretende desmascarar a metafísica ingênua que está nas bases dessa psicologia que se pretende científica. E, nesta análise, procura mostrar que a obra de Bergson corresponde a uma “revolução filosófica” apenas aparente e que, em sua oposição ao associacionismo, o bergsonismo ainda parte de seus preconceitos e funda-se na mesma Ontologia ingênua.

Sartre volta-se especialmente contra *Matière et Mémoire*. Acredita aí encontrar dificuldades insuperáveis. Uma vez admitida a redução do universo a um “sistema de imagens”, resta compreender a passagem do em-si ao para-si, isto é, da simples presença à representação. Segundo Sartre — como já vimos no capítulo anterior — a empresa bergsoniana está condenada ao malogro, por não fazer da intencionalidade o ponto de partida de sua fenomenologia da consciência. “Bergson não pensa que a consciência tenha obrigatoriamente necessidade de um correlativo, ou, para falar como Husserl, que uma consciência seja sempre consciência *de* alguma coisa. A consciência aparece para ele como uma qualidade, um caráter dado, quase como uma forma substancial de realidade; ela não pode nascer onde não existe, nem começar, nem deixar de ser” (35). É assim que para Bergson a noção de consciência não implica a disjunção entre a atividade da consciência, que é pura transparência para si mesma e a passividade absoluta do objeto da consciência, que é pura opacidade. Na noção de imagem, são justamente esses dois pólos incommunicáveis que se comunicam numa indistinção entre o mundo e a consciência. A partir dessa fusão, que aparece para Sartre como

(35) Sartre, *L'Imagination*, p. 44.

uma incompreensível confusão, multiplicam-se as dificuldades: como pode o universo das representações organizar-se em função de um centro “egológico”? “Mas como cria essa relação (entre a ação real e a ação possível) a aparição de um sujeito que denominará esse corpo de ‘meu’ corpo e as outras imagens de ‘minhas representações’?” (36). Bergson encontra na variação das imagens o caminho para distinguir o corpo próprio do resto da realidade material. O universo das “minhas representações” surge contemporaneamente à percepção de uma variação que envolve a relação de um corpo particular (que passa, assim, a aparecer como “meu”) com todos os demais. Mas Sartre não vê, aí, maneira de chegar à organização do campo das representações em torno do “eu”: “. . . o movimento e a imobilidade individualizam certamente o mundo da matéria, para falar como Descartes, ou as ‘imagens’, como diz Bergson. Mas deixam certamente à natureza a sua materialidade, à imagem o seu caráter de imagem; o imóvel não aparece como ‘central’, um ‘centro’ não aparece como agindo e, sobretudo, a própria ação, sendo apenas uma imagem, não faz nascer um sujeito que ‘reporta a si as ações’” (37). Em outros termos, a partir de uma realidade pré-consciente, não pode a reflexão atingir jamais a esfera da consciência. Desde que se reduziu, desde o início, o universo ao ser em-si, jamais poder-se-á engendrar, a partir dele, o para-si. Se a propriedade essencial da consciência intencional é pôr-se como distância em relação ao objeto, como *negação* desse objeto, não será na plena positividade das imagens que se irá encontrar a negatividade que origina a consciência. Só se constrói a consciência a partir dela mesma. E é o que faz Bergson, segundo a interpretação de Sartre: “. . . é preciso supor, entre as imagens, a presença de um espírito que se define como memória” (38). O universo das imagens nada mais é do que o universo do em-si como contendo, virtualmente, o ser do para-si. Para Bergson, o surgimento da consciência não é problemático na medida em que *tudo* (a totalidade das imagens) participa da natureza da consciência. Mas, para Sartre, essa generalização da consciência é problemática; a questão que Sartre formula ao bergsonismo poderia revestir a seguinte formulação: se tudo é consciência, ou dela participa, como será possível haver uma consciência *de algo*? Ou ainda, como pode algo aparecer para uma determinada consciência? “E, de início se tudo é consciência, que pode ser *uma* consciência?” (39).

(36) Sartre, *op. cit.*, p. 46.

(37) Sartre, *op. cit.*, p. 46.

(38) Sartre, *op. cit.*, p. 46.

(39) Sartre, *op. cit.*, p. 46-7.

Através dessa questão, somos reenviados à crítica, já discutida, à noção de duração, onde Sartre encontra a passividade de uma mera regulação fáctica, incompatível com a atividade sintética que se atribui à consciência, ao contrário da tradição empirista. Se a consciência é, como quer Bergson contra os associacionistas, atividade sintética, totalização, não "...seria absurdo chamar de *consciência* as realidades passivas que a consciência pode apreender..."? (40) A consciência não é assim distinta, enquanto pura atividade sintética, de seus conteúdos, marcados irremediavelmente pela inércia e pela passividade. Não há a passagem, exigida por Lachelier e pela fenomenologia, da consciência psicológica à consciência originária. Mais precisamente há uma atribuição, à consciência originária, das propriedades que só podem ser atribuídas à consciência psicológica. É assim que, para Sartre, a oposição de Bergson ao associacionismo é meramente ilusória. A despeito dos matizes que introduz em sua descrição da consciência, a despeito de a imagem ser "viva" (isto quer dizer, a despeito de a imagem não ser governada pelas leis meramente mecânicas do associacionismo), ela é "*uma vida na consciência*". "Basta percorrer a abundante literatura bergsoniana, consagrada à questão, para ver que a imagem permanece uma *coisa na consciência*" (41).

A constituição da consciência, a partir do universo das imagens, acha-se, desta maneira, para Sartre, viciada em sua base mais profunda pelas ilusões de *psicologismo*.

§ 4 — A interpretação sartriana condena *Matière et Mémoire* como uma nova forma de psicologismo que, a despeito de seus refinamentos, não escapa à concepção associacionista e representativista da consciência, que desconhece a relação originária de transcendência entre a consciência e o seu objeto, isto é, a intencionalidade como estrutura essencial de todo ato de consciência. Introduzindo uma irremediável passividade no interior da consciência, seria o bergsonismo incapaz de dar conta da transcendência dos *noemas*. Esta crítica é a normalmente dirigida pelos pensadores de inspiração fenomenológica, particularmente contra a filosofia de tradição inglesa. E Berkeley, em especial, parece prestar-se a esse tipo de crítica. Se a filosofia de Berkeley é marcada pelo movimento de interiorização do universo dos objetos, *se ela reduz as coisas a idéias*, é porque ela parte de *uma má descrição do fenômeno da consciência*. Reco-

(40) Sartre, *op. cit.*, p. 47.

(41) Sartre, *op. cit.*, p. 67-8.

nhecemos aqui a mesma estrutura da argumentação sartriana contra Bergson: em resumo, se a tese fundamental da filosofia de Berkeley é que as coisas são minhas idéias, é porque essa filosofia ignora a distinção entre os atos da minha consciência, (o campo da imanência psicológica) e os seus correlatos objetivos (o campo transcendente dos *noemas*). A idealidade dos *noemas*, assim como a irrealidade das imagens para Sartre, não impede que pertençam a um universo diferente do definido pelo fluxo da consciência e estejam regulados por um sistema diverso de necessidades essenciais.

Mas esta crítica (da fenomenologia a Berkeley e de Sartre a Bergson) tem sua verdade condicionada à verdade da afirmação seguinte: Berkeley descreve o universo dos objetos (e Bergson o seu universo das imagens) sem justificar-lhe, ao menos, a *aparência* de transcendência. E é, justamente, esta tese não demonstrada que é discutível, e cuja falsidade é revelada por M. Guérault em seus ensaios sobre Berkeley (42). M. Guérault mostra como o itinerário do pensamento de Berkeley é essencialmente dúplice: ele é inicialmente redução das coisas a idéias e, a seguir, *redução das idéias a coisas* (43). *Esse est percipi* significa não apenas redução de toda transcendência à imanência da consciência; significa, também, uma vez efetuada a primeira redução, a constituição, no interior da imanência dada, *da transcendência dos objetos*. A *tese* idealista não é, assim, incompatível com a *aparência* da transcendência que, em sua totalidade, é “salva” e justificada. O equívoco freqüente a propósito da filosofia de Berkeley consiste em ignorar a segunda etapa da sua filosofia, o que permite uma polêmica fácil e uma rápida solução: “Este processo redutor (transformação das coisas em idéias) é o mais visível. É ele, quase que exclusivamente, que chamou a atenção dos contemporâneos e da posteridade, é ele que propiciou os juízos formulados, a propósito de Berkeley, por Kant e seus sucessores: “*idealismo delirante*” (*schwärmend*), que “transforma em simples representações as coisas reais”, “*idealismo místico e extravagante*” onde as coisas tornam-se ficções (*Einbildungen*). Mas esse processo, puramente crítico e destruidor, tem apenas um resultado negativo. Uma vez reduzidas as coisas a idéias, percebe-se que as idéias nem por isso se transformaram em coisas; que esta transformação — a mais difícil — resta por fazer. Este problema, *transformar as idéias em coisas*, é o substituto do problema da adequação

(42) Martial Guérault, *Berkeley, quatre études sur la Perception, et sur Dieu*, Aubier, 1956.

(43) *Idem*.

entre idéias e coisas, imposto a todos aqueles (Descartes, Malebranche, Locke etc.) que distinguem as idéias das coisas” (44).

Da mesma maneira, por que não supor que Bergson, sem partir da teoria fenomenológica da intencionalidade, possa construir a relação sujeito-objeto, dando conta, ao mesmo tempo, da transcendência do objeto e do acesso do conhecimento ao em-si? De resto é o próprio M. Guérout que culmina sua interpretação da problemática da percepção em Berkeley (45) numa nova explicação de *Matière et Mémoire*. E a interpretação de *Matière et Mémoire* é um complemento *essencial* da análise das dificuldades internas da filosofia de Berkeley. Isto porque a segunda etapa da filosofia de Berkeley — a redução das idéias a coisas — somente se faz a preço de uma série de dificuldades internas. É como se as coisas, interiorizadas pela consciência, não fossem suficientemente projetadas, depois, para fora dela, impossibilitando uma coexistência entre passividade e atividade em seu interior. As coisas, tornadas idéias, não chegam a reassumir a condição ou a aparência de *coisas* (46). E são essas dificuldades internas, insolúveis dentro da filosofia de Berkeley (consciência a um só tempo ativa e passiva; afetividade como índice de subjetividade e como qualidade objetiva; percepção e memória), que se tornam susceptíveis de solução através da obra de Bergson. *Matière et Mémoire* seria, em última instância, a elaboração de um quadro de distinções e oposições necessárias à superação dos obstáculos criados pela argumentação de Berkeley, que não chega a completar o segundo momento da reflexão.

