

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

# A relação entre percepção e memória no pensamento de Henri Bérson

Warley Kelber Gusmão de Andrade

**São Carlos  
Setembro de 2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**WARLEY KELBER GUSMÃO DE ANDRADE**

# A relação entre percepção e memória no pensamento de Henri Bergson

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências do CCH-UFSCAR para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Débora C. Morato Pinto.

**São Carlos**  
**Setembro de 2007**

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

A553re

Andrade, Warley Kelber Gusmão de.

A relação entre percepção e memória no pensamento de Henri Bergson / Warley Kelber Gusmão de Andrade. -- São Carlos : UFSCar, 2009.

143 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Matéria. 2. Memória. 3. Percepção. 4. Espírito e corpo.  
I. Título.

CDD: 100 (20<sup>a</sup>)

**COMISSÃO EXAMINADORA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Mestrando: WARLEY KELBER GUSMÃO DE ANDRADE**

Dra. Débora Cristina Morato Pinto – UFSCar Débora Cristina Morato Pinto

Dra. Maria Adriana Camargo Cappello – UFPR Maria Adriana C. Cappello

Dra. Silene Torres Marques – UFSCar Silene Torres Marques

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo estudar a relação entre percepção e memória no pensamento do filósofo francês Henri Bergson. Nesse sentido, toda a nossa análise se dá a partir do estudo de *Matéria e Memória*, mais especificamente seu primeiro capítulo, pois é neste livro que Bergson busca evitar os equívocos que filosofia e ciência cometeram no estudo da relação entre corpo e alma. E a estratégia usada por Bergson para escapar de tais equívocos será recolocar este problema em novos termos. Mas o que realmente significa essa estratégia, o que significa recolocar o problema, e ainda, ser esta a única estratégia que permite a sua resolução? Significa livrar-se das confusões geradas pela ciência na definição de como se dá a relação entre corpo e alma quando a mesma baseia-se nas teorias oferecidas pela filosofia sobre o real e ir direto ao exame dos fatos, aliás, essa é uma premissa fundamental na filosofia bergsoniana, logo, é na recolocação do problema que obteremos sua solução, pois o caminho escolhido se apresentará na forma de *linhas de fatos* que serão examinadas até sua extenuação: o exame do funcionamento do sistema nervoso central e a definição da sua função real, o estudo e a construção da proposta bergsoniana sobre papel da percepção no jogo do conhecimento, fato que acarretará na dissociação do misto mal analisado da percepção e da memória, bem como, a explicitação do surgimento da afecção e sua diferenciação no nível da natureza da percepção; e, finalmente, a reintegração da memória à percepção, chegando à instauração de uma possibilidade de comunicação entre corpo e alma.

## **AGRADECIMENTOS**

De início quero agradecer de maneira sincera e profunda à minha orientadora Débora Cristina Morato Pinto que durante todo o percurso que culminou na escrita desta dissertação sempre se apresentou como alguém extremamente paciente e dedicada no difícil trabalho de orientar um recém formado em filosofia com pouquíssima experiência na área de pesquisa.

A todos meus amigos que me acompanharam nessa caminhada sempre com palavras de ânimo, entre eles: Dedê (in memoriam), Kity Kono, Belen, Ildenilson Meireles, Péricles de Souza, Marden e Fabiana, Olímpio e Vanessa, Nilza, Sônia, Rogério e especialmente Alex Fabiano Jardim, amigo e meu professor na graduação de filosofia na Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, responsável direto por meu primeiro contato com a filosofia bergsoniana e a partir daí por uma mudança completa no rumo da minha vida, e muitos outros que seguramente não me lembro nesse momento, mas que espero, sintam como eu o doce sabor de uma alegria criadora ao chegar ao fim deste trabalho.

Aos professores, alunos e funcionários da Universidade do Estado da Bahia-UNEB, Campus XII, Guanambi-BA, os quais receberam-me de forma extremamente afetuosa e sempre estiveram prontos a colaborar comigo na difícil empreitada que é o início da carreira docente, fato que foi de extrema importância para a escrita desta dissertação.

Aos novos amigos que encontrei em Guanambi-BA, especialmente Zé e Valéria, Anderson e Marly, por ajudarem a diminuir a minha saudade das minas gerais.

A Jack, um encontro recente, mas tão profundo e belo que seria impossível expressar toda a minha gratidão e respeito por sua presença sempre carregada de carinho e companheirismo.

Por fim a todos os meus familiares, especialmente Jack e Madu, meu irmão Wesley por me ensinar o significado de um mundo silencioso, minha irmã Thaís por sua transparência ao expressar seus sentimentos e me ajudar a compreender a inevitável presença da diferença, e meus pais Sebastião Ruas de Andrade e Lais Gusmão de Andrade por todo o empenho realizado em me propiciar uma educação familiar pautada no esforço para enfrentar a lida do dia-a-dia com alegria e esperança.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	5
1. MATÉRIA E MEMÓRIA: ESQUECIMENTO E ESPANTO .....	9
1.1 A exposição dos erros que envolvem o estudo da relação entre corpo e alma.....	9
1.2 A desqualificação do paralelismo.....	13
1.3 Descoberta da duração e crítica da análise .....	26
1.4 O funcionamento do método .....	43
2. MATÉRIA E MEMÓRIA: FINGIR PARA ESCAPAR.....	57
2.1 A estratégia do fingir e a instituição do campo de imagens .....	57
2.2 O cérebro como um centro de ação e não como um produtor da representação .....	68
3. ESPÍRITO E MATÉRIA: DISTINÇÃO E COINCIDÊNCIA .....	87
3.1 A questão da relação entre os dois sistemas de imagens e a querela entre idealismo e realismo .....	87
3.2 Espírito e Matéria: Uma relação solidária .....	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	140
BIBLIOGRAFIA .....	142

## INTRODUÇÃO

O nosso desejo em pesquisar a relação entre percepção e memória na filosofia bergsoniana está diretamente ligado à conferência intitulada *A consciência e a vida*, já que este foi este o primeiro texto de Bergson ao qual tivemos contato ainda na graduação de filosofia, e o qual imediatamente suscitou em nós questionamentos para os quais pensávamos que estava tudo posto e resolvido, sendo o principal deles expresso no final da mesma:

“[...] se levamos em conta que a atividade mental do homem ultrapassa sua atividade cerebral, que o cérebro armazena hábitos motores mas não lembranças, que as outras funções do pensamento são ainda mais independentes do cérebro do que a memória, que a conservação e mesmo a intensificação da personalidade são então possíveis e mesmo prováveis depois da desintegração do corpo, não suspeitaremos que, em sua passagem através da matéria, a consciência se tempera como o aço e se prepara para uma ação mais eficaz, para uma vida mais intensa?”<sup>1</sup>

A partir daí, e tomados pelo espanto que tal questionamento nos causou, fomos imediatamente conduzidos a buscar quais eram os motivos, ainda que superficiais, que moviam Bergson para fazer tal questionamento, e dessa maneira verificamos que o contexto histórico no qual estava situado a sua filosofia, especificamente na passagem do século XIX para o XX, se caracterizava por ser um período com expressa ascendência dos projetos positivistas e cientificistas que exigiam a passagem das certezas científicas pelo crivo da observação direta dos dados e da sua comprovação empírica, conduzindo impreterivelmente à mensuração de toda e qualquer experiência e encontrando o seu desfecho em uma explicação traduzida na relação de causa e efeito de todo e qualquer fenômeno, inclusive os fenômenos psíquicos que passam a sofrer um tratamento objetivista e ser alvo de mensuração, ou seja, a

---

<sup>1</sup> *Os Pensadores*. p. 202 (Conferência: *A Consciência e a vida*), Ed. Abril, 1979.

ciência passa a operar sobre um horizonte determinista que não admite nenhum tipo de arbítrio ou de indeterminação.

No entanto ao nos depararmos com as idéias propostas na conferência *A consciência e a vida* sobre a “tríplice questão da consciência, da vida e de suas relações”<sup>2</sup>, expressas nas definições sobre o real papel do cérebro, bem como com as implicações dessas idéias no que concerne ao estudo da consciência, sentimos a estranha sensação que, de alguma forma, tudo aquilo que aprendêramos até então sobre como se dá o conhecimento que temos do real estava de alguma maneira contaminado por um vício, um equívoco, que envolvera a filosofia e a ciência no decorrer da história, e assim expresso por Bergson:

Mas, no momento de atacar o problema, não ousa contar muito com o apoio dos sistemas filosóficos. O que é perturbador, angustiante, apaixonante para a maior parte dos homens nem sempre é o que ocupa o primeiro lugar nas especulações dos metafísicos. De onde viemos? Que somos? Para onde vamos? Eis questões vitais, diante das quais nos colocaríamos imediatamente se filosofássemos sem passar pelos sistemas. Mas entre estas questões e nós, uma filosofia demasiadamente sistemática interpõe outros problemas. ‘Antes de procurar a solução’, diz ela, ‘não é preciso saber como a procuraremos?’ Estudemos o mecanismo de nosso pensamento, discutamos nosso conhecimento e critiquemos nossa crítica: quando estivermos seguros do valor do instrumento, então nos serviremos dele’.<sup>3</sup>

Assim, a partir deste *espanto inicial*, é que surge, como já dissemos, o nosso desejo em estudar na filosofia bergsoniana a relação entre percepção e memória. E de fato, a própria divisão deste trabalho expressa o nosso esforço em tentar compreendê-la: o primeiro capítulo desta dissertação retrata a tentativa de apresentá-la de uma forma geral; primeiramente tentamos demonstrar o que leva Bergson a enfrentar o problema da relação corpo e alma, como também apresentamos alguns conceitos centrais da sua filosofia: a duração e a intuição; e por fim, tentamos demonstrar o uso e as conseqüências do uso desses conceitos quando os mesmo são aplicados no estudo de problemas que até então não haviam, na opinião do autor francês, alcançado soluções aceitáveis tanto por parte da filosofia como da ciência. Assim, o

<sup>2</sup> *Os Pensadores*. p. 189 (Conferência: *A Consciência e a vida*), Ed. Abril, 1979.

<sup>3</sup> *Os Pensadores*. p. 189 (Conferência: *A Consciência e a vida*), Ed. Abril, 1979.

primeiro capítulo é a preparação para o objetivo efetivo dessa dissertação, que é o de estudar a relação entre percepção e memória, e o segundo e o terceiro, o momento onde realizamos esse objetivo.

Nesse sentido todo o nosso trabalho se dá a partir do estudo de *Matéria e Memória*, mais especificamente seu primeiro capítulo, pois é nesse livro que Bergson buscar evitar os equívocos que filosofia e ciência cometeram no estudo da relação entre corpo e alma. E a estratégia usada por Bergson para escapar a esses equívocos será recolocar este problema em novos termos. Mas o que realmente significa essa estratégia, o que significa recolocar o problema, e ainda, ser esta a única estratégia que permite a sua resolução? Significa livrar-se das confusões geradas pela ciência na definição de como se dá a relação entre corpo e alma quando a mesma baseia-se nas teorias oferecidas pela filosofia sobre o real e ir direto ao exame dos fatos, aliás, essa é uma premissa fundamental na filosofia bergsoniana, logo, é na recolocação do problema que obteremos sua solução, pois o caminho escolhido se apresentará na forma de *linhas de fatos* que serão examinadas até sua extenuação: o exame do funcionamento do sistema nervos central e a definição da sua função real, o estudo e a construção da proposta bergsoniana sobre o papel da percepção no jogo do conhecimento, fato que acarretará na dissociação do misto mal analisado da percepção e da memória, bem como, a explicitação do surgimento da afecção e sua diferenciação ao nível de natureza da percepção; e, finalmente, a reintegração da memória à percepção, chegando à instauração de uma possibilidade de comunicação entre corpo e alma.

Por fim a pergunta que devemos fazer é: chegaremos a alguma certeza imediata ou absoluta? Obviamente não, mas pensamos que como o próprio Bergson defende ao menos seremos conduzidos a optar por uma:

[...] filosofia mais modesta, que iria diretamente ao objeto sem se inquietar com os princípios de que ele parece depender! Ela não mais ambicionaria uma certeza imediata, que só pode ser efêmera. Ela não se apressaria. Seria uma ascensão gradual para à luz. Levados por uma

experiência cada vez mais vasta para probabilidades cada vez mais altas, tenderíamos para a certeza definitiva como para um limite.<sup>4</sup>

E é justamente o que sentimos a respeito deste trabalho, ou seja, ele é um modesto trabalho de filosofia, mas que nem por isso deixou de ser para nós uma possibilidade de ascensão gradual e uma experiência que nos faz desejar probabilidades cada vez mais altas.

---

<sup>4</sup> *Os Pensadores*. p. 190 (Conferência: *A Consciência e a vida*), Ed. Abril, 1979.

# 1. MATÉRIA E MEMÓRIA: ESQUECIMENTO E ESPANTO

## 1.1 A exposição dos erros que envolvem o estudo da relação entre corpo e alma

No prefácio à VII Edição de *Matéria e Memória*, deparamo-nos com Bergson entrando de sobressalto no problema da relação entre corpo e espírito, afirmando categoricamente a realidade de um e de outro. Esse ato inicial lhe permitirá assumir um dualismo em novas bases, com a finalidade de resgatar esta teoria das armadilhas que a envolveram.

A própria afirmação sobre a existência do espírito e da matéria é uma indicação de que a preocupação primordial do autor não será buscar a origem nem de um nem de outro, pois encaminhar essa busca só conduziria a um labirinto no qual reencontraríamos as dificuldades criadas pela concepção “ora realista, ora idealista, que é feita da matéria”<sup>5</sup>. Nesse sentido, o esforço bergsoniano para resolver o problema da relação entre corpo e espírito apontará em outra direção, que não será o da busca da origem. Mas, como ele mesmo afirma na II Introdução a *O Pensamento e o Movente*:

Este esforço exorcizará alguns fantasmas de problemas que obcecaram o metafísico, isto é, cada um de nós. Falo desses problemas angustiantes e insolúveis que não dizem respeito ao que é, que se referem mais ao que não é. “Tal é o problema da origem do ser: Como é possível que qualquer coisa exista – **matéria, espírito** ou Deus?”<sup>6</sup>

Assim, o esforço executado em *Matéria e Memória* será o de buscar a *relação* entre espírito e matéria, através do estudo de um exemplo preciso, o da *memória*<sup>7</sup>. E se o objetivo dessa obra é o de atenuar as dificuldades geradas pelo dualismo, a intenção será torná-lo um

---

<sup>5</sup> M.M., p. 1

<sup>6</sup> P.M. (II Introd.), p. 254 (Grifo nosso).

<sup>7</sup> M.M., p1

prato saboroso que alimente mais uma vez as discussões filosóficas, que dele se afastaram por ser “sugerido pela consciência imediata, adotado pelo senso comum”<sup>8</sup>.

O surgimento dessa pouca estima pelo dualismo é fruto das armadilhas criadas pelo idealismo e pelo realismo. Bergson chama de *excessos*, nessas duas concepções, a definição que apresenta de matéria e aponta uma possível falsidade contida em seus enunciados – “é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações mas que seria de uma natureza diferente delas”<sup>9</sup>.

Se idealismo e realismo são falsas concepções da matéria, armadilhas que nunca nos permitem acessar o real, como não se deixar apanhar? Bergson nos convida a executar uma espécie de fingimento que nos coloque fora das armadilhas, prontos para, respirando um novo ar, buscarmos forças para, mais uma vez, olharmos com entusiasmo o velho problema filosófico sobre as teorias da matéria. Esse fingimento é um recomeço, que pode fazer com que apareça, para nós, a solução. Assim, estamos envoltos em um ambiente de suspense, de espera, de considerações várias, estamos, mais uma vez, filosofando.

Será, portanto, a demonstração dos excessos em que foi definida a matéria, ora por parte do idealismo, ora do realismo, o alvo do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, e essa demonstração já significa a tentativa de escapar das armadilhas que essas duas teorias podem preparar. Nesse sentido, Bergson afirma:

A matéria, para nós, é um conjunto de “imagens”. E por “imagem” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”.<sup>10</sup>

Bergson afirma, ainda, que essa concepção da matéria expressa “pura e simplesmente a do senso comum”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> M.M., p. 1

<sup>9</sup> Idem, p. 1

<sup>10</sup> Idem, p. 1

<sup>11</sup> M.M., p. 2

Mas como entender a estratégia bergsoniana de usar o que ele chama de *concepção da matéria do senso comum*? Bergson quer que *finjamos* não ver mais do que vemos, que deixemos de lado qualquer tipo de objeção advinda das teorias idealistas ou realistas, que possam se interpor entre nós e a matéria. Esse pedido se torna radical quando ele pede que esqueçamos todas as dificuldades que surgiram quando a matéria foi dividida entre “sua existência e sua aparência”<sup>12</sup>.