Desta perspectiva, o “campo das imagens” passa a ser pensado como uma remodelação das “idéias-coisa” de Berkeley; e a tarefa de Bergson é de fazer surgir — do interior dessa indistinção primitiva — tanto a consciência como os seus objetos, a disjunção essencial entre a consciência de si e a consciência do objeto. A disjunção torna-se possível com a inserção, dentro do campo das imagens, tanto do “sujeito que percebe, isto é, age” quanto da “lembrança pura, diferente, por natureza, da percepção pura” (47). *Matière et Mémoire* trata de distinguir a percepção da afetividade (a ação possível sobre os corpos em geral da ação real que sempre se efetua no interior do corpo próprio) e, ao mesmo tempo, recusando a distinção entre qualidades primárias e secundárias, de partir da matéria enquanto espetáculo “pitoresco”, isto é, compatível com o senso-comum e

(44) M. Guérout, *op. cit.*, p. 24.

(45) M. Guérout, *op. cit.*, p. 108-116.

(46) M. Guérout, *op. cit.*, p. 108.

(47) M. Guérout, *op. cit.*, p. 104.

indiferente diante das concepções metafísicas que dela fazem, ora uma pura representação, ora um número essencialmente separado de seu fenômeno.

Retomando a problemática de Berkeley, Bergson corrige-lhe, desde o início, a perspectiva: e esta correção abre-lhe a possibilidade de dar-lhe soluções positivas. Esta correção repousa na depuração da noção de percepção, isto é, na distinção entre o elemento subjetivo que entra em sua composição (a contribuição da memória que introduz na percepção do presente a dimensão do passado, enriquecendo-a e deformando-a ao mesmo tempo) e o seu elemento objetivo, a percepção pura, definida como acesso instantâneo e direto ao universo das imagens em-si (em outras palavras, depurando-a de toda subjetividade, mas empobrecendo-a de sua referência temporal). Torna-se, assim, possível dissolver a confusão entre a atividade e a passividade da consciência: a atividade reporta-se à dinâmica interna da memória, liberta dos mecanismos senso-motores da percepção, e a passividade à própria percepção, depurada de toda contribuição da retenção e inteiramente aberta para o universo instantâneo das imagens.

Mas esta oposição entre Bergson e Berkeley mais os une do que os separa: pois a separação é feita no interior de um universo filosófico comum: “Há, no máximo, entre a ‘imagem’ (o ser) e a ‘percepção pura’ (ser percebido) uma diferença de grau, uma certa diminuição, devida à seleção perceptiva, mas jamais uma diferença de natureza. É bem, sob uma forma mais matizada e diferenciada, o pensamento profundo de Berkeley: as idéias são coisas e as coisas são idéias” (48). Para além das diferenças — a percepção indica, para Berkeley, a presença de Deus e, para Bergson, a matéria definida como sistema de imagens, “mínimo espiritual” (49) — a identidade permanece, pois para ambos o sujeito se opõe ao objeto na ocasião de um “ato de uma espiritualidade superior sobre uma espiritualidade inferior” (50).

§ 5 — A solidariedade entre Bergson e Berkeley no interior de um mesmo universo filosófico é acentuada, por M. Guérout, através de uma oposição de dois a Fichte: “A doutrina que Fichte desenvolve na *Bestimmung des Menschen*, em três diálogos de vulgarização que

(48) M. Guérout, *op. cit.*, p. 112.

(49) M. Guérout, *op. cit.*, p. 114.

(50) M. Guérout, *op. cit.*, p. 115.

querem ser uma réplica aos de *Hylas e de Philonus*, malgrado a sua analogia dos problemas e o desejo do autor de calcar seu estilo sobre o de Berkeley, leva-nos a perspectivas absolutamente diferentes. Aqui, os dois processos são nitidamente separados: em um primeiro momento, vemos as coisas diluírem-se nas idéias, projeções do *eu*; em segundo, vemos as idéias tornarem-se novamente coisas mas não coisas como eram inicialmente. Não mais se trata de uma posição neutra, aquém do realismo e do idealismo, mas de um idealismo absoluto” (51).

Curiosamente, a recusa da crítica fenomenológica conduz-nos novamente à fenomenologia. Como não descobrir no projeto de uma “neutralidade”, de uma recusa da alternativa realismo-idealismo, da busca de solução do problema num campo *anterior* ao desdobramento das teses e das oposições metafísicas, o mesmo projeto que anima a empresa fenomenológica? É ao menos assim que Jean Hyppolite coloca em discussão a problemática da fenomenologia (52). O “Eu transcendental” conduz ao idealismo ou define um campo intermédio ou anterior à oposição entre idealismo e realismo? Mas Hyppolite vai além da formulação husserliana e encontra, em Fichte — na direção contrária à da leitura de M. Guérout —, a possibilidade de uma formulação dentro da qual o próprio “Eu transcendental” é gerado a partir de um campo pré-objetivo e pré-subjetivo: “Qual é o estatuto da subjetividade transcendental? Mais exatamente, o estatuto do Ego no problemática husserliana? O Pe. Van Breda nos diz nem objetivismo . . . nem subjetivismo, mas a relação, a mediação entre os dois, na qual se instalaria o filósofo . . . haveria, de um lado, a revelação do ente à consciência e, de outro, a abertura da consciência para o ente. Instalando-se ao mesmo tempo no que se abre e no que se revela nesta abertura, pois bem, nós teríamos tudo. Sim, mas nada temos, pois estamos precisamente nesse ‘entre dois’, e retomamos uma fórmula que Fichte empregava quando dizia: ‘*O essencial é que toda compreensão supõe um encontro, e todo encontro uma compreensão*’. As palavras alemãs que assim traduzo, talvez dando-lhes um novo sentido concreto, são as palavras ‘*zusammenfassen*’ e ‘*zusammentreffen*’. Para poder *zusammentreffen*, para poder encontrar, — ora, que é o problema do ser, senão o do encontro na evidência? Esse encontro, nós o queremos sempre preservar. Não queremos constituir antecipadamente o que encontraremos e queremos, no entanto, encontrar, tornar possível o encon-

(51) M. Guérout, *op. cit.*, p. 115.

(52) Congresso Husserl de Royaumont, Ed. Minuit, 1957.

tro. Ora, o que torna possível o encontro é justamente compreender o que se vai encontrar — no sentido de ‘constituir’ o que se vai encontrar. Mas, de outro lado, não se pode compreender, dizia Fichte, se não se encontra. De tal maneira que a antinomia da fórmula permanece assim: se queremos uma verdadeira teoria do Ser, que é uma teoria da revelação, nós queremos uma teoria do encontro. Mas o encontro pressupõe o que torna possível o encontro, isto é, uma pré-concepção do encontro, uma compreensão . . . A Redução é a descoberta de um meio onde se torna acessível o problema do encontro” (53). Depois de explicitar a aporia de Fichte, Hyppolite volta à problemática husserliana, interrogando a respeito da possibilidade de se constituir o próprio sujeito, o *Ego* transcendental no campo neutro inaugurado pela Redução: “Não culminaria esta ambigüidade na possibilidade de se conceber um campo transcendental no qual apareceriam as condições da subjetividade transcendental e onde o sujeito seria constituído a partir do campo transcendental; seria isto possível?” (54)

Segundo esta perspectiva, poderíamos dizer que Berkeley faz de todo encontro uma pré-concepção para, a seguir, transformar toda compreensão em encontro. Isto é, a segunda redução só é possível depois de efetuada a primeira. Onde, posto seja a segunda redução a mais essencial, ela é necessariamente precedida pela primeira. Os dois tempos não se sucedem de maneira acidental, mas traduzem uma ordem sem a qual o discurso perde a sua necessidade. Isto significa que a subjetividade e a objetividade não surgem contemporaneamente do fundo do “campo transcendental”. Podemos, assim, inferir que a solução oferecida por J. Hyppolite à aporia da compreensão e do encontro não é apenas inaceitável do ponto de vista da fenomenologia, onde o próprio campo transcendental — a totalidade da “vida intencional” que engloba, ao mesmo tempo, a série das *noeses* e a série dos *noemas*, os atos subjetivos da consciência e seus correlatos objetivos — é unificado pelo *Ego* transcendental: para a fenomenologia é o próprio *Ego* que instaura o campo onde um encontro e uma compreensão se tornam possíveis. Essa solução é, também, inaceitável do ponto de vista de Berkeley. Para ele, é no interior de uma subjetividade *dada* (a imanência descoberta pela primeira redução) que se opera a disjunção entre a passividade e a atividade, a afetividade e a representação.

(53) *Ibidem*, p. 320-21.

(54) *Ibidem*, p. 323.

A solução oferecida por J. Hyppolite remete-nos, parece, em um primeiro momento, às modificações introduzidas por Heidegger na fenomenologia em geral. O projeto (que é a pré-concepção do ente) não *cria* o ente, é antes “solicitado” ou, mesmo, “jogado” pelo Ser, e não pela consciência (como seria no caso de Sartre). Por outro lado, é só através do projeto que o Ser se ilumina: não há encontro sem compreensão. É no campo do “Aberto” que se torna possível que *Dasein* tenha acesso aos entes e que os entes se revelem ao *Dasein* ⁽⁵⁵⁾. Mas, segundo o Prof. V. Goldschmidt ⁽⁵⁶⁾, é provável que Hyppolite tivesse em mente *Matière et Mémoire*, ao expor a idéia da constituição da subjetividade a partir de um campo transcendental “pré-subjetivo”. Nesse caso, o sistema das imagens seria justamente o universo prévio e neutro onde se tornam possíveis, ao mesmo tempo, o encontro do Ser e a sua antecipação subjetiva, o projeto enquanto condução do ente à potência e enquanto acesso ao ente.

II

§ 6 — Para compreender como pode o “campo das imagens” funcionar como fundo transcendental na constituição da subjetividade (ao mesmo tempo que da objetividade) é preciso compreender como surge e que lugar ocupa dentro da investigação geral levada a termo em *Matière et Mémoire*. O que é preciso compreender é a que etapa da investigação ela se prende e como prepara a sua conclusão final, isto é, a que elo corresponde no encaminhamento da argumentação em sua totalidade. Diz Bergson, a propósito de seu livro: “Este livro afirma a realidade do espírito, a realidade da matéria, e tenta determinar a relação entre um e outro a partir de um exemplo preciso, o da memória. É, portanto, nitidamente dualista. Mas, de outro lado, considera corpo e espírito de tal maneira que espera atenuar de muito, senão suprimir, as dificuldades teóricas que o dualismo sempre levantou e que fazem com que, sugerido pela consciência imediata, adotado pelo senso-comum, ele tenha pouco prestígio junto aos filósofos” ⁽⁵⁷⁾. Assim como o *Essai* procurava resolver o tradi-

(55) Cf. *Carta sobre o Humanismo*, texto alemão e tradução francesa, ed. Aubier, 1957, especialmente as páginas 92-3: “O Ser se ilumina para o homem no projeto extático, mas o projeto, ele próprio, não cria o Ser”.

(56) Na introdução de seu curso inédito de fevereiro e março de 1960 sobre o capítulo primeiro de *Matière et Mémoire*.

(57) *M.M.* p. 1; p. 161.

cional problema da liberdade, *Matière et Mémoire* enfrenta o problema também tradicional na metafísica, das relações entre o espírito e a matéria. Mas, para que as aporias relativas ao comércio entre o espírito e a matéria se transformem em autênticos “problemas”, é necessária a instauração de um sistema intelectual e experimental que torne, em seu interior, possível a solução. É necessário que este problema capital da metafísica seja “. . . transportado para o terreno da observação, onde poderá ser resolvido progressivamente, em lugar de alimentar indefinidamente as lutas entre as escolas na liça da dialética pura” (58). Todo o itinerário de *Matière et Mémoire* é organizado em função desse propósito essencial: a sua estrutura é determinada pela necessidade de passar pela análise dos fatos na fundamentação da tese metafísica que é a conclusão do livro. Mas, se a análise dos fatos oferecidos pela psicofisiologia preparam, assim, a análise propriamente metafísica, o exame desses fatos deve ser, ele próprio, *preparado* por sua vez. Se existe esta exigência é porque o pensamento científico é levado a uma discutível leitura dos fatos que seleciona: entre a ciência e a tradição metafísica estabelece-se uma certa cumplicidade inconsciente que faz com que elas se amparem reciprocamente. Ambas são alimentadas pelos mesmos preconceitos, ambas fundam-se em teses metafísicas inconfessadas e inconscientes: “Quando a filosofia pretende apoiar esta tese paralelista sobre os dados da ciência, ela comete um verdadeiro círculo vicioso: pois se a ciência interpreta a solidariedade, que é um fato, no sentido do paralelismo, que é uma hipótese (e uma hipótese bem pouco inteligível), é, consciente ou inconscientemente, por razões de ordem filosófica” (59). Tanto o filósofo como o cientista são vítimas da confusão entre o que deve ser explicado e a explicação que o envolve como uma vegetação parasitária. Não é que haja uma adequação exaustiva do conhecimento que não deixa nenhum hiato entre a explicação e o explicado: é a inércia do hábito que, sob forma de associação, torna a consciência cega para a distância entre o que é dado e a sua interpretação subjetiva, tornando indissolúveis os laços com que a tradição os atou. É como se a tese, tornada habitual, se metamorfoseasse, subitamente, em fato, fazendo-nos esquecer de sua data (na história do pensamento) e de sua referência essencial a uma subjetividade interpretante. É esta imperceptível metamorfose da hipótese em fato — e amiúde de hipóteses pouco prováveis em fatos “incontestáveis” —, característica do dogmatismo filosófico ou

(58) *M.M.*, p. 9; p. 167.

(59) *M.M.* p. 5; p. 164.

científico, que exige que a consideração dos fatos seja precedida por uma prévia crítica das coordenadas categoriais que organizam os fatos desde o momento de sua seleção. É que os fatos não se dão de maneira pura, mas já envoltos por um sistema interpretativo, já *lidos* no sentido da metafísica tradicional que, idealista ou realista, é sempre a mesma em seus fundamentos. É preciso olhar esses fatos, *como se fosse pela primeira vez*, fazendo com que eles se organizem espontânea e autonomamente em séries, cuja coesão venha deles mesmos e não de nossas preferências teóricas. Para evitar uma ingenuidade em seu uso dos dados da ciência, o filósofo deve multiplicar sua ingenuidade, tornando-a intencional e sistemática. Esta ingenuidade de segundo grau é o único recurso contra a metafísica ingênua (no sentido de implícita e inconsciente) que se esconde nas hipóteses que nem ele, o filósofo, nem o cientista sabem já distinguir dos próprios fatos.

A tarefa do primeiro capítulo é, justamente, a de facilitar uma leitura direta dos fatos, de funcionar como uma verdadeira *catarsis* que a purifique dos “complexos” ou das teses dogmáticas que sempre governaram a metafísica tradicional e que a impediram de chegar a uma autêntica leitura dos fatos relativos à relação entre a alma e o corpo. Este capítulo realiza com esse propósito a crítica da metafísica da matéria: “Mas, como anunciamos inicialmente, tratamos a questão da matéria apenas na medida em que interessa o problema abordado no segundo e no terceiro capítulos deste livro, que é o próprio objeto do presente estudo: o problema da relação entre o espírito e o corpo” (60). Reencontramos aqui a mesma estrutura que comandava, no *Essai*, a investigação do problema da liberdade. E o paralelismo das estruturas pode iluminar o procedimento utilizado em *Matière et Mémoire*, clarificando, assim, o sentido da análise do universo das imagens. No *Essai*, como vimos, o filósofo recusava-se a enfrentar diretamente o problema da liberdade, para não se transformar numa nova vítima dos intermináveis labirintos da dialética conceitual. O fio da Ariadne do pensamento preciso desenhava um itinerário com passagem obrigatória pela consideração dos fatos da psicologia. Mas a consideração desses fatos era indissociável da crítica das categorias dessa filosofia e de uma reforma do entendimento que aparecia, então, como fusão entre a estética e a analítica. Encontrávamos, portanto, naquele livro, o desenvolvimento da investigação em três tempos distintos: a) crítica das categorias do entendimento; b) leitura dos fatos, libertos da auréola intelectual que os

(60) *M.M.*, p. 3; p. 162.

cercava, deformando-os; c) acesso à experiência interna da liberdade. Em *Matière et Mémoire*, redescobrimos esta estruturação em três tempos: a) crítica da concepção metafísica da matéria, o que possibilita: b) a análise dos fatos da psicofisiologia que, por sua vez, permite: c) a decisão metafísica quanto à relação entre o espírito e a matéria. A própria estrutura do texto impõe que a leitura atenda a essa diferença de níveis, limitando-se a interpretação à faixa definida pela função estrutural no interior da totalidade da obra.

Mas que significa esta “preparação” da leitura dos fatos da psicofisiologia? Significa, antes de mais nada, tornar possível uma descrição “ingênua” destes fatos. Antes da decisão metafísica quanto à textura do universo, quanto ao “primado” do espiritual ou do material, impõe-se uma primeira tarefa. Já vimos como a filosofia e a ciência, em vez de se corrigirem reciprocamente, colaboram inconscientemente no desdobramento dos mesmos preconceitos, insistindo em ver na outra disciplina a fundamentação de suas teses. O reestabelecimento da relação autêntica e fecunda entre a filosofia e a ciência implica a disjunção entre as duas formas de saber, para evitar o círculo vicioso e a aparência da confirmação recíproca. Mas a disjunção não significa separação absoluta: “Quero dizer que a ciência e a metafísica diferirão de objeto e de método, mas que comungarão na experiência” (61). A mesma relação deve ser estabelecida entre a metafísica e a epistemologia. A descrição da própria produção do real deve ser iluminada por um esclarecimento do fenômeno do conhecimento e *vice-versa*. Para fazê-lo é, todavia, necessário romper com o hábito de fazer da epistemologia um capítulo da metafísica já dada de maneira consciente ou inconsciente. Esta exigência será assim formulada em *L'Évolution Créatrice*: “Isto quer dizer que a *teoria do conhecimento* e a *teoria da vida* nos parecem inseparáveis uma da outra. Uma teoria da vida que não é acompanhada por uma crítica do conhecimento é obrigada a aceitar, tais quais, os conceitos que o entendimento põe à sua disposição: ela pode apenas encerrar os fatos, por bem ou por mal, nos quadros preexistentes que ela considera definitivos. Ela obtém assim um simbolismo cômodo, necessário talvez à ciência positiva, mas não uma visão direta de seu objeto. De outro lado, uma teoria do conhecimento, que não recoloca a inteligência na evolução geral da vida, não nos ensinará como se constituíram os quadros do conhecimento, nem como podemos alargá-los ou superá-los. É preciso que

(61) *P.M.*, p. 44; p. 1.287.

as duas pesquisas, teoria do conhecimento e teoria da vida, se encontrem e, por um processo circular, movimentem-se uma à outra indefinidamente” (62). O projeto será, na *Évolution Créatrice*, o de substituir o círculo vicioso por uma circularidade em aprofundamento, que não é a confirmação estática de um pólo pelo outro, mas a móvel correção recíproca.

Esta será, também, a relação imposta entre a metafísica e a epistemologia, no interior de *Matière et Mémoire*. Mas agora trata-se de estabelecer a circularidade da crítica recíproca entre a “epistemologia da matéria” e a metafísica do espírito encarnado. Assim como as aporias da teoria da vida prolongam suas raízes numa epistemologia que ignora a evolução, “essas dificuldades (as dificuldades da metafísica dualista) são devidas, em sua maior parte, à concepção ora realista, ora idealista que se faz da matéria” (63). Mas a relação agora será de tipo diferente. Embora se revele que o paralelismo, tanto em sua versão materialista como em sua versão espiritualista, repousa em um determinado equacionamento da relação entre o sujeito e o objeto — que é particularmente definida pelo empréstimo à percepção de uma função especulativa —, a dinamização da concepção do conhecimento não será feita através de sua inserção no interior do processo gerador da vida pensada globalmente. A crítica da epistemologia tradicional não será feita através de uma descrição da *gênese real* da inteligência, de sua estruturação progressiva em sua tarefa de adaptação do organismo ao seu meio natural. Esta será a tarefa posterior de *L'Évolution Créatrice*. Mas se lá o discurso acompanha o tempo objetivo da evolução do próprio Ser, transformando-o em seu próprio tempo, aqui a relação será inversa. O que lá será feito sob o signo da síntese ontológica (o ser produzindo a si mesmo, no movimento de autototalização que é a duração objetiva do impulso vital), é aqui feito sob o signo da análise fenomenológica. Entendemos por “análise fenomenológica” o movimento da reflexão que, partindo das aparências em sua indistinção, caminha no sentido de depurá-las, mostrando que o que nelas aparece como identidade ou diferença de grau é redutível à diferença interna ou à diferença de natureza. Se o procedimento em *L'Évolution Créatrice* é sintético no sentido explicitado, *Matière et Mémoire* se desenvolve por um procedimento analítico, que termina por desembocar novamente na perspectiva sintética ao nível do último capítulo e da conclusão.

(62) *E.C.*, p. IX; p. 493.

(63) *M.M.*, p. 1; p. 161.

É este caráter “fenomenológico” da análise do universo das imagens que a opõe às outras formas de constituição da consciência na filosofia de Bergson. É ela uma construção “ideal”, isto é, uma construção que procura descobrir as “condições essenciais” que exigem o surgimento da consciência, sem *narrar* propriamente esse nascimento. Do desconhecimento deste caráter “fenomenológico” e de sua interpretação como a seqüência de teses ontológicas, deriva toda uma família de equívocos quanto à significação das “imagens” na filosofia de Bergson. Assim, exemplificando através da interpretação de Sartre, ela está inteiramente fundada na aceitação tácita de que a descrição do mundo das imagens é a descrição de estruturas “reais”, quando se trata da reunião das condições necessárias para *pensar* a realidade. A recusa de partir da consciência intencional é o reverso do projeto de construir idealmente a consciência com todas as suas estruturas, inclusive a intencionalidade. Ao afirmar que: “Não é em nós, é neles mesmos que percebemos os objetos” (64), não está justamente recusando a concepção representativa do conhecimento e fazendo da transcendência em direção do objeto a característica essencial da consciência perceptiva? O que Sartre não percebe é, segundo as palavras do Prof. V. Goldschmidt, que “. . . esta recusa (da intencionalidade) não é uma recusa dogmática. Trata-se de um procedimento e esta recusa é um dos momentos desse procedimento. Nada mais incompreensivo do que fixar, como o faz Sartre, este procedimento em posição dogmática” (65).