Já que estamos livres da busca pelas origens, ou pela *causa* da matéria, podemos nos debruçar sobre o objetivo proposto por Bergson: o estudo da relação entre corpo e espírito. Percebemos, no *Prefácio*, o uso de duas palavras que, apesar de soarem semelhantes, parecem indicar para Bergson uma diferença de abordagem do problema proposto. Vejamos: “Essa relação, embora constantemente **tratada** ao longo da história da filosofia, em realidade foi muito pouco **estudada**”.<sup>13</sup>

Ao afirmar que até o momento essa relação foi apenas *tratada*, Bergson, na verdade, está denunciando que as hipóteses originadas desse tratamento empregado para resolver o problema não são o resultado de uma abordagem direta dos dados da experiência, mas do uso de uma metafísica que só visava sua conformidade aos interesses da ciência positiva. Assim, excluindo-se as teorias que constataam a união entre corpo e alma como um fato irreduzível e inexplicável, ou outras, que afirmam ser o corpo o instrumento da alma, não restariam outras concepções da relação psicofisiológica senão as hipóteses epifenomenista ou paralelista. As duas concepções, segundo ele, limitadas a uma única conclusão: se possuíssemos a chave da psicofisiologia, ou seja, uma tabela que nos permitisse descrever a correspondência entre o mental e o cerebral, ao *ver* o cérebro e seus movimentos interiores, conseqüentemente, teríamos a visão da consciência e, exatamente, do que nela se passa.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Idem, p. 2

<sup>13</sup> M.M. p. 4 (Grifo nosso)

<sup>14</sup> “A verdade é que se pudéssemos, através do crânio, **ver** o que se passa no cérebro que trabalha, se dispuséssemos, para observar o interior do cérebro, de instrumentos capazes de aumentar milhões e milhões de

Logo, as afirmações acima já nos indicam que a demonstração dos excessos das teorias metafísicas sobre a matéria é o primeiro passo dado por Bergson na busca da solução do problema da relação entre corpo e espírito. E, para ele, não há dúvidas sobre as origens metafísicas das teses que sustentam o paralelismo psicofisiológico: elas derivaram, apesar de conterem muitas restrições, diretamente do cartesianismo<sup>15</sup>. No entanto, essa derivação ocorreu de maneira quase que obrigatória, pois os fisiologistas estavam diante de um problema metafísico – relação corpo e alma – e, já que os metafísicos não lhes haviam oferecido outra solução e a adesão a essa metafísica lhes garantiria um progresso ininterrupto nas explicações sobre as condições cerebrais do pensamento, associaram-se a ela. Entretanto, Bergson pretende demonstrar que tal associação revela que a afirmação dogmática da tese do paralelismo psicofisiológico retira o problema do terreno científico e o transforma em uma hipótese metafísica, que somente poderá tornar-se inteligível em virtude das características da ciência constituída na época moderna altamente matematizada.

Mas, basta que nos livremos dos pressupostos e nos encaminhemos ao estudo direto dos fatos para que vejamos surgir a primeira mudança que a proposta bergsoniana nos traz. Ela se expressa na troca da palavra *equivalência* por *solidariedade*. E em decorrência dessa alteração, surge, segundo nosso autor, uma nova possibilidade: os estados cerebrais exprimiriam apenas as ações, as articulações motoras pré-formadas nos estados psicológicos. Assim, seria possível, a partir de um estado psicológico, definir o estado cerebral concomitante, mas a operação inversa seria impossível, pois um mesmo estado cerebral pode estar ligado a uma enorme diversidade de estados psicológicos; em outras palavras: o estado

---

vezes mais do que nossos melhores microscópios, se assistíssemos assim à dança de moléculas, átomos e elétrons de que é feita a substância cerebral, e se, por outro lado, possuíssemos a tábua de correspondência entre o cerebral e o mental, isto é um dicionário que permitisse traduzir cada figura da dança na linguagem do pensamento e do sentimento, saberíamos tão bem quanto a pretensa ‘alma’ tudo o que ela pensa, sente e quer, tudo o que ela acredita fazer livremente enquanto o faz mecanicamente”. (*A alma e o corpo*, p.205 Grifo nosso).

<sup>15</sup> “Sobre as origens totalmente metafísicas desta tese não há dúvidas possíveis. Ela deriva em linha direta do cartesianismo. Implicitamente contida (com muitas restrições, é bem verdade) na filosofia de Descartes, destacada e levada ao extremo por seus sucessores, ela passou, por intermédio dos médicos filósofos do século XVIII, para a psicofisiologia do nosso tempo”. (*O cérebro e o pensamento: Uma ilusão filosófica*, p.163).

psicológico prolonga-se em movimentos que constituem “estados cerebrais”, então é possível deduzir a forma dos movimentos a partir do que se passa conscientemente. O mesmo não ocorre na direção inversa: dado um estado cerebral, não se deduz o conteúdo psicológico, pois ele pode ser acionado por uma enormidade de diferentes estados psicológicos.

No entanto devemos ressaltar que todas estas colocações expostas por Bergson não têm como objetivo a destruição da tese do paralelismo psicofisiológico, mas sim a demonstração de sua contradição interna. E será a partir da constatação dessa contradição que retiraremos os ensinamentos necessários pelos quais “adivinharemos em que direção é preciso buscar a solução do problema, ao mesmo tempo em que descobriremos o mecanismo de uma das mais sutis ilusões do pensamento metafísico.”<sup>16</sup> E para Bergson, o erro contido na tese do paralelismo repousa na ambigüidade dos termos por ela usados, já que a afirmação dogmática de tal tese gera um artifício dialético que exprime o real usando dois sistemas de notação opostos, e que só aparecerá aos nossos olhos se nos dispusermos a tentar formular a tese em questão, alternativamente, “nos dois sistemas de notação de que dispõe a filosofia”.<sup>17</sup>

Avancemos um poucos mais e vejamos como, a partir destes dois sistemas de notação, nosso autor desqualifica o paralelismo.

## **1.2 A desqualificação do paralelismo**

Como já vimos, Bergson considera que a tese do paralelismo deriva da adesão às concepções idealista e realista da matéria bem como da mistura entre os dois sistemas; a origem das duas concepções reside em escolher um conceito – “coisa” ou “representação” como fundamento e princípio agente; há generalização pelo uso dos conceitos e sua aplicação a todos os fenômenos. Os conceitos são nomes, funcionam como categorias gerais que englobam uma série de coisas pela semelhança ou características comuns. O conceito de

---

<sup>16</sup> Cérebro e Pensamento, p.164.

<sup>17</sup> Idem, p.164.

cavalo, por exemplo, é produzido por um tipo de operação análoga à da contagem, pelo menos por exigir a constituição de uma unidade homogênea: a “cavalice” do cavalo surge pela abstração das diferenças entre os cavalos concretos. Podemos encontrar essas mesmas afirmações ainda por outra via, e para isso basta que sigamos uma orientação bergsoniana no que tange à ajuda que a arte pode nos dar na recuperação da nossa percepção natural das coisas, “(...) Com efeito, há séculos que surgem homens cuja função é justamente a de ver e de nos fazer ver o que não percebemos naturalmente. São os artistas.”<sup>18</sup> Com esse intuito analisaremos um trecho do conto *Funes o memorioso*, do escritor argentino Jorge Luis Borges, no qual ele relata o seu encontro com um jovem uruguaio chamado Irineu Funes, vítima de um acidente. Funes encontra-se totalmente imóvel em uma cama, mas, apesar dessa condição, possui uma memória infalível e, como Bergson, demonstra a mesma insatisfação em relação à linguagem; nesse sentido, o conto pode nos servir para explicitar ainda mais essa insatisfação:

Este, não o esqueçamos, era quase incapaz de idéias gerais, platônicas. Não só lhe custava compreender que o símbolo genérico *cão* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversas formas; aborrecia-o que o cão das três e catorze (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cão das três e quatro (visto de frente). Seu próprio rosto no espelho, suas próprias mãos, surpreendiam-no todas às vezes. Menciona Swift que o imperador de Lilliput discernia o movimento do ponteiro dos minutos; Funes discernia continuamente os tranquilos avanços da corrupção, das cáries, da fadiga. Notava os progressos da morte, da umidade. Era o solitário e lúcido expectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente exato.<sup>19</sup>

A partir das afirmações explicitadas acima, pertencentes tanto à filosofia bergsoniana quanto ao conto de Borges, encontramos a tese forte de Bergson: o conceito deriva de um procedimento próprio a praxis, necessário à vida, e é transportado sem crítica para o terreno da especulação. Fato que também podemos verificar no personagem Funes: “Tinha aprendido sem esforço o inglês, o francês e o latim. Suspeito, entretanto, que não era muito capaz de

---

<sup>18</sup> O Pensamento e o Movente. p. 155 (Conferência: *A Percepção da Mudança*), Ed. Martins Fontes, 2006.

<sup>19</sup> BORGES L., Jorge. *Ficções*, p.127

pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão pormenores, quase imediatos”<sup>20</sup>, pois ele também indica a crítica de Bergson à metafísica e à ciência, quando elas afastam-se da experiência, e passam a descrever o real a partir de conceitos, ação que as impede de ver o que realmente acontece no mesmo, pois,

(...) o exame das doutrinas mostra-nos que a faculdade de conceber, à medida que progride nesse trabalho de integração, está reduzida a eliminar do real um grande número de diferenças qualitativas, a apagar em parte nossas percepções, a empobrecer nossa visão concreta do universo. É mesmo pelo fato de ser levada, de bom ou mau grado, a assim proceder que toda filosofia suscita filosofias antagonistas, cada uma das quais reergue algo daquilo que ela deixou cair. O método vai portando de encontro ao objetivo: ele devia, em teoria, estender e completar a percepção; é obrigado, de fato, a pedir a um sem-fim de percepções que se apaguem para que tal ou tal dentre elas possa tornar-se representativa das outras.<sup>21</sup>

E que Borges ao escrever sobre Funes o expressa da seguinte maneira para demonstrar a insatisfação do seu personagem: de um lado a linguagem que insiste em tornar o real um *quase intoleravelmente exato*, do outro a sua própria insatisfação, pois, para Funes o real só poderia ser visto na forma de *pormenores quase imediatos*. Logo, tanto para Bergson quanto para o personagem de Borges, o real só pode ser expresso a partir de um contato direto, um contato que como já indicamos anteriormente evite a divisão operada na matéria entre sua existência e sua aparência. E são esses mesmos fatos, portanto, que levam Bergson a defender que a linguagem e a inteligência têm sua origem nos mecanismos da praxis, e induzem a interpretação filosófica do real guiada pela questão “por que o Ser e não o Nada?”, e são estas as questões que passaremos a discutir.

O objetivo nesse momento do nosso trabalho é então duplo; inicialmente mostraremos a implicação direta entre as ilusões da inteligência e a tese do paralelismo, para logo após explicitar essa implicação como único resultado possível da aplicação do modo de pensamento conceitual ao problema mente-corpo. Iniciaremos a nossa descrição pelas definições dos dois sistemas de notação e a apresentação da intenção efetiva de Bergson, que

---

<sup>20</sup> Idem, p.127

<sup>21</sup> O Pensamento e o Movente. p. 154 (Conferência: *A Percepção da Mudança*), Ed. Martins Fontes, 2006.

é a de abordar o idealismo e o realismo para solucionar as dificuldades surgidas no uso do paralelismo para explicar as relações entre estado cerebral e estado psicológico; e por fim exporemos de forma mais detalhada o fato que já anunciamos logo acima, ou seja, a implicação direta entre as ilusões da inteligência e a tese do paralelismo.

Ao designarmos os objetos exteriores, podemos usar dois sistemas de notação oferecidos pela filosofia. Em um, podemos nos referir a esses objetos e às mudanças neles operadas como *coisas* e, no outro, como *representações*. Os dois sistemas conduzem a soluções próprias, que podem ser endossadas desde que seus adeptos se mantenham estritamente na mesma notação.

Mas não basta apenas indicarmos as diferenças entre os dois sistemas de notação, é necessário que os distingamos com precisão uma vez que “o realismo fala de coisas e o idealismo fala de representações”<sup>22</sup>. Aqui, segundo Bergson, não encontramos apenas uma discussão a respeito de quais palavras designam o real, pois enquanto sistemas eles expressam “duas maneiras distintas de compreender a análise do real”<sup>23</sup>.

Segundo Bergson, o idealismo não encontra, no real, qualquer coisa que não seja capaz de apresentar-se à minha consciência ou à consciência em geral. Assim, é absurdo para um idealista pensar em alguma propriedade da matéria que não possa tornar-se objeto de representação; para ele, não há virtualidade nas coisas, toda a existência é atualidade ou poderá se atualizar, “em suma, o idealismo é um sistema de notação implicando que todo o essencial da matéria é mostrado ou mostrável na representação que dele temos, e que as articulações do real são as mesmas de nossas representações”<sup>24</sup>.

Já o segundo sistema de notação, o realismo, para Bergson, repousa em uma hipótese inversa ao idealismo ao defender a existência da matéria independentemente da nossa representação da mesma, isto é, para o realista, há uma espécie de causa inacessível em

---

<sup>22</sup> Cérebro e Pensamento, p.164.

<sup>23</sup> Idem, p.164.

<sup>24</sup> Idem, p.164.

relação à nossa representação da matéria. No realismo, “por trás da (nossa) percepção do atual há poderes e virtualidades ocultos: é, enfim, afirmar que as divisões e articulações visíveis em nossa representação são puramente relativas à nossa maneira de perceber.”<sup>25</sup>.

Essas explicações bergsonianas sobre os dois sistemas de notação já indicam uma crítica que será por ele desenvolvida em *Matéria e Memória*, ao tratar da natureza e da finalidade da nossa percepção sensível, que serão discutidas no próximo capítulo.

A intenção de Bergson, ao explicitar à sua maneira estas duas notações, não se configurará como uma tentativa de acompanhá-las durante seu desenvolvimento na história da filosofia, campo no qual, certamente, encontraríamos definições mais profundas sobre as mesmas. Sua intenção é apontar uma perspectiva do idealismo e do realismo para demonstrar e resolver as contradições surgidas do uso do paralelismo na explicação das relações entre estado cerebral e estado psicológico: o primeiro designando o real pela representação que dele temos e o segundo indicando que, sob nossa apreensão do real, existe algo que ultrapassa nossa representação. Mas, se nosso autor não tem como objetivo aprofundar as explicações históricas sobre idealismo e realismo, qual seria o verdadeiro motor de suas reflexões sobre os dois sistemas de notação? Apesar da generalidade de tais definições, Bergson quer chamar atenção sobre um fato de grande importância, que é a impossibilidade de convivência dos dois sistemas no que diz respeito ao tratamento da realidade, pois, “todos concordarão que os dois postulados se excluem, que, conseqüentemente, é ilegítimo aplicar ao mesmo tempo os dois sistemas de notação ao mesmo objeto.”<sup>26</sup>

Será então essa impossibilidade de convivência entre idealismo e realismo, no que diz respeito à apreensão do real, o argumento usado por Bergson para demonstrar a contradição interna das teses defendidas pelo paralelismo psicofisiológico na sua tentativa de explicar a equivalência entre estado cerebral e estado psicológico.

---

<sup>25</sup> Idem, p.164. (Grifo nosso)

<sup>26</sup> Idem p.165.

Assim, devemos ir além do tratamento que foi dado no decorrer da história da filosofia ao problema da relação corpo e alma e que, segundo Bergson, ora restringiu-se a constatar a união irreduzível e inexplicável dos mesmos, ora definiu o corpo como um instrumento da alma. Devemos assumir uma postura diferente em relação ao *problema*, é necessário nos tornarmos novamente estudantes e efetivarmos uma espécie de movimento teórico que nos coloque antes do seu próprio surgimento e, conseqüentemente, antes de todas as dificuldades que surgiram após sua colocação. Adotaremos desse modo uma atitude carregada da ingenuidade do *senso comum*, mas ao mesmo tempo impulsionada pela liberação do excesso de carga adquirido no caminho, uma retirada de obstáculos, para assim irmos ao estudo dos “fatos, examinados sem idéias preconcebidas”.<sup>27</sup> Dessa forma, seria possível, finalmente, verificarmos se tais hipóteses são realmente válidas.

No dizer de Prado Júnior:

A filosofia é, para Bergson, um perene recomeçar, não no sentido de um retorno constante à origem absoluta do mundo, mas no sentido que a sua descrição sempre deve recomeçar, para acompanhar a experiência continuamente nova de uma realidade que está sempre ‘em vias de se fazer’.<sup>28</sup>

Livrando-se de idéias preconcebidas e partindo para a observação, para a experiência, Bergson redefine o cérebro como um órgão que nos mantém *atentos à vida* e que tem, dentre suas funções, a exteriorização da consciência, sua mimetização. E conclui, apesar do que a filosofia e a ciência defendem, que há apenas solidariedade, e não equivalência, entre a consciência e o cérebro, entre corpo e espírito, elegendo o estudo da memória como caminho para resolver os impasses que envolvem a relação entre corpo e alma.

Para ele, a memória é o ponto de intersecção entre espírito e matéria; é, também, o terreno onde encontraremos, graças aos avanços da ciência, os dados para comprovar a tese da solidariedade não redutível entre o mental e o cerebral. Ainda no *Prefácio*, presenciamos o

---

<sup>27</sup> M.M., p. 5

<sup>28</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 165. (Grifo do autor)

aparecimento, ainda que superficial, de algumas oposições bergsonianas às teses defendidas pela ciência para a relação corpo-alma, especialmente quando a ciência faz uso de algumas teorias filosóficas. Nosso autor encerra seu Prefácio deixando claro seu *espanto* ao descobrir que o estudo da memória seria a chave para a relação entre corpo e alma.

Temos, assim, um movimento de ampliação do problema em várias direções. Reconstruindo as linhas que fazem surgir o problema da relação entre corpo e alma, Bergson expõe as soluções propostas pela filosofia e pela ciência e faz, finalmente, convergir as linhas e as soluções para um único ponto que pode elucidar a confusão: o estudo da memória, mais especificamente o estudo da memória das palavras ou, mais restritamente ainda, uma intersecção que converge para o estudo das afasias. O que parece marcante no prefácio de *Matéria e Memória*, em primeiro lugar, é o pedido feito logo de início: “pedimos no entanto que o leitor **esqueça**”.<sup>29</sup> Por outro lado, também chama atenção o seu *espanto* ao eleger o estudo das afasias como uma boa colocação do problema da relação entre corpo e alma. O que deve ser *esquecido*? E o que há por detrás deste pedido?

O que deve ser esquecido é justamente a mediação da linguagem na busca da solução do problema. Especificamente em *Matéria e Memória*, Bergson trata do tradicional problema metafísico das relações entre espírito e matéria mostrando que as concepções idealista e realista da matéria se furtaram à análise dos fatos e se refugiaram em conceitos antecipadamente definidos e depositados na linguagem. Essa operação, afirma Bergson, criou o vício que está no início desses sistemas filosóficos: eles se apoiaram na pretensão de nos informar sobre o absoluto construindo conceitos que seriam, ao mesmo tempo, “uma idéia explicativa e um princípio agente”<sup>30</sup>. Com isto, desviaram-se da experiência e procuraram se sustentar nas definições conceituais, alargando ao máximo a abrangência das mesmas para a explicação do real.