Mas há que entender o sentido desta construção. Justamente por se tratar de uma construção ideal, ela não pretende substituir a experiência da consciência. Ela pretende, apenas, fornecer o esquema da inteligibilidade, e não descrever a gênese do real. Ela se opõe ao idealismo exatamente por recusar-se à *construção* no sentido forte da palavra. Por outro lado, opõe-se ela ao realismo, por acreditar na necessidade de justificar o surgimento da subjetividade e por afirmar a sua essencial presença no interior do fenômeno do conhecimento.

III

§ 7 — O capítulo I de *Matière et Mémoire* abre-se com a apresentação do seguinte projeto: “Nós vamos fingir, por um instante, que

(64) P.M., p. 82; p. 1.317.

(65) Aula introdutória do curso sobre *Matière et Mémoire*.

nada conhecemos das teorias da matéria e das teorias do espírito, ou das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior. Eis-me, portanto, em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar a palavra, imagens percebidas quando abro os meus sentidos, não percebidas quando os fecho. Todas essas imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares segundo leis constantes, que chamo de leis da natureza, e como a ciência perfeita dessas leis permitiria, sem dúvida, calcular e prever o que se passará em cada uma dessas imagens, o futuro das imagens deve estar contido em seu presente e nada pode acrescentar-lhes de novo” (66). 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 de 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. Mas, na fenomenologia, a redução não é operada de uma só vez: ela implica, na realidade, uma série de operações em níveis diferentes. É um de seus momentos é a redução filosófica (67), que faz desaparecer do horizonte da consciência filosófica toda as teorias, filosóficas ou científicas, enfim toda a *história*. Mas, é exatamente isto que ocorre no parágrafo acima citado? Nós temos, com efeito, em primeiro lugar, a recusa provisória de uma decisão quanto à existência do mundo exterior; e esta recusa é um “colocar entre parênteses” toda a tradição filosófica: “Eis-me em presença de imagens...” Há *imagens* que aparecem, e a minha consciência se limita a auscultar essas *aparências*, sem afirmar algo para além delas, como uma causa ou uma essência que lhes serviria de fundamento.

A consideração do sistema das imagens ou da totalidade dessas aparências dá-me acesso a uma *lei* que as liga umas às outras. Elas se relacionam na medida em que à ação de uma corresponde a reação de outra (ou de todas as outras). Isto quer dizer que, desde início, dão-se as imagens como organizadas no interior de um sistema. Não há possibilidade de descrever uma imagem sem recorrer à descrição das demais. Mas Bergson conduz mais adiante, ainda, a sua determinação. Não há, apenas, uma conexão entre as imagens, como

(66) M.M., p. 11; p. 169.

(67) Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., 1949, trad. José Caós, 2.^a seção cap. IV.

ela se apresenta como *constante*: “que chamo de leis da natureza”. Significaria isto que a redução não é, ao mesmo tempo, colocação “entre parênteses” do pensamento científico? Fingimos ignorar apenas as teorias “metafísicas” quanto à existência do mundo exterior, mas guardamos o nosso saber científico das leis constantes da matéria? Não seria possível acusar Bergson, do ponto de vista da fenomenologia, de realizar uma má descrição ou de atingir apenas a esfera de uma “meia-neutralidade”? Poder-se-ia conceber, com efeito, que uma descrição “neutra” das aparências não pudesse chegar a introduzir o esquema do pensamento causal. Os psicólogos da forma, por exemplo, encontrariam na estrutura forma-fundo ou coisa-não coisa a lei de organização das imagens tal como se dão à experiência direta, e não fariam intervir um pensamento de estilo causal (e, portanto, muito menos introduziriam a noção de previsibilidade) (68). Assim, para Merleau-Ponty, as noções de possibilidade e de probabilidade não são originárias e derivam do solo universal da crença. Nascidas da experiência do erro e da dúvida, reenviam à esfera mais primitiva da percepção; e o percebido, por sua vez, “está aquém, e continuará estando aquém da dúvida e da demonstração” (69).

Mas corresponde, de fato, o “estilo causal” a algo que transcende necessariamente a experiência direta, conduzindo-nos, para além do vivido ao que é constituído apenas pelo pensamento científico? Já em *Idéias I* Husserl vê como essencial à constituição da *coisa*, a passagem do mero “esquema da coisa” (“a figura espacial meramente plena com qualidades sensíveis — sem qualquer determinação de ‘substancialidade’ e de ‘causalidade’”) ou da *res extensa* à *res materialis*, que é essencialmente “substancial causal” (70). E, em *Idéias II*, onde é efetuada sistematicamente a constituição da “região-coisa”, encontramos um Husserl mais próximo de Bergson do que de Merleau-Ponty e de Max Scheler. A constituição da *coisa* em geral tem, nesse texto, como momento fundamental as relações entre a coisa e as suas “circunstâncias” (*Umstände*). Isolada delas, a coisa torna-se mero *fantasma*. E o que *realiza* a “coisa” na sua relação com suas “circunstâncias” não é uma relação estática de tipo forma-fundo, é a sua *unificação* através da variação das condições

(68) K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1955, p. 70-3.

(69) M.M.-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, p. 396.

(70) E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 361.

exteriores. Pois é dentro dessa confirmação que a coisa se objetiva, separando-se de seus “fantasmas”, isto é, das aparências não confirmadas na variação das circunstâncias e na reiteração da percepção (71). Há, assim, a possibilidade de pensar uma forma embrionária de pensamento causal como etapa fundamental à constituição da “coisa” e que não implica a dissolução do caráter originário da percepção e na substituição do que é percebido pelos modelos engendrados pelo pensar científico.

Não é apenas a concepção científica da matéria que é, aqui, colocada entre parênteses para possibilitar a descrição autêntica das imagens. No interior do campo circunscrito pela redução, ignora-se a própria definição bergsoniana da percepção como momento constitutivo da totalidade que é a *práxis* do organismo. A descrição das imagens não começa por definir a “coisa” como instrumento, para, depois, derivar desta função as demais propriedades que lhe cabem. É, pelo contrário, da descrição da “coisa” como puro “espetáculo pitoresco” que se poderá inferir, *depois*, a maneira pela qual a percepção a insere dentro de um projeto prático. E é por isso que Max Scheler não tem razão ao afirmar que Bergson ignora que “bens” e “coisas” são dados igualmente originários e irredutíveis. Segundo Scheler, Bergson ignora que a coisa pode ser *suporte* de valor, sem ser necessariamente *valor* ela mesma, transformando a “unidade da coisa” em “unidade de valor”: “É o que sempre quiseram os filósofos que reduziram a unidade de coisa . . . à unidade que lhes conferia a possibilidade de ‘utilizá-las’, de se tornar ‘senhor’ delas etc (p. ex. H. Bergson) . . .” (72). Ao fazer esta crítica, como tantos outros, Scheler confunde os dois momentos de *Matière et Mémoire*, tomando a *tese* metafísica por descrição fenomenológica e esquecendo-se que é justamente de uma descrição da “coisa” (anterior à inserção sobre ela do “valor”) que parte a pesquisa. Há que distinguir esses dois momentos: a descrição que põe de lado as teorias tradicionais (fundadas numa má descrição dos fenômenos) e a nova teoria que, a partir da descrição, não se poupa lançar mão dos dados do pensamento científico. De resto, não deixam de lançar mão dos dados da ciência, quando passam à construção da metafísica. O próprio Scheler, em seu ensaio sobre o pudor, por exemplo, não hesita em utilizar, ao lado da investigação eidética,

(71) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, II, Martinus Nijhoff, 1952, p. 41-3.

(72) M. Scheler, *Le formalisme en éthique et la éthique matérielle des valeurs*, trad. M. Gandillac, Gallimard, 1955, p. 46.

propriamente dita, os dados da biologia (como Bergson julgaria recomendável) e a descrição do fenômeno do pudor é amparada por uma análise das “condições do pudor corporal” em seu progresso na hierarquia dos seres vivos (73). Podemos, assim, entender como *redução*, ao menos no sentido de suspensão de todo recurso às teorias filosóficas e científicas, o procedimento pelo qual Bergson transforma o universo real em *sistema de imagens*.

§ 8 — Mas a inspeção do universo das imagens conduz à determinação de dois tipos diferentes de imagens: “Entretanto, existe uma (imagem) que se destaca entre todas as demais, na medida em que a conheço não somente por fora através de percepções, mas por dentro, através de afecções: é o meu corpo” (74). Que significa esta oposição, aqui, entre o *du dehors* e o *du dedans*? Não haveria aqui a sub-reptícia introdução, no interior da descrição, das categorias de uma metafísica da interioridade? Mas nós permanecemos no interior do universo “reduzido”. O que é dito é que meu corpo me “aparece” de maneira dúplice. Não somente ele me aparece como espetáculo, imagem entre imagens, como também se dá de uma nova maneira, como nenhuma outra imagem o faz. A minha mão aparece, para mim, que escrevo, sobre o fundo do caderno e, como ele, ela se dá como extensão qualificada, como imagem. Enquanto tal, ela não goza de nenhum privilégio e parece perder-se no anonimato das imagens em geral, indicar a sua dependência do jogo de ações e de reações que percorre todo o sistema das imagens. Mas, ao mesmo tempo, ela me *dá* a imagem do papel e, fazendo-o, dá-se a si mesma. Sentir o papel e sentir-se é, para ela, uma e a mesma coisa. O corpo próprio destaca-se, portanto, das demais imagens na medida em que goza desse privilégio de não aparecer apenas determinado pelas relações que unificam a totalidade das imagens: ele, de algum modo, relaciona-se consigo mesmo. Se o *dehors* é definido pela ação e a reação entre duas imagens (e, através dessas duas, entre todas as imagens, ao mesmo tempo), o *dedans* é dado numa relação privilegiada de uma imagem consigo mesma.

Mas não é a interioridade do corpo próprio que fornece a perspectiva para a descrição do mundo das imagens. A explicitação do privilégio da afecção é efetuada como se se tentasse capturar o *dedans par le dehors*. Isto porque a complexidade maior da imagem do corpo próprio deve ser compreendida à luz da simplicidade das

(73) M. Scheler, *La Pudeur*, trad. M. Dupuy, Aubier, 1952, p. 15-26.

(74) *M.M.*, p. 11; p. 169.

demais imagens. O movimento é o inverso daquele percorrido pelo pensamento existencialista: não se trata de permitir da experiência subjetiva do corpo, para chegar, depois, ao corpo objetivo, ou ao corpo do *outro* (75). Trata-se de construir a subjetividade do corpo próprio, a partir do corpo objeto e, mais ainda, o corpo objeto a partir das imagens em geral. Nem sequer esta formulação é suficientemente correta. Somente o termo *imagem* é aqui adequado: pois aquilo a que chamamos de objeto nada mais é aqui do que uma pura *aparência*. Trata-se de descrever, no interior do universo reduzido, com se passa de um tipo de imagem simples a um tipo de imagem complexa. Mais precisamente, trata-se de investigar a *possibilidade* dessa passagem.