---

<sup>29</sup> M.M., p. 3 (Grifo nosso)

<sup>30</sup> P.M., p 245

O que filósofos e cientistas parecem não perceber é que, ao estender a designação que um conceito pode dar a uma coisa à totalidade do real, não há ganhos, mas somente perdas, já que “uma palavra pode ter um sentido definido quando ela designa uma coisa; mas ela o perde quando o queremos aplicar a todas as coisas”<sup>31</sup>. Eles se esquecem que “os conceitos estão inclusos nas palavras”<sup>32</sup> e, na sua maioria, são produzidos visando uma aplicação prática que venha a resolver problemas e a contribuir para o bom andamento dos organismos sociais. Dessa forma, uma confusão é engendrada, pois nos conceitos não encontraremos nada de metafísica, já que são somente recortes do real que provavelmente jamais conseguiriam dar conta de todas as articulações do mesmo. Aceitando a formulação dos problemas tal qual eles são apresentados pela linguagem, a filosofia condena-se a uma espécie de dogmatismo, no qual ela sempre receberá da linguagem soluções que já estão pré-fabricadas.

Seria o mesmo que dizer que toda verdade é já virtualmente conhecida, que o modelo está depositado nos cartões administrativos da cidade, e que a filosofia é um quebra-cabeça, em que se trata de reconstruir, com as peças que a sociedade fornece, o desenho que ela não nos quer mostrar.<sup>33</sup>

Grande parte do trajeto percorrido por Bergson na *II Introdução a O Pensamento e o Movente* diz respeito aos problemas que a linguagem interpõe entre nós e o conhecimento do real, desde suas entranhas. Em decorrência dessa interposição, inicia-se uma busca por parte da filosofia, financiada pela linguagem, de “uma causa, e uma causa da causa, e assim indefinidamente”<sup>34</sup>, busca que envolve a filosofia e, mais especificamente, a metafísica em um emaranhado de *falsos problemas*. Os falsos problemas caracterizam-se por serem inexistentes, “não são mais que palavras, miragens de idéias”<sup>35</sup>, criados inteiramente pela especulação e pela ação humana que tem como essência fabricar coisas. E, por mais modesta que seja esta fabricação, ela sempre parte de um modelo ou de um esquema que permita a sua

---

<sup>31</sup> P.M. (II Introd.), p. 246

<sup>32</sup> P.M., p. 247

<sup>33</sup> Idem, p. 247

<sup>34</sup> P.M. (II Introd.), p. 254

<sup>35</sup> Idem, p. 256

efetivação. Assim, é necessário que escapemos das ilusões causadas pelos falsos problemas, e para isso temos que evitar “uma imprecisão fundamental, nascida da indiferença da inteligência às linhas de fato e às articulações regionais da experiência”<sup>36</sup>, pois como vimos acima é justamente a linguagem e a inteligência que induzem a interpretação filosófica ao erro, obrigando-a a se guiar pela questão “por que o Ser e não o Nada?”. Portanto temos que analisar dentro da filosofia bergsoniana a que remete a noção de falso problema, e essa análise nos conduz de imediato ao exame de duas ilusões teóricas do entendimento:

Em última instância, o entendimento se define através de duas ilusões originárias: a da passagem do Nada ao ser e a do Caos ao Cosmo. Se a segunda origina os falsos problemas em que a filosofia se enreda na teoria do conhecimento a primeira é a matriz das antinomias em que se perde a ontologia tradicional<sup>37</sup>

Ao iniciar o quarto capítulo do seu livro *A Evolução Criadora*, Bergson faz a seguinte afirmação: “Resta-nos examinar concretamente duas ilusões teóricas com que temos freqüentemente deparado no nosso caminho, e nas quais temos até agora considerado mais as consequências que os princípios”<sup>38</sup>. Essa afirmação indica uma mudança de atitude de nosso autor, pois se em toda sua obra ele se concentrou em denunciar as soluções tradicionalmente oferecidas aos diversos problemas particulares por ele estudados, nesse momento ele passará da crítica das consequências para a crítica dos princípios. E além de observarmos essa passagem, o que devemos “reter, em primeiro lugar, é esta oposição da crítica no nível das consequências à crítica no nível dos princípios”<sup>39</sup>.

O Prof. Bento Prado diz que os erros cometidos na posição de cada problema específico explicitam equívocos filosóficos cometidos *no nível das consequências*, enquanto

---

<sup>36</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 32

<sup>37</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 33

<sup>38</sup> *Evolução Criadora*, p.269.

<sup>39</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 35.

que a explicitação das duas ilusões gerais da inteligência se dá no *nível dos princípios*<sup>40</sup>. A explicação dos *fundamentos* dessa maneira de tratar o problema já expõe aspectos do objeto efetivo da filosofia (a duração real) e fornece as condições para a nova posição do problema em *Matéria e Memória*, entre as quais a principal: afastar os conceitos a priori e penetrar na experiência concreta, a reflexão modelando-se pela experiência.

Assim, é para combater esses problemas que a linguagem interpõe entre nós e o conhecimento do real que Bergson analisa as ilusões teóricas do pensamento, afirmando que a realidade só pode se manifestar diretamente para nós como perpétuo devir, forma que nossa inteligência e nossos sentidos atribuiriam à realidade se a olhássemos de uma forma desinteressada e imediata. Mas o fato é que nossa inteligência tem como caráter genético uma preocupação com as necessidades advindas da ação humana sobre a realidade, o que faz com que a mesma só nos ofereça instantâneos, recortes imóveis sobre o devir da matéria que são pontos de apoio para a ação. Assim, tornamo-nos escravos da inteligência que, por sua vez, é escrava da ação. Nossa especulação sobre a natureza do real estará fadada a apreender, do devir, somente estados e, da duração das coisas e da minha própria, somente instantes. Falaremos do devir e da duração, mas estaremos pensando em outra coisa. Esta seria a primeira ilusão, e a mais nítida, segundo Bergson, por que diz respeito a como a inteligência vê o real. Ele a define da seguinte maneira: “Consiste em acreditar que é possível pensar o instável por intermédio do estável, o movente por intermédio do imóvel”.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> As ilusões do entendimento (prioridade do Nada, da Desordem, do Imóvel, do Possível) são denunciadas ao longo de toda a obra de Bergson. Mas esta denúncia é feita sempre, exceto neste capítulo (*capítulo quarto de A Evolução Criadora*) e em *La pensée et le mouvant*, no nível das conseqüências, isto é, da análise de problemas particulares. As soluções tradicionais oferecidas aos problemas da liberdade, da relação psicofisiológica, da evolução das espécies, fundavam-se em proposições e teses ontológicas inconscientes. A recusa do determinismo e do livre-arbítrio em sua forma tradicional, do paralelismo e do epifenomenismo, do mecanicismo e do finalismo, era ao mesmo tempo crítica e recusa dessa ontologia latente. Mas ela não era patenteada e diretamente tematizada pela crítica bergsoniana. Era recusada como horizonte de uma explicação que não dava conta do explicado e que tinha contra si os dados e o testemunho irrecusável da experiência.” PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 35 (*Grifo nosso*).

<sup>41</sup> *Evolução Criadora*, p.270.

A segunda ilusão tem íntima ligação com a primeira, uma vez que ambas têm a mesma origem: o hábito de usarmos, na especulação, um processo que somente é válido para a prática, para a ação. Qual é a finalidade de uma ação? Ela traz em seu interior um desejo de repor um objeto cuja ausência é sentida ou de criar qualquer coisa que ainda não exista, ou seja, *objeto* ou *coisa* que são necessários para a sua consecução no plano da realidade, “nesse sentido especialíssimo ela preenche um vazio e vai do vazio ao pleno, de uma ausência a uma presença, do irreal ao real”<sup>42</sup>. Obviamente, aqui, o termo *realidade* dirá respeito somente à ação surgida de uma atenção que nos exige uma direção a seguir, já que, para Bergson, é impossível que não estejamos *mergulhados em realidades*<sup>43</sup>. Temos então uma espécie de dança entre ausência e presença, expressa em nossa decepção ao encontrarmos uma realidade que não era a que estávamos procurando, ou seja, a ausência de uma realidade desejada seria somente a presença de uma outra realidade que não ela. A finalidade da ação está então descrita; porém, estendemos esta descrição para o terreno da especulação sobre a natureza das coisas mesmo quando elas não demonstram nenhum interesse prático, nenhuma exigência de ação da nossa parte. Acabamos de presenciar o surgimento da segunda ilusão do pensamento, para Bergson:

Tal como a primeira, deriva dos hábitos estáticos contraídos pela nossa inteligência quando ela prepara a nossa ação sobre as coisas. Tal como passamos pelo imóvel para chegar ao movente, do mesmo modo que nos servimos do vazio para pensar o pleno.<sup>44</sup>

Não nos enganemos. Bergson não está apenas explicitando as ilusões causadas pelo uso das estratégias da vida prática, que são direcionadas para a ação, em um domínio onde elas não são válidas, que é o da especulação. A sua intenção vai muito além, o seu desejo é muito mais amplo, ele quer discutir o que, segundo ele, diz respeito ao *problema fundamental do conhecimento*, consignado na seguinte afirmação:

---

<sup>42</sup> Idem, p.270.