É por isso que, para conhecer o modo de ser da imagem do corpo próprio, ele é reintroduzido no interior das demais imagens. Renuncia-se à descrição de sua subjetividade, para compreendê-lo na sua gênese e em seu intercâmbio com o exterior. Assim inscrito, o corpo aparece como determinado em sua ação e reação com as demais imagens: dela sofre os choques, e sobre ela desencadeia as suas reações. E a afecção (o “privilégio” do corpo próprio) parece ser algo de intermediário entre a ação e a reação. O seu privilégio não lhe poupa a obrigação de se localizar “democraticamente” no seio da interação universal das imagens. E é sobre o fundo do intercâmbio de estilo causal, que unifica a totalidade das imagens, que será constituída a segunda forma de intercâmbio: “Eu passo as minhas diversas afecções em revista: *parece-me* (o grifo é nosso) que cada uma delas contém, à sua maneira, um convite à ação, com, ao mesmo tempo, a autorização de esperar e mesmo de nada fazer.” (76) O privilégio da imagem do corpo próprio passa a aparecer, assim, apenas como *indeterminação*. É importante notar que, assim, dentro do universo reduzido, *as noções de subjetividade e de objetividade são substituídas pelas noções de determinação e de indeterminação aparentes*. Todo o conteúdo da descrição, inclusive a disjunção entre os dois tipos de imagem, é condicionado pelo “il me semble que. . .” E é assim que o recurso aos dados da ciência natural não nos pode conduzir à afirmação de um naturalismo ou de um cientificismo presentes nesta etapa do pensamento de Bergson. Com efeito, se a referência à sensibilidade (77), como meio de escapar

(75) Esta idéia já a encontramos em Paul Valéry. Cf. *Réflexions simples sur les Corps*, in “Variété V”, Gallimard, 1945. Particularmente, p. 72: “Notre Second Corps est celui que nous voient les autres. . .”

(76) M.M., p. 12; p. 169.

(77) M.M., p. 12; p. 170.

ao perigo, não nasce da inspeção imediata das aparências (“Evoco, comparo minhas lembranças...”), ela nada mais faz do que confirmar, do exterior, os resultados da descrição. É como se o filósofo, a cada instante, interrompesse provisoriamente a redução para comparar os seus resultados com os dados da ciência. Esta referência à ciência jamais terá, no entanto, a função de fundamentar a descrição ou de emprestar-lhe a argumentação demonstrativa. Pelo contrário, a referência tenderá a ser crítica da ciência a partir de suas evidências fenomenológicas (como será, logo adiante, o caso da psicofisiologia). Não que a fenomenologia tenha a pretensão de substituir a ciência; ela pretende apenas criticar a ciência na medida em que a ciência é uma fenomenologia que se ignora e, por isso, perde-se em descrições incorretas. A filosofia jamais critica a ciência, mas procura destruir a filosofia latente que, como vegetação daninha, se imiscui entre as raízes do pensamento científico, corrompendo-lhe a seiva e roubando-lhe o rigor: “Limitemo-nos às aparências; vou formular puramente e simplesmente o que sinto e o que vejo: *Tudo se passa como se, neste conjunto de imagens que chamo de universo, nada se pudesse produzir de realmente novo senão por intermédio de certas imagens particulares, cujo tipo me é fornecido por meu corpo*” (78).

Tal é, pois, o resultado da redução. Ela nada nos rouba do universo: ela no-lo restitui, pelo contrário, em sua totalidade. Mas, ela no-lo restitui como aparência. Não se trata, portanto, do universo em si mesmo, tal como julgam captá-lo os cientistas. Nada é dito, até esta etapa da redução, quanto à existência ou quanto à essência do universo. Mas se a redução evita a perspectiva realista, nem por isso ela reduz o universo a um sistema de aparências posto por uma consciência transcendental ou absoluta. Isto é, se a imagem, não é, ainda, uma “coisa” *res*, ela já não é, puramente, uma *representação* (79). E aqui percebemos o caráter peculiar da redução bergsoniana, que a distingue radicalmente da fenomenológica. A redução fenomenológica, ao transformar o mundo em sistema de fenômenos ou de *noemas*, abre o campo da “experiência transcendental” (80), como horizonte de uma *subjetividade* transcendental. Se a redução bergsoniana instaura, também, como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, é a partir da noção de indeterminação

(78) M.M., p. 12; p. 170.

(79) M.M., p. 1; p. 161.

(80) E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 23.

ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade. De alguma maneira, podemos dizer que o sistema de imagens corresponde à idéia de um *espetáculo sem espectador*. Mais precisamente, ela é o lugar onde, tornando-se possível o espetáculo, criam-se, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade de um espectador em geral. Assim, podemos divergir, em parte, da interpretação do Prof. Goldschmidt, que encontra, no primeiro capítulo de *Matière et Mémoire*, a sucessão de três etapas distintas: a) posição do conjunto das imagens; b) interpretação do campo material (conjunto das imagens) como campo transcendental em sua potência; c) atualização desse campo transcendental potencial⁽⁸¹⁾. Parece-nos possível dizer que, desde o início, o campo das imagens é transcendental *em ato*, por duas razões: a) ele é o resultado de uma redução, isto é, de uma *modificação* da atitude natural; e b) como tal, instaura um universo anterior à distinção entre o subjetivo e o objetivo. A imagem é justamente essa dimensão anterior à cisão entre a *coisa* e a *representação*.

§ 9 — E é justamente sobre o fundo transcendental do campo das imagens que se torna possível a crítica da idéia de representação. A noção de representação tem sua origem na exigência de justificação do conhecimento nas filosofias que *partem* da oposição entre o sujeito e o objeto. Com efeito, se se parte dessa oposição — que, sendo gnosiológica, é sempre acompanhada por uma tese metafísica quanto às relações entre a alma e o corpo, entre o espírito e a matéria — que caracteriza cada um dos termos pela negação do outro (as expressões *eu* e *não-eu* são as mais significativas desse ponto de vista), como justificar o misterioso comércio que se estabelece entre esses dois pólos tornados, assim, irreduzíveis? A representação é a *ponte*, em si mesma misteriosa, projetada sobre esse abismo absoluto⁽⁸²⁾. É a esfera intermédia que, sendo modificação do sujeito, é reportada ao objeto, conciliando assim os irreconciliáveis. Todo o raciocínio de Bergson consiste em mostrar que, partindo de um sujeito já constituído em sua oposição a um objeto “já feito”, torna-se impossível fazê-lo comungar no conhecimento. A representação é a noção contraditória que *esconde* a dificuldade insuperável e que permite, apenas, “resolver” falsos problemas. Essa noção ambígua está na raiz não apenas das filosofias idealistas e realistas, como também se introduz no seio do trabalho científico,

(81) Curso inédito.

(82) *M.M.*, p. 17-8; p. 174.

desviando os psicólogos de seus autênticos problemas. Como é, com efeito, *interpretada* a imagem do corpo pelos psicólogos e pelos fisiólogos?

O corpo do *outro* é, com efeito, uma entre as imagens reveladas pela redução. Mais do que isso, vimos, desde o início, que o *meu* corpo — imagem privilegiada — não tinha privilégio algum, senão em relação a imagens que estão submetidas a uma regulação causal absoluta. Desde o início, deixava de se apresentar como *meu*, para apresentar-se como *organismo em geral*. A sua interação com as demais imagens supunha um duplo movimento, de recepção da influência das demais imagens e de transformação dessa recepção passiva em atividade, em resposta ao mundo exterior. E, entre um movimento e outro, a suspensão do circuito, que significava uma suspensão da necessidade de interação. Como interpreta a ciência este circuito? Interrogados pelo filósofo — que nada sabe além do que lhe ensina a inspeção direta do mundo das imagens —, respondem os psicólogos e os fisiólogos: “se os movimentos centrífugos podem provocar o deslocamento do corpo ou das partes do corpo, os movimentos centrípetos, ou ao menos alguns entre eles, fazem nascer a representação do mundo exterior” (83). Esse surgimento da representação em um momento dado do circuito nervoso não pode, por essência, dar-se ele próprio *em imagem*. O nascimento do fenômeno não é, ele próprio, um dado fenomenal. Ao longo de todo o percurso — recepção e ação — não tenho diante de mim nada além de imagens ou de fenômenos. Como poderia uma imagem vir a ser fonte das imagens, como poderíamos assistir ao fenômeno do nascimento do fenômeno? Haveria de existir uma espécie de fenomenalidade do pré-fenomenal. “Fazer do cérebro a condição da imagem total é, verdadeiramente, contradizer-se a si mesmo, pois ele é, por hipótese, uma parte dessa imagem. Nem os nervos, nem os centros nervosos podem portanto condicionar a imagem do universo” (84). Constata-se, assim, um desacordo entre a descrição das imagens e os pressupostos filosóficos da psicofisiologia. Como decidir entre uma perspectiva e outra? Como pode o filósofo assegurar-se de que a sua perspectiva é a correta, e não aquela que está na base da psicofisiologia? Apenas mostrando o caráter *contraditório* dessa perspectiva. Não se trata de mostrar, apenas, a incompatibilidade da explicação criticada com os dados da descrição. É

(83) M.M., p. 13; p. 170.

(84) M.M. p. 14; p. 171.

preciso mostrar que a explicação é contraditória, destruindo-se a si mesma e revelar, ao mesmo tempo, a origem da contradição: a ignorância das aparências, a negligência nos fundamentos fenomenológicos. Não só se revela, assim, o caráter falaz da teoria psicofisiológica da representação, como também a descoberta dessa falácia qualifica, retrospectivamente, de modo positivo, a descrição do mundo das imagens. Se há solidariedade entre os nervos aferentes e a representação (a destruição dos primeiros leva à desapareição da última), esta solidariedade não significa que os nervos *produzem* a representação. O sistema nervoso nada mais faz do que transmitir movimento: “*Meu corpo é destinado a mover objetos, é, pois, um centro de ação; não poderia fazer surgir uma representação*” (85).