<sup>43</sup> Idem, p.270.

<sup>44</sup> Evolução Criadora, p.271.

Dissemos que o problema consiste em saber qual a razão de nas coisas existir ordem e não desordem. Mas este problema só adquire sentido se supusermos que a desordem, tomada como ausência de ordem, é possível, imaginável ou concebível.<sup>45</sup>

Então, como podemos explicar a existência da desordem? Para Bergson, somente na ordem o real pode existir. O que afirmamos quando dizemos que encontramos uma desordem seria a presença de duas formas de ordem, sendo que a presença de uma delas exclui imediatamente a presença da outra. Afirmar, então, a presença de uma desordem seria apenas dizer que não encontramos uma das duas ordens que procurávamos, e não a ausência total de ordem. Estaríamos apenas exprimindo a nossa decepção a respeito de uma ordem do real que não nos despertaria nenhum tipo de interesse atual. Então, se tentarmos negar inteiramente a idéia de ordem, entraremos em um círculo vicioso onde passaremos indefinidamente de “uma espécie de ordem para a outra: a pretensa supressão de ambas implica a presença das duas”<sup>46</sup>. Mas o que está implícito nesta análise da idéia de desordem é que ela só tem sua valia no campo da vida prática, fora dela deixamos de estar perante uma idéia e passamos a estar somente diante de uma palavra.

Qual a origem do *ser*, *matéria*, *espírito*? Por que *ordem* e não *desordem*? Bergson defende que este problema diz respeito mais *ao que não é*, do que *ao que é*, pois o que nos encaminha à busca da origem do ser é o fato de que “figuramos ou melhor acreditamos nos figurar, que o ser veio preencher um vazio e que o nada preexistiria logicamente ao ser”<sup>47</sup>. Mas as coisas já estão aí, o “ser, a ordem, ou o existente são a própria realidade”<sup>48</sup>. Ou seja, o *ser* e a *ordem*, a própria realidade, são transformados em possibilidade de uma possibilidade, o *não-ser* e a *desordem*.

---

<sup>45</sup> Idem, p.271

<sup>46</sup> Evolução Criadora, p.271

<sup>47</sup> P.M. (II Introd.), p. 254

<sup>48</sup> DELEUZE, GILLES. *Bergsonismo*, p.11

Voltando ao pedido de esquecimento, realizado por Bergson no início de *Matéria e Memória*, veremos que o seu principal objetivo é justamente o que analisamos até aqui: o de evitar que nos tornemos presas fáceis da linguagem, da sua utilidade prática em vista da vida social, e que, conseqüentemente, fiquemos à margem, quando muito à superfície de problemas que nos pedem um mergulho profundo:

(...) a inteligência adquiriu hábitos necessários à vida prática: tais hábitos, transportados para o domínio da especulação, nos mostraram uma realidade deformada ou reformada, em todo caso ‘organizada’, mas este arranjo não se impõe inelutavelmente a nós; ele vem de nós; se o fizemos, podemos desfaze-lo; e entramos então em contato direto com a realidade.<sup>49</sup>

Em *Matéria e Memória*, esse pedido tem um alvo certo, o esquecimento de conceitos e teorias que juntaram coisas de gêneros diferentes, na tentativa frustrada de explicar a relação corpo-alma, tendo como causa, na maioria das vezes, os vícios de uma metafísica que surgiu para atender às necessidades da física<sup>50</sup> e, portanto, voltada para o espaço, ou mesmo de críticas que levaram a metafísica a operar fora do tempo, e conseqüentemente, decretaram sua impossibilidade de alcançar conhecimentos concretos.

É preciso então voltar ao conceito, perguntar sobre sua gênese, para que possamos verificar sua legitimidade como instrumento da metafísica, pois essa atitude nos permite ver com clareza o surgimento de suas articulações com o real e nos permite enxergar que os conceitos podem nos levar a um tratamento equivocado do real, uma vez que eles trabalham sobre o princípio de semelhança e, assim, nos conduzem a uma ilusão fatal. Os conceitos buscam no objeto a ser conhecido – seja corpo, seja alma –, partes que se assemelhem a outros objetos e, “como a semelhança é uma propriedade do objeto, como uma propriedade

---

<sup>49</sup> P.M. (I Introd.), p. 232

<sup>50</sup> “(...) como a filosofia do século XVII foi conduzida a esta hipótese? Certamente não foi pela anatomia e fisiologia do cérebro, ciências que mal existiam; também não foi pelo estudo da estrutura, das funções e das lesões do espírito. Não, esta hipótese foi naturalmente deduzida dos princípios gerais de uma metafísica que era concebida, ao menos em grande parte, para dar corpo às esperanças da física moderna. As descobertas que se seguiram ao Renascimento – principalmente as de Kepler e Galileu – haviam revelado a possibilidade de reduzir os problemas astronômicos e físicos a problemas da mecânica”. *A alma e o corpo*, p. 208.

parece ser sempre uma parte do objeto”<sup>51</sup>, somos levados a crer que poderemos, justapondo conceitos a conceitos, recompor o objeto a partir de suas partes. Mas o fato é que não podemos reconstruir o todo partindo de suas partes como fazemos, por exemplo, ao montarmos um quebra-cabeças, pois nesse caso sabemos de antemão que cada peça corresponde à figura que queremos montar. No caso de um objeto qualquer, do qual construímos seu equivalente intelectual juntando conceitos justapostos advindos da sua semelhança com outros objetos, só obteremos sua sombra. E esta sombra, que conseguimos do objeto, não nos dará nunca o *conhecimento interior e metafísico* do real, ao contrário, ele só servirá aos propósitos de nossa inteligência no seu direcionamento genético para a ação.

É simplesmente para se servir dele, cada conceito (como, aliás, cada sensação) sendo uma *questão prática* que nossa atividade põe à realidade e à qual a realidade responderá, como convém neste comércio, por um sim ou por um não. Mas assim a inteligência deixa escapar do real, o que é a sua própria essência.<sup>52</sup>

No caso da relação entre corpo e alma, Bergson procederá da impossibilidade de convivência entre realismo e idealismo no que diz respeito à apreensão do real, para demonstrar a contradição interna das teses defendidas pelo paralelismo psicofisiológico.

Diminuamos a velocidade com que apresentamos as propostas de Bergson. Voltemos ao *Prefácio de Matéria e Memória* e verifiquemos que o autor nos apresenta resumidamente algo muito caro à sua filosofia: *seu método*.

### 1.3 Descoberta da duração e crítica da análise

Bergson afirma, na *II Introdução a O Pensamento e o Movente*, a importância da escolha de um método no desenvolvimento de sua obra filosófica. Refazendo seu itinerário filosófico à luz do método por ele utilizado – a *intuição* –, ele mostra como foi possível, a partir dela, o encaminhamento de uma obra para outra.

---

<sup>51</sup> I.M., p.137.

<sup>52</sup> I.M., p. 151.

Não poderíamos jamais ter tirado de nosso livro *Matéria e Memória*, que precedeu *A Evolução Criadora*, uma verdadeira doutrina da evolução (seria no máximo uma aparência); nem de nosso *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* uma teoria das relações da alma com o corpo como aquela que expusemos em seguida em *Matéria e Memória* (teríamos apenas uma construção hipotética), nem da pseudofilosofia à qual estávamos ligados antes dos *Dados Imediatos* – isto é, as noções gerais armazenadas na linguagem – as conclusões acerca da duração e da vida interior que apresentamos em nosso primeiro trabalho. Nossa iniciação no verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência. Todo o progresso posterior foi um alargamento desse campo. Estender logicamente uma conclusão, aplicá-la a outros objetos sem ter realmente alargado o círculo de suas investigações, é uma inclinação natural do espírito humano, mas à qual é preciso não ceder nunca.<sup>53</sup>

É em *Matéria e Memória*, portanto, que o autor trata do problema metafísico da relação corpo-alma, evitando construir sua solução partindo da extensão de teorias já existentes sobre a idealidade ou a realidade da matéria. Ele procura, ao contrário, resolver o problema partindo de sua *boa colocação*, buscando, nas “diversas regiões da experiência”<sup>54</sup>, fatos precisos que permitam resolvê-lo. Todo o esforço realizado na re-definição do termo matéria acontece tendo em vista encontrar o ponto em que ocorre a intersecção entre corpo e espírito, pois neste ponto veremos, com clareza, aparecer a boa colocação do problema e sua solução, “posição e solução do problema estão aqui bem próximos de se equivaler”<sup>55</sup>. Antes de chegarmos lá, porém, nos lançaremos por diversas “linhas de fatos”<sup>56</sup>, que não nos darão a resposta exata, mas nos indicarão, passo a passo, o caminho a ser seguido. Em *Matéria e Memória*, como já dissemos anteriormente, o alargamento do círculo de investigações tem como alvo o estudo da memória:

Mas pouco importa a razão: ninguém contestará, creio eu, que no conjunto de fatos capazes de lançar alguma luz sobre a relação psicofisiológica, os

<sup>53</sup> P.M. (II Introd.), p. 271 (Grifo do autor).