A descrição das imagens, que começa a pesar como *conhecimento* (na medida em que revela a falácia das teorias metafísicas, ela pode ambicionar a superação do “*il me semble que. . .*”), permite a formulação de uma hipótese quanto à origem da representação. A teoria psicofisiológica supõe o *fato* do engendramento da representação pelo sistema nervoso, mas não o torna *inteligível*. Pelo contrário, a partir do intercâmbio das imagens, é possível supor *por que* surgem as representações. A consideração da *função* da representação é, ao mesmo tempo, descrição de sua *estrutura* e de sua *gênese*. A representação não é um dado inerte e irredutível, ela pode ser deduzida como algo que é *exigido* pelo próprio jogo das imagens, como uma de suas decorrências essenciais. Se o corpo é um centro de indeterminação, se o movimento que vibra através das imagens encontra nele um *intérprete*, que não se limita a vibrar passivamente com elas, é *necessário* que o corpo tenha diante de si, aberto como um leque, o estendal das possibilidades. Melhor dizendo, através do corpo — falha no interior das trocas necessárias — abre-se um abismo entre o real e o possível. Se para as demais imagens, a sua realidade é a sua única possibilidade, já que são determinadas, para o corpo cada decisão transforma em gesto real uma apenas entre as várias soluções possíveis que passam a cercar todo influxo do exterior. Mas em que consiste este campo de possibilidades e de onde vem ele? Ele não é produzido no interior do organismo e projetado, para fora dele, sobre as outras imagens. Não se trata de um projeto que dá origem aos possíveis. O campo dos possíveis nada mais é do que a *fisionomia* do conjunto das imagens, tal como ela *deve* aparecer para o organismo para que ele responda de maneira

(85) M.M., p. 14; p. 172.

não necessária. É o fato último da indeterminação, dessa espécie de *clínamen*, que cria a necessidade da *escolha*; e é a necessidade da escolha que, por sua vez, exige a consciência das “saídas” possíveis para a situação do organismo; iluminação do mundo que o cerca. É, assim, o *clínamen* que metamorfoseia o *Welt* em *Umwelt*, isto é, que faz com que o mundo das imagens apareça para uma imagem como o seu “em torno”: “*Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles*” (86). Compreende-se, assim, os fatos que estão na base da psicofisiologia, e se os compreende melhor do que fazem os próprios psicofisiólogos: é compreensível que a destruição dos nervos aferentes faça desaparecer a representação; não porque eles produzem a percepção, mas porque isolam o organismo do campo das imagens, interrompendo o circuito que dele vinha ter ao organismo.

É possível, assim, apreender, sobre o fundo homogêneo das imagens, não apenas o surgimento de um forma privilegiada de imagem: ao fazê-lo apreendemos, também, o surgimento, no seio da matéria, da percepção da própria matéria. Não é necessário estabelecer uma ponte entre a consciência e o ser: é do próprio ser que surge — necessariamente — a consciência: “*Chamo de matéria o conjunto das imagens e de percepção da matéria essas mesmas imagens reportadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo*” (87). A psicofisiologia *interpreta* o fato da dependência da percepção, em relação aos movimentos celulares, no sentido de transformá-la numa tradução desses movimentos. A psicofisiologia confunde o texto com a interpretação e metamorfoseia a sua hipótese em fato. O que não explica é como essa tradução dos movimentos celulares dá nascimento à representação do mundo (e não a simples representação do próprio cérebro). A confusão entre a interpretação e o texto conduz a um esquecimento do próprio texto, a hipótese esconde os fatos que pretende explicar. Para dar conta desse “mistério”, transforma a representação em algo de inteiramente diverso da matéria. Este procedimento, comum a idealistas e a materialistas, faz do conhecimento a relação entre uma matéria sem forma e uma consciência sem matéria (88).

(86) M.M., p. 16; p. 172.

(87) M.M., p. 17; p. 173.

(88) É clara a referência última à filosofia crítica. No cap. IV, § 9, veremos como esta disjunção entre a forma e a matéria aparece como uma exigência do desenvolvimento do impulso vital: essas noções passam aí a ser esclarecidas pela história natural da consciência.

Compreendemos então a raiz comum dos falsos problemas da psicofisiologia e da gnosiologia: a) a ignorância da estrutura e da função do sistema nervoso e b) o dualismo irreduzível que daí decorre e que abre um abismo insuperável entre a representação, como pura interioridade, e a matéria, como exterioridade inacessível à consciência. É a partir desses equívocos fundamentais, e somente a partir deles, que a alternativa entre realismo e idealismo tem significado. É só, quando já se separou o sistema total das imagens do sistema parcial que varia segundo as vicissitudes da imagem privilegiada do corpo, que se coloca o falso problema da sua reunião: a interrogação filosófica tradicional encontra sua verdadeira expressão na seguinte pergunta: “Qual a razão pela qual as mesmas imagens podem entrar ao mesmo tempo em dois sistemas diferentes, um onde cada imagem varia por si mesma e na medida bem definida em que sofre a ação real das imagens envolventes, e outro onde todas variam para uma só, e na medida variável em que refletem a ação possível desta imagem privilegiada?” (89)

§ 10 — Vemos assim como é *orientada* a fenomenologia bergsoniana. Desde o início, a sua descrição do universo das imagens é animada por um propósito polêmico. A volta ao universo pré-subjetivo das imagens desempenha um duplo papel: ela é compreensão do surgimento dos “problemas” da filosofia tradicional; e esta compreensão já é crítica, dissolvendo essa problemática nas ilusões que a originam e abrindo uma porta para a descoberta do verdadeiro problema e de sua solução. A posição do universo das imagens é a posição de uma “tese mínima” que, em sua exigüidade e sua evidência, não pode ser recusada nem pelos idealistas, nem pelos realistas: “Para decidir o debate, é preciso encontrar, antes, o terreno onde se desenrola a luta e, já que, para uns e para outros, só apreendemos as coisas sob color de imagens, é em função de imagens, e de imagens somente, que devemos colocar o problema” (90). Se este campo onde se desenrola a luta é o que deve ser tematizado, é porque, em sua evidência de tese mínima e incontestável, permaneceu na sombra ao longo de toda a polêmica de que se tece a história da filosofia. O próximo tornou-se invisível e há que trazê-lo à luz. Fascinados pela problemática gnosiológica, em toda a sua complexidade, não realizaram os filósofos a clarificação metódica dos seus pressupostos mínimos. E o preço que pagaram por esse esque-

(89) M.M., p. 20-1; p. 176.

(90) M.M., p. 20-1; p. 177.

cimento ou essa pressa é o de terem-se enredado definitivamente na dialética dos conceitos.

A exploração do universo das imagens é, portanto, visita a regiões não registradas nos mapas da filosofia tradicional: é o exame do não-dito. E é na região do não-dito — essa espécie de inconsciente filosófico — que se encontram as molas secretas do discurso idealista e realista, que prolonga suas raízes a filosofia da representação. É por ignorar a primitividade das imagens que a filosofia sempre formulou o problema do conhecimento em termos da redução de um ao outro sistema. A filosofia deduz o sistema universal das imagens do sistema particular, constrói o mundo pensado pela ciência a partir das evidências da consciência e se torna assim idealismo, ou, pelo contrário, deduz o sistema particular a partir do sistema global, constrói a consciência a partir do universo pensado pela ciência e se torna, assim, realismo. Mas essa dedução só se faz aparentemente, pois parte da irredutibilidade dos dois sistemas: “Mas, nesta dedução, nem o realismo, nem o idealismo podem obter êxito, pois nenhum dos dois sistemas de imagens é implicado no outro, e cada um é auto-suficiente” (91). A percepção continua inexplicável para o realismo, assim como a ciência permanece incompreensível para o idealismo. As dificuldades do dualismo tradicional multiplicam-se progressivamente. Se havia uma dificuldade em fazer com que se comunicassem uma consciência vazia e uma matéria sem forma, o estabelecimento da comunicação acarreta a desapareição de um dos termos. Partindo de um dualismo irredutível, a filosofia torna-se monismo e nega o seu ponto de partida, entrando em contradição consigo mesma.

O equívoco, comum ao realismo e ao idealismo, consiste, portanto, na tentativa baldada de constituir um dos termos de dualismo a partir do outro “já feito”. O que aparece, para a filosofia tradicional, como o máximo da “racionalidade”, revela-se a mais completa falta de radicalidade. Mas, ao compreendermos o malogro necessário do idealismo e do realismo — e nós o compreendemos ao decifrar o procedimento de ambos sobre o fundo do campo das imagens — nós vamos além da simples constatação da identidade dos procedimentos metódicos. Se há essa convergência na formulação do problema e na invenção do método, é porque ambas as tendências partem de um postulado comum ou de um mesmo preconceito metafísico. Se surge o problema da determinação de que forma de *conhecimento* é a mais primitiva, se a percepção ou se a ciência, é

(91) M.M., p. 23; p. 178.

porque desde início se admitiu a existência de um paralelismo funcional entre elas. Quer a percepção seja entendida como uma ciência confusa, como o querem os realistas, quer seja ela um absoluto, como o querem os idealistas, sempre está decidido que: “*A percepção tem um interesse puramente especulativo; ela é conhecimento puro*”⁽⁹²⁾. Esta é a última etapa da análise regressiva que conduz das teses gnosiológicas tradicionais aos seus fundamentos latentes, aos seus pressupostos ignorados. Tanto o realismo como o idealismo estão, de alguma maneira, contidos nessa tese primeira e injustificada (ou ao menos indemonstrada): *há uma filosofia da percepção latente por sob as teorias do conhecimento*. O desenvolvimento dessas teorias nada mais é do que o esforço inútil de fazer com que as evidências da experiência se tornem compatíveis com esse pressuposto. “Ora, é esse postulado que nós contestamos. Ele é desmentido pelo exame, mesmo o mais superficial, da estrutura do sistema nervoso na série animal. E não poderíamos aceitá-lo sem obscurecer profundamente o triplo problema da matéria, da consciência e da relação entre elas”⁽⁹³⁾.

Mas qual é a natureza dessa crítica? Foi no interior do universo reduzido que tivemos a possibilidade de descer até os fundamentos ocultos da problemática do conhecimento. Não nos conduz essa referência à estrutura do sistema nervoso na série animal para fora do campo circunscrito pela redução e não confundimos, assim, o caráter da empresa gnosiológica, nela introduzindo os elementos da ciência da vida? Não recaímos numa perspectiva “realista”? Segundo Thibaudet, “a teoria da representação não se constitui, portanto, sem uma teoria da vida”⁽⁹⁴⁾. Na sua interpretação da gnosilogia bergsoniana, Thibaudet coloca ao mesmo nível o primeiro capítulo de *Matière et Mémoire* e os textos que, em *L'Évolution Créatrice*, descrevem a “história natural da inteligência”. E é tendo como referência os quadros elaborados por essa história natural da inteligência que interpreta a descrição do campo das imagens: “Embora a própria matéria seja explicada metafisicamente como uma interrupção, uma deficiência do *élan vital*, partimos provisoriamente do mundo material dado como uma totalidade. Nesta totalidade fundamental formam-se, com a vida, centros de indeterminação que retem energia”⁽⁹⁵⁾. Parece-nos, todavia, que as análises referentes ao

(92) M.M., p. 24; p. 179.

(93) M.M., p. 24; p. 179.

(94) A. Thibaudet, *Le Bergsonisme*, t. I, p. 114.

(95) *Ibidem*, t. I, p. 114.

universo das imagens se colocam a um nível lógico diverso daquele dentro do qual se inscreve a história natural da inteligência, isto é, a descrição da gênese da consciência humana no interior da aventura global da vida. E é por isso que se estabelece a inversão apontada por Thibaudet: a "matéria" aparece, num caso, como o ponto de partida da reflexão e, no outro, como o seu termo último. É porque partimos, no primeiro caso, do fenômeno para as suas condições, do constituído para o constituinte, enquanto, no segundo caso, partimos da condição para o condicionado, da duração constituída para a duração constituinte. Tal é o sentido da oposição entre o primeiro capítulo de *Matière et Mémoire* e os textos gnosiológicos de *L'Évolution Créatrice*. O Prof. Goldschmidt encontra no caráter "ideal" da constituição da consciência em *Matière et Mémoire* a razão para afastar a afirmação de Thibaudet. Diz ele: "Em toda esta demonstração, não se trata de evolucionismo. É uma gênese ideal: o objeto que se quer engendrar é algo de ideal: é a percepção que Bergson chama de 'ideal' ou 'pura': uma percepção despojada, purificada de tudo que não é ela: memória, lembranças etc." (96). Neste caso, a análise gnosiológica se oporia às análises "evolucionistas" na medida em que a *gênese ideal* se opõe à *gênese real*. Mas a indicação não parece completa e exige uma segunda determinação para opor realmente a perspectiva dos dois textos. Pois as análises bergsonianas são sempre, de alguma maneira, "ideais". Quer a matéria seja o termo de uma gênese que parte do impulso vital, quer seja ela o ponto de partida de uma gênese que culminará na consciência, não abandonamos jamais o nível em que o objeto é engendrado "idealmente". Na *Évolution Créatrice* encontraremos uma "gênese ideal da matéria". E, ainda nesse livro, a própria teoria da vida se constitui através de uma depuração da experiência, de uma verdadeira "estilização" de dado, e que, portanto, não se opõe nesse sentido à análise gnosiológica de *Matière et Mémoire*. Não é, com efeito, apenas na análise dos fundamentos da relação entre o sujeito e o objeto no campo das imagens que se permite o uso de noções como a de "percepção pura" que, sem jamais oferecer-se numa experiência real (já que o que se dá na experiência real é, sempre, o misto), não deixam de ser condições do fenômeno e de ser, assim, indispensáveis momentos da clarificação filosófica. A própria teoria da vida e de sua evolução estabelece-se através de noções igualmente "puras", e seu itinerário é também marcado por uma passagem da complexidade do dado à pureza e à simplicidade da "tendência". Assim, o co-

(96) Aula do dia 24 de fevereiro de 1960.

nhecimento da diferença de natureza entre o animal e a planta — essa encruzilhada onde se biparte a corrente única do impulso vital — exige uma redução do que é dado na experiência aos seus componentes puros ou às suas tendências essenciais: “Em uma palavra, o grupo não mais se definirá pela posse de certos caracteres, mas por sua tendência a acentuá-los” (97). Desta maneira, quando opomos o primeiro capítulo de *Matière et Mémoire* a *L'Évolution Créatrice*, esta operação não pode significar que um se distingue do outro na medida em que um opera uma reconstrução ideal, enquanto o outro realiza uma descrição de um processo concreto. Quando falamos, portanto, em *gênese real*, da consciência no interior da aventura global da vida, não queremos dizer que tal gênese seja descrita empiricamente e sem qualquer “idealização” (98). A oposição fundamental, aqui, é a oposição entre a *Ciência* e a *minha ciência*. Entre a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi* estabelece-se a mesma relação de inversão: a análise do universo das imagens tem, como procedimento básico, o determinado pelo retorno das aparências às suas condições, pela volta do *para nós* ao *em si*; a história natural da inteligência percorre o caminho inverso e, sem abandonar o campo das noções “puras”, acompanha o processo de engendramento do ser como o faria uma consciência infinita, identificada com o próprio ser.

Podemos assim dizer que a teoria da representação não supõe, ao contrário do que diz Thibaudet, uma teoria da vida. E se Bergson recorre à idéia da evolução do sistema nervoso, não é para fundar nela a sua teoria do conhecimento. Esse recurso à teoria da vida é efetuado no interior do universo reduzido — isto é, do universo progressivamente construído como correlato de *minha ciência* — e como tal é afetada pelo caráter do discurso condicionado pelo “il me semble que...” Mas, quando a *ratio cognoscendi* desempenha todo o seu papel, ela passa a coincidir com a *ratio essendi*, e a *minha ciência* passa a coincidir com a própria *Ciência*. Será então a teoria da representação que terá fundamentado a teoria da vida e não *vice-versa*. Daí podermos, invertendo a expressão de Thibaudet, afirmar que a importância da análise do universo das imagens reside na impossibilidade de construir uma teoria da vida sem o recurso a uma teoria da representação. Sem a crítica da perspectiva metafísica que abre um abismo entre o sujeito e o objeto, entre a interioridade e a exterioridade, não seria possível passar da duração interna à duração vital em geral, da antropologia à cosmologia.

(97) *E.C.*, p. 107; p. 585.

(98) Bergson utiliza mais frequentemente a expressão “simplificação”.

§ 11 — A crítica à tese da percepção como contemplação, o reconhecimento do estilo próprio do intercâmbio que se estabelece entre as imagens, revela-nos que o cérebro (uma entre outras imagens) não pode secretar representações. Diferindo apenas em grau da medula⁽⁹⁹⁾, ele apenas tem a função de interromper a interação mecânica entre o corpo e seu *Umwelt*, introduzindo um grão de contingência no interior de um universo governado pela causalidade. “Partamos, pois, desta indeterminação como de um princípio verdadeiro. Verifiquemos, uma vez posta essa indeterminação, se não se poderia deduzir dela a possibilidade e mesmo a necessidade da percepção consciente...: eu digo que *é preciso* que em torno de cada um desses centros disponham-se imagens subordinadas à sua posição e variáveis com ela; digo, por conseguinte, que a percepção consciente *deve* produzir-se e que, mais, é possível compreender como surge essa percepção”⁽¹⁰⁰⁾.

O projeto é claro. Mas é necessário explicitar os seus pressupostos. Fazê-lo, é responder a duas questões: *a)* que significa tomar a indeterminação como um “princípio verdadeiro”?; *b)* que tipo de *necessidade* pode conduzir-nos desse princípio à representação e à consciência? Partir da indeterminação como de um “princípio verdadeiro” significa, em primeiro lugar, evitar os problemas insolúveis da filosofia tradicional. O idealismo caracteriza-se por emprestar ao *cogito* a posse exclusiva da condição de “princípio”. Mas um princípio, para ser “verdadeiro”, deve conduzir para além de si mesmo, deve ser um princípio *de algo*. A crítica ao princípio idealista tem o mesmo sentido da crítica aristotélica à filosofia dos eleatas⁽¹⁰¹⁾. Se a todo princípio deve caber uma “transitividade” essencial, o Uno não pode ser um princípio, já que a sua posição implica a negação de tudo o mais. O princípio deve estar “a serviço” daquilo de que ele é princípio. É só naquilo de que o princípio é o princípio que sua condição se revela. Ora, o *cogito* é um princípio da mesma ordem que o Uno de Parmênides; ele é “impotente”. Ele também é apenas aparentemente um princípio, já que não é princípio *de nada*, já que o seu destino é o solipsismo em que ele se encerra em si mesmo — isto é, como o Uno que não pode jamais sair de sua identidade interna. A “indeterminação”, por outro lado, é um dado incontestável: a simples inspeção do universo das imagens no-la revela e com uma evidência igual à do *cogito*. Mas a sua vantagem é que ela permite *pensar* a representação. Ela passa a ser um “prin-

(99) *M.M.*, p. 19; p. 175.

(100) *M.M.*, p. 27-8; p. 182.

(101) Aristóteles, *Physique*, Les Belles Lettres, 1931, 184 b-25 — 185 a-4.

cípio verdadeiro”, na medida em que torna patente a inteligibilidade do surgimento da representação. Se, para a gnosiologia clássica, a relação entre a representação e a matéria é misteriosa, é porque lhe escapa justamente essa inteligibilidade. O princípio de que partimos desvenda o mistério, mostrando como representação e matéria não são gêneros incomunicáveis, como, pelo contrário, dada a matéria, a representação é simultaneamente dada.

Mas, para que o centro de indeterminação seja efetivamente um “princípio verdadeiro”, é preciso efetivamente que ele contenha a necessidade da representação. Que tipo de necessidade é essa que faz com que, dada a indeterminação, temos imediatamente a consciência? A consideração do universo das imagens dá-nos o ponto de partida da explicação dessa necessidade. Ela nos permite, com efeito, uma primeira verificação; isto é, a determinação de uma lei “rígida”, segundo a qual: “a percepção dispõe de espaço na exata proporção em que a ação dispõe de tempo”⁽¹⁰²⁾. Isto significa que a indeterminação não se dá como algo de isolado dentro do universo das imagens. Ela se dá no interior de uma estrutura que envolve vários termos e que, assim associados, variam interdependentemente. Isto é, a simples inspeção das imagens, e do jogo que entre elas se estabelece, permite-nos verificar que a maior indeterminação da resposta (ou a possibilidade de procrastiná-la mais largamente) é acompanhada por uma maior esfera de consciência. Mas esta “lei rígida” nos dá apenas uma relação constante, sem dar-nos o fundamento ou o “porquê” dessa relação. Responder à questão que interroga pelo fundamento dessa correlação constante é fazer com que a lei deixe de traduzir uma mera necessidade fáctica e incompreensível e passe a radicar-se numa necessidade essencial e transparente.

Essa passagem da mera regulação fáctica à necessidade essencial só pode ser feita através da aplicação, aos dados por ela envolvidos, de uma espécie de “variação eidética”. É preciso fazer “variar” as condições da percepção, para que ela exiba suas estruturas fundamentais: “Para responder a esta questão, nós vamos inicialmente simplificar muito as condições em que a percepção consciente se realiza”⁽¹⁰³⁾. Esta simplificação consiste em isolar da percepção toda a contribuição da memória, subtraindo-a, de algum modo, ao tempo e transformando-a em algo de instantâneo: essa percepção tornada instantânea, *mens instantanea*, é a percepção pura. A des-

(102) M.M., p. 29; p. 183.

(103) M.M., p. 30; p. 183.

crição, ideal ou fictícia, poderá iluminar o conhecimento da essência da percepção enquanto tal.