<sup>54</sup> Os Pensadores. p. 190 (Conferência: *A Consciência e a vida*), Ed. Nova Cultura, 1989.

<sup>55</sup> P.M., p. 247

<sup>56</sup> “Em suma, possuímos desde já um certo número de linhas de fatos, que não vão tão longe quanto seria desejável [...]. Cada uma, tomada separadamente, nos conduzirá a uma conclusão simplesmente provável; mas todas juntas, pela sua convergência, nos colocarão em presença de uma tal acumulação de probabilidades que nos sentiremos, espero, no caminho da certeza”. Conferência: *A Consciência e a vida*. In Os Pensadores. p. 190, Ed. Nova Cultural, 1989.

que concernem à memória, seja no estado normal, seja no estado patológico, ocupam um lugar privilegiado.<sup>57</sup>

Este alargamento encaminha com clareza a discussão, pois ele evita o uso de “princípios gerais”<sup>58</sup> que não são mais que construções da linguagem, criados em grande parte visando o agir humano na sua prática quase constante de fabricar utensílios que facilitem a sua sobrevivência, com o conseqüente enquadramento de toda a realidade, seja ela espiritual ou material, em moldes de quantificação e medida. A investigação tenta, a todo momento, acompanhar as sinuosidades apresentadas pelo real, gerando uma possibilidade de reconstrução contínua do saber. Verdades móveis, adaptáveis às situações, múltiplos pontos de vista que não se confundem e que, ao contrário, nos conduzem por *linhas de fatos* até o ponto preciso onde encontraremos as soluções, não mais fixas, mas tão próximas do real que nos conduzirão a um novo movimento de busca incessante, mesmo que, para tanto, gastemos toda nossa vida. E, dessa forma, perceberemos algo que se constituiu no caminho, na marcha, um método, a *intuição*.

Não são raras as obras que apontam *Matéria e Memória* e, mais especificamente, o seu primeiro capítulo, como uma demonstração clara do uso do método bergsoniano – a intuição – para a resolução do problema da relação entre corpo e alma. E é com esse propósito que o descreveremos. “Esse primeiro capítulo de *Matéria e Memória* mostra mais do que qualquer outro texto a complexidade do manejo da intuição como método de divisão”<sup>59</sup>.

Mas antes de avançarmos devemos deixar claro que o próprio Bergson relata sua hesitação, no que diz respeito ao uso da palavra *intuição*, para nomear seu método: “‘Intuição’ é, aliás, uma palavra diante da qual hesitamos muito tempo”<sup>60</sup>. Como nomear um método por “intuição”, se essa palavra designa, de imediato, um contato direto com um objeto qualquer,

<sup>57</sup> M.M., p. 6.

<sup>58</sup> “A isto se abandona ingenuamente a filosofia quando ela é dialética pura, isto é, tentativa para construir uma metafísica com os conhecimentos rudimentares que se encontram armazenados na linguagem. Ela continua a fazê-lo quando erige conclusões tiradas de certos fatos em ‘princípios gerais’ aplicáveis ao resto das coisas”. P.M., p. 271.

<sup>59</sup> DELEUZE, GILLES. *Bergsonismo*, p.16

<sup>60</sup> P.M., p. 233 (Grifo do autor).

como que contradizendo o que se supõe ser característica específica a um método? E, ainda, como não considerar o caráter negativo da intuição sensível, o caos causado pelas informações concretas e imediatas que recebemos pelos sentidos, provocando, na maioria das vezes, um tipo de visão súbita, inefável, inexprimível em relação ao percebido?

No entanto, mesmo diante de sua hesitação inicial, Bergson afirma que só através da intuição conseguiremos dar à filosofia um caráter de precisão e que, entre todos os termos que se afirmam como modos de conhecer, este é o que mais lhe satisfaz.

Neste momento do nosso trabalho, o objetivo é apresentar o método bergsoniano, em sua complexidade, evidenciando a possibilidade por ele inaugurada de nova abordagem de problemas até então insolúveis. A primeira questão que nos aparece é: qual a origem da intuição como método no pensamento bergsoniano? A intuição é adotada gradualmente como método por Bergson à medida que ele aprofunda seus estudos sobre a *duração*, o *tempo real*<sup>61</sup>. Dessa forma, cabe-nos primeiro apresentar a descoberta da duração para depois expormos a intuição como método, pois é somente depois de “esboçado e preenchido o sentido do conceito de *duração* que se determina o sentido da intuição”<sup>62</sup>.

O próprio Bergson relata seu desgosto com a falta de precisão da filosofia, com suas explicações tão abrangentes e abstratas que pretendem valer para este mundo ou para outro qualquer que imaginemos, situação totalmente distinta daquela da explicação científica, na qual encontramos uma evidência completa e crescente. O autor apresenta também seu desejo de encontrar um caminho que nos levasse, em filosofia, a um tipo de explicação que aderisse de tal forma a seu objeto que não apresentasse qualquer espaço ou aresta onde outra explicação viesse a se alojar. Uma relação de aderência entre objeto e sua respectiva explicação.

---

<sup>61</sup> P.M., p. 233

<sup>62</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 40.

Esse ideal de precisão apresentado por Bergson na eleição da intuição como método já expressa as duas faces do mesmo, de um lado ele conduz à raiz dos erros da filosofia tradicional, do outro busca a precisão que nos permite alcançar a via real do saber, expressa na projeção ideal de uma explicação que apresente efetivamente o explicado<sup>63</sup>. Assim para nos livrar do julgo da inteligência é preciso que nos livremos das ilusões por ela causadas.

Mas como conseguir, de um método baseado na intuição, essa aderência ao objeto, sua descrição exata, sem nenhuma brecha que permita a entrada de nenhuma outra descrição? Se a intuição tem como característica a imediatez, um conhecimento direto, e, portanto, passível de ingenuidade, contrariando o significado de método – conhecimento por mediação, com uso intenso da razão para se livrar do conhecimento ingênuo oferecido pelos sentidos – como eleger a intuição um “método”?

Porém, justamente o que parece descredenciar a intuição como método é exatamente o que a qualifica e leva Bergson a fazer a seguinte afirmação: “Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples”<sup>64</sup>, simplicidade que evita o erro operacional da inteligência, pois recusa interpretações a priori e procura na experiência e não nas definições ou descrições formuladas pela linguagem acompanhar todas as ondulações do real, “é a clareza da idéia radicalmente nova e absolutamente simples, que capta mais ou menos uma intuição”<sup>65</sup>. Mas esta é uma operação que nos custa caro, pois nossa inteligência, como vimos, é fadada a procurar identidades, fixa-se no geométrico, busca agrupar o máximo de conhecimentos em um único gênero. E é justamente desse vício natural da inteligência que surgem todo tipo de dificuldades, pois ela divide o real em partes que, reagrupadas, não conseguem explicá-lo. A inteligência agrupa diversas coisas de gêneros diferentes como se fossem iguais, como se

---

<sup>63</sup> “As duas faces não mantêm, no interior do método, relações de exterioridade: imbricam-se internamente, constituindo-lhe a estrutura secreta. Simétricas, cada uma traz em si refletida a imagem inversa da outra. A destruição das ilusões da inteligência, das antinomias que lhe marcam essencialmente o movimento, o reconhecimento, enfim, da vaidade da dialética dos conceitos, indicam já os caminhos da investigação positiva e esboçam a geografia da autêntica problemática filosófica. A lógica da ilusão e a lógica da verdade correspondem-se como o avesso e o direito.” PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 40.

<sup>64</sup> I.M., p. 135.

<sup>65</sup> P.M., p. 236

possuíssem a mesma natureza. Já a intuição “significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência”<sup>66</sup>. Ou ainda:

É relativo o conhecimento simbólico por conceitos preexistentes que vai do fixo ao movente, mas não o conhecimento intuitivo que se instala no movente e adota a própria vida das coisas. Esta intuição atinge um absoluto.<sup>67</sup>

Portanto, a intuição como um ato simples – que se fixa na experiência, que recusa a circunscrição de conceitos criados para possibilitar a humanidade uma maior facilidade na resolução de problemas que dizem respeito à sua sobrevivência – é justamente o que permite a Bergson tomá-la como método, uma vez que se encontra despojada das complexas operações efetivadas pela inteligência para “alinhar” e “classificar” o real.

Assim, ao tratar do problema da relação psicofisiológica, a intuição procurará, incansavelmente, um ponto de partida para, daí, seguir não só uma, mas diversas linhas de fatos. Logo, a simplicidade do ato não excluirá de si multiplicidades qualitativas nem diversidade de direções para sua atualização. No problema proposto, ela partirá do estudo da memória e descobrirá aí mistos, agrupamentos mal analisados, que levam tanto o metafísico quanto o cientista ao erro.

Em sua conferência *A consciência e vida*, Bergson faz a seguinte afirmação: “Penso de minha parte, que não há princípio de que pudéssemos deduzir matematicamente a solução dos grandes problemas”<sup>68</sup>. É nesse sentido que a intuição é um ato vivido, que acompanha o real em todas as suas ondulações, não agindo por dedução, mas fundado na experiência. Dessa forma, ela também é capaz de livrar a inteligência das suas ilusões.