§ 12 — “Deduzir a consciência seria uma empresa bem ousada, mas ela não é, aqui, verdadeiramente necessária, já que ao se pôr o mundo material já foi dado um conjunto de imagens e que é impossível, aliás, dar-se outra coisa”. Descobrir a necessidade da percepção a partir de um centro de indeterminação não é, portanto, construir a consciência *ex nihilo*. O surgimento da consciência no seio do universo das imagens não é, neste sentido, um *acontecimento absoluto* (104). Não é a irrupção de algo não preparado anteriormente. É, antes, resultado, explicitação ou atualização de uma “tendência” já inscrita nas próprias imagens. Se a imagem pode *ser*, sem *ser percebida*, se há um hiato entre o *esse* e o *percipi*, isto não impede que ela continue a ser uma imagem, isto é, *espetáculo possível*. O universo das imagens é, desde o início, “campo transcendental”: “Nenhuma teoria da matéria escapa a esta necessidade. Reduza-se a matéria a átomos em movimento: tais átomos, mesmo despojados de qualidades físicas, não se determinam, entretanto, senão em relação a uma visão e um contato possíveis, aquela sem iluminação, e este sem materialidade” (105). A descoberta da necessidade do surgimento da percepção consciente não é a descoberta de uma *nova* realidade. A passagem da *presença* (ou da co-presença) à re-presentação não é um salto sobre um abismo, mas um processo contínuo, cuja continuidade pode ser descrita e pensada. Como passamos, com efeito, da simples presença à re-presentação? Como o que não é percebido é *imagem*, o surgimento da consciência nada lhe acrescenta. Pelo contrário, a subjetividade da percepção é determinada pelo caráter finito de seu acesso à Presença em geral. A Presença não se dá senão parcialmente à subjetividade: e é este dar-se apenas parcial que constitui, de um lado, a imagem percebida, e, de outro, a própria percepção. A subjetividade nasce, portanto, de uma limitação da Presença: “O que é preciso, para obter esta conversão, não é iluminar o objeto mas, pelo contrário,

(104) O surgimento do Para-si, é, para Sartre, *acontecimento absoluto* na medida em que não se pode pensar a consciência senão *já no mundo*. Cf. a conclusão de *L'Être et le Néant*. Assim, se há “un problème métaphysique de la naissance... Il n'y a pas de problème ontologique: nous n'avons pas à nous demander pourquoi il peut y avoir une naissance des consciences, car la conscience ne peut apparaître à soi-même que comme néantisation d'en-soi, c'est-à-dire comme *étant déjà née*” (*L'Être et le Néant*, p. 185).

(105) *M.M.*, p. 32; p. 185.

obscurecer-lhe alguns lados, diminuí-lo da maior parte de si mesmo, de maneira que o resíduo, em lugar de permanecer encerrado em seu em-torno como *coisa*, destaca-se dele como um quadro” (106). Se, para a fenomenologia, a constituição da coisa dá-se como o movimento de uma reiteração da verificação das aparências que projeta, para além das “silhuetas”, a unidade do objeto, a reflexão bergsoniana percorre o caminho inverso. O fato de nenhuma silhueta esgotar a potencialidade do objeto é pensada na fenomenologia como propriedade essencial do próprio objeto, e não como índice da finidade da consciência: “Faz-se patente, pois, que o que chamamos de coisa espacial, não só para nós, os homens, mas também para Deus — como representante ideal do conhecimento absoluto —, somente se dá à intuição mediante aparências nas quais se dá e tem de dar-se “em perspectiva”, mudando de múltiplas mas determinadas maneiras e em mutáveis “orientações” (107). Isto é, para a filosofia que parte do *cogito*, o correlato noemático da percepção tem suas estruturas determinadas em si e não em sua relação a uma possível “distorção” devida à finidade da subjetividade. E isto porque não lhe parece haver outra forma de acesso ao ente que não o da evidência da intuição subjetiva (108). Ora, é justamente tal procedimento e tal “filosofia” que Bergson quer evitar. O “perspectivismo” do conhecimento deixa de fundar-se numa determinação essencial do objeto, para encontrar seu fundamento na maneira finita pela qual a subjetividade se relaciona com o objeto. Para “Deus”, isto é, para uma subjetividade que não se “descolasse” da Presença, a coisa não se daria através de perfis ou em “silhuetas”, mas dar-se-ia de todos os seus lados simultaneamente. O olhar absoluto e ubíquo da consciência infinita veria os seis lados do dado ao mesmo tempo. Mas este *ver* absoluto se degradaria, imediatamente, em *ser*, e a subjetividade haveria de se dissolver na objetividade, transformando-se a percepção em matéria. No limite, a percepção pura, a *mens instantanea*, coincide com a própria matéria (109). E a consciência divina seria, deste ponto de vista — e apenas deste ponto de vista — uma consciência sonolenta e neutralizada.

Uma vez compreendido, pois, que a representação é esse *empobrecimento* da Presença, a sua necessidade faz-se transparente. Se

(106) *M.M.*, p. 33; p. 186.

(107) E. Husserl, *Ideas relativas...*, p. 368.

(108) E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p. 50-1.

(109) *M.M.*, p. 66-7; p. 212: “Notre perception à l'état pur ferait donc véritablement partie des choses”.

a Presença não dá lugar à consciência, enquanto não renuncia à sua riqueza e à sua plenitude interna, é porque essa riqueza interna é o intercâmbio necessário das imagens que a constituem. Quando, pelo contrário, uma imagem rompe a continuidade necessária dessas ações e reações, quando a liberdade se instala no seio da necessidade, ela põe fora de jogo tudo aquilo que não se reporta imediatamente a si na condição de *perigo* ou de *instrumento*. “A percepção assemelha-se, portanto, a esses fenômenos de reflexão que derivam de uma refração impedida; é como um efeito de *miragem*” (110).

A redução bergsoniana conclui-se pela constituição, no interior do campo das imagens, das condições de possibilidade da consciência. Ela caminha da “periferia” ao “núcleo”, definindo ao mesmo tempo a possibilidade do “encontro” e da “compreensão”. Trata-se de uma redução que percorre assim o caminho inverso ao da fenomenologia. Não é outra a razão da interpretação inversa do *perspectivismo* da percepção. “Nós partimos . . . das coisas para ir em direção do eu, reduzido inicialmente à sua expressão mais simples: a percepção. Não se trata apenas de um procedimento inverso ao cartesiano, onde transformaríamos o ponto de partida em ponto de chegada; mas os dois termos em presença, o sujeito e o objeto, ou, segundo o vocabulário do Cap. I, a coisa e o corpo (que é uma espécie de sujeito mínimo) são apreendidos a partir de um terceiro termo estabelecido abaixo deles e que seria como que a sua matriz” (111).

IV

§ 13 — É como se a Presença renunciasse à sua plenitude para dar nascimento à re-presentação. Mas esse sacrifício da Presença, que dá origem à representação, não é da mesma ordem daquela ruptura da plenitude do em-si que dá nascimento ao para-si na filosofia de Sartre: “A ontologia limitar-se-á, portanto, a declarar que *tudo se passa como se* o em-si, num projeto de fundar-se a si mesmo, se desse a modificação do para-si. É à metafísica que cabe formar as *hipóteses* que permitirão conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser” (112). É que da perspectiva bergsoniana não há lugar para a oposição sartriana entre *metafísica* e *ontologia*. Para

(110) M.M., p. 35; p. 187.

(111) Curso inédito.

(112) Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 715.

Sartre, a metafísica é a tentativa de “descrição do ser *antes* da aparição do para-si” (113) e que se opõe à ontologia, que é a descrição do ser tal como aparece ao termo dos projetos do para-si. Existe uma disjunção essencial entre a metafísica e a ontologia assim definidas, já que toda transcendência é obra do para-si. Nem sequer pode-se pensar o *antes* e o *depois* do surgimento do para-si como momentos de uma mesma história (a história do ser), já que toda temporalidade se estrutura no interior dos projetos do para-si (114). Mas, para Bergson, mantendo a linguagem de Sartre, *a ontologia se prolonga necessariamente na metafísica*, e só é possível a compreensão da estrutura da consciência na medida em que ela é exigida pelo ser anterior ao surgimento da própria consciência. O *antes* e o *depois* da irrupção da percepção inscrevem-se numa temporalidade, numa *duração* que não mais é a duração regional descrita pela presença interna. Se a passagem da duração interna a esta duração mais originária é a passagem do constituído ao constituinte, é porque a consciência não é, em si mesma, a condição de toda transcendência: é porque ela nasce dentro de um campo transcendental já esboçado na própria plenitude da Presença.

Podemos dizer que a re-presentatione como acesso parcial à Presença é tornada possível por uma espécie de “ipseidade” da própria Presença que, antes de mais nada, se define como Presença (junto a) si. Utilizamos aqui o recurso gráfico empregado por Sartre para caracterizar o que ele chama de “*cogito pré-reflexivo*”, isto é, a presença de uma referência implícita a si na simples consciência do objeto. No nosso caso, a simples Presença é apenas virtualmente re-presentatione de si mesma, isto é, Presença (junto a) si. Mas isto significa, também, que a subjetividade finita do homem é o resultado de uma “queda” ou de uma limitação dessa Presença que é a própria infinidade do Ser. Daí podermos dizer que, aparentemente no interior de *Matière et Mémoire*, a consciência reflexiva é essencialmente finita. Neste sentido, uma Presença que fosse, ao mesmo tempo, transparência, clara consciência de si, seria uma idéia contraditória, da mesma maneira que o ser-em-si-para-si de Sartre. (115). Mas, assim como vimos que o *Essai* nos conduzia a uma idéia da consciência em que a consciência de si não era necessariamente mediada pela consciência do objeto (tornando-se puramente presente junto a si), assim, também, *Matière et Mémoire* abre, agora, a possibilidade de

(113) Sartre, *op. cit.*, p. 715.

(114) Sartre, *op. cit.*, p. 255: “Le temps universel vient au monde par le Pour-soi”.

(115) Sartre, *op. cit.*, p. 127 — 133.

uma reconciliação entre a consciência e a Presença global. E esta possibilidade, apenas inaugurada, será explorada em *L'Évolution Créatrice*.

Matière et Mémoire torna possível a empresa de *L'Évolution Créatrice* na medida em que desenha, em seu itinerário, um duplo movimento: o primeiro, *ratio cognoscendi*, em que uma depuração da experiência conduz a um dualismo metodológico que, na oposição entre memória e percepção, encontra o divisor de águas entre o espírito e a matéria; o segundo, *ratio essendi*, em que o dualismo é relativizado e remediado através de noções mediadoras. E não é apenas o dualismo instaurado metodologicamente que é, então, relativizado: é todo o dualismo definido no *Essai*. A interioridade e a exterioridade, a percepção e a memória, a multiplicidade de fusão e a multiplicidade de justaposição, são noções que passam umas pelas outras. Estes dualismos estavam todos fundados na oposição entre a duração interna e a instantaneidade do espaço. Agora que a duração não mais é apenas interna, ela passa a constituir o horizonte de todo o dado, *mesmo do mundo material*. É preciso esperar que o açúcar se dissolva. Se a *tendência* do mundo material é a extensão (ou melhor, o estender-se), ele não deixa jamais de ser animado por uma *tensão* ⁽¹¹⁶⁾ interna, palpitação, em seu seio, de uma duração quase adormecida. O próprio mundo material é agora definido (não mais como pura exterioridade, incompatível com qualquer sucessão) como "...uma espécie de consciência onde tudo se compensa e se neutraliza, uma consciência cujas partes eventuais, todas, equilibrando-se umas nas outras, por reações sempre iguais às ações, impedem-se reciprocamente de se destacar" ⁽¹¹⁷⁾. E é do interior desse universo que veremos surgir, através de *L'Évolution Créatrice*, a consciência humana, a inteligência.

Mas, ao mesmo tempo, o novo livro abrirá o caminho através do qual essa consciência poderá desertar, de algum modo, a sua finitude, fazendo que a representação coincida novamente com a Presença, sem perder-se na sonolência da matéria, sem tornar-se *mens instantanea*. Só assim a Presença junto a si mesmo, como presença consciente, deixará de ser uma inacessível ou contraditória miragem ontológica.

(116) M.M., p. 203; p. 319.

(117) M.M., p. 265; p. 365.