Toda essa nova possibilidade de abordagem de problemas que eram tratados como resolvidos ou, em alguns casos, como de impossível resolução, ganham um novo olhar a

---

<sup>66</sup> P.M., p. 234

<sup>67</sup> I.M., p. 153

<sup>68</sup> Conferência: *A Consciência e a vida*. In Os Pensadores. p. 190, Ed. Nova Cultural, 1989.

partir da descoberta da duração e conseqüente instituição da intuição como método filosófico. E isto se dá quando Bergson é conduzido a uma nova *idéia de tempo*; um *tempo real*, que escapava furtivamente da apreensão pelas ciências matemáticas e que tinha, para ele, um papel decisivo na teoria da evolução. E, junto com essa nova idéia, uma *surpresa*, a descoberta da *duração*, e o conseqüente encaminhamento de suas discussões para um “local” que até aquele momento não havia lhe chamado à atenção, *o domínio da vida interior*<sup>69</sup>.

Mas como se daria esta apreensão equivocada do *tempo* pelas ciências matemáticas? Para Bergson, ao longo de toda a história da filosofia, tempo e espaço foram tratados como coisas do mesmo gênero, bastando que, ao nos referirmos ao espaço, falássemos de *justaposição* e, ao nos referirmos ao tempo, de *sucessão*. Para ele, este aprendizado nos é imposto, ainda nos tempos de *colégio*<sup>70</sup>, quando, nos estudos de física, aprendemos que a duração de um movimento qualquer seria medida em relação à trajetória de um móvel e que o tempo de duração desse movimento apresentar-se-ia na linha onde esse móvel desenvolvesse sua trajetória. A análise dessa operação por Bergson revelou um erro que, para ele, influenciaria a totalidade das operações de medida: medimos a linha, que é imobilidade, mas o tempo, que é mobilidade, nos escapa.

Para Bergson é até admissível que a ciência tenha aceitado esta imitação do tempo, representada pela fusão entre ele e o espaço, uma vez que, na sua função de prever, ela retira do mundo material os eventos que se repetem e podem ser calculados e que, portanto, não duram. A ciência, como criação da inteligência humana, tem sua destinação genética para a ação, e vê-se obrigada a fracionar o movimento da duração, agindo apenas sobre pontos fixos uma vez que só na fixidez sua ação poderá ser preparada e engendrada; dessa forma, ela

---

<sup>69</sup> “Tal era a questão. Através dela penetramos no domínio da vida interior, no qual até então não estávamos interessados”. P.M., p.222

<sup>70</sup> “Sabíamos bem, desde os anos de colégio, que a duração se mede pela trajetória de um móvel e que o tempo matemático é uma linha; mas não havíamos ainda notado que esta operação decide radicalmente acerca de todas as outras operações de medida, porque ela não se realiza sobre um aspecto ou sobre um efeito representativo que se quer medir, mas sobre algo que o exclui”. P.M., p. 222.

detém o móvel e o tempo, simultaneamente, em paradas virtuais e sabe, ao fim, o *estar*, o *passar* e o *estará* desse móvel, construindo assim sua ação – tudo fixado, sua ação é executada. Esse é o tempo da ação prática, o meio ambiente do entendimento humano. A ciência pensa na medida da duração e se faz cega diante da duração em si.

No entanto para o filósofo, a duração assim definida estava contaminada pelo vírus do entendimento, da linguagem e da ciência. Tudo previsto e calculado acessaríamos o futuro, pois ele estaria sempre no presente – sua causa – e jamais traria qualquer novidade ou imprevisibilidade, *tudo está dado*.

Mas o que nos indicam as afirmações acima? O que nosso autor quer nos mostrar é justamente o erro operacional da nossa inteligência, pois ela descarta o *tempo real*, a *duração*, por ser esse o direcionamento do nosso *entendimento*<sup>71</sup>. O entendimento humano congela a duração, tanto no movimento como na mudança, vendo extremidades de intervalos ou de momentos. Envolvidos na ilusão da linguagem, tratamos o tempo, a duração, como extensão. A linguagem, ferramenta da inteligência, trabalha no espaço e, somente aí, ela realiza um recorte do devir para executar ações que garantam a manutenção da vida em fins de sociabilidade, de adaptação e criação de instrumentos de ação no espaço.

Podemos constatar esse fato também no *Prefácio do Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, ali Bergson já anuncia o vínculo entre linguagem e sua utilidade na vida prática, visto o papel por ela desempenhado de nomear os objetos, seja em palavras enunciadas, seja em pensamentos. A coincidência entre esses objetos e a linguagem já aponta para a descontinuidade do espaço.

Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas idéias as

---

<sup>71</sup> “Mas se a ciência e o senso comum estão de acordo, se a inteligência, espontânea ou refletida, descarta o tempo real, não seria porque a destinação de nosso entendimento exige? Foi bem isso o que cremos perceber estudando a estrutura do entendimento humano. Pareceu-nos que uma de suas funções era justamente mascarar a duração, seja no movimento, seja na mudança”. P.M., p. 223

mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais.<sup>72</sup>

Descrevemos assim como a inteligência e a linguagem mascaram a duração, mas ainda é necessário que demonstremos a cegueira da ciência que indicamos anteriormente. Vejamos: a física newtoniana afirma que só há movimento se a distância entre um objeto e o referencial escolhido variar com o tempo. Aqui está o erro apontado pela análise bergsoniana do tempo: sendo a essência do tempo *passar*, nenhuma de suas partes poderia permanecer na presença da outra. Bergson não questiona que o tempo implique sucessão, a sua discordância é que entendamos esta sucessão como justaposição de partes do tempo, pois a passagem não pode ser pensada como alinhamento de partes no espaço, ou como um acréscimo dessas partes a elas mesmas, ela envolve algum tipo de conservação (virtual), já que não pode também ser reduzida ao desaparecimento imediato de um momento na medida em que se passa ao outro:

“(...) a passagem, que é movimento, não tem nada em comum com a parada, que é imobilidade, pois então coincidiria com ela, o que seria contraditório. Os pontos não estão *no* movimento, como partes, nem mesmo *sob* o movimento, como lugares do móvel. Eles são simplesmente projetados por nós sob o movimento, como lugares, onde estaria, se parasse, um móvel que, por hipótese, não se detém.”<sup>73</sup>

Esclareçamos um pouco mais essa afirmação bergsoniana: imaginemos o movimento de um corpo qualquer em um plano, uma linha, iniciado no tempo *zero* e terminado no tempo *dez*; para a física, esse corpo passou no tempo *um*, no tempo *dois* e assim sucessivamente até o tempo *dez*. Nota-se, portanto, que as ciências matemáticas não apreendem o tempo e sua passagem, mas somente medem os aspectos e efeitos da sobreposição de momentos – somente os momentos, os intervalos, são contados e eles representam as paradas virtuais do tempo. Dessa forma, a medida realizada exclui a passagem do tempo, já que ela é feita sobre a linha, que é imóvel, e desconsidera *o aspecto, o efeito representativo*<sup>74</sup> do que se quer medir, que é a

---

<sup>72</sup> E.D.I.C., p.9

<sup>73</sup> I.M. p, 146 (Grifo do autor)

<sup>74</sup> P.M. (I Introd.), p. 222

própria passagem do tempo. Medimos a linha que é o feito, uma espécie de presente imóvel, e excluimos o tempo “que é o que se faz e mesmo o que faz com que tudo se faça”.<sup>75</sup>

É justamente essa medida do tempo proposta pela física, que Bergson declara ser incompatível com a duração, pois ela apenas enumera as paradas virtuais do tempo, só efetiva uma contagem. Pois se dissermos que um certo evento acontecerá após um certo tempo, estaremos afirmando simplesmente que, após contarmos uma certa quantidade de simultaneidades, este evento ocorrerá. Mas entre estas simultaneidades poderemos criar outras, infinitamente, pois elas estão em uma linha indefinidamente divisível, elas estão presas ao espaço. Assim, para o físico, o matemático e o astrônomo, mesmo que o tempo se acelerasse ao infinito, nada mudaria no movimento observado. Contudo, para uma consciência que não se interessasse em medir a duração, mas que, sentindo e vivendo esta duração, só desejasse simplesmente vê-la, coincidindo-se com ela, “até fazer coincidir a atenção que se fixa e o tempo que escapa”<sup>76</sup>, o que ela veria?

Bergson defende que o olhar lançado por esta consciência sobre o tempo seria totalmente diferente. Este, inclusive, será um dos problemas tratados por ele no desenvolvimento do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*. Essa consciência não veria o tempo fragmentado da ciência, mas sua integralidade, ela não se basearia mais em símbolos que descrevem o real por semelhanças, ela buscaria a experiência móvel e plena, abandonaria esse tempo traduzido por um espaço vazio, simplesmente concebido nunca percebido, transformado em símbolo<sup>77</sup>. Não haveria, para ela, pausas do tempo, pois ela romperia o invólucro espacial que o envolve o tempo real, a duração, ela iria além de conceitos produzidos por palavras que o imobilizaram e o transformaram em uma descontinuidade:

---

<sup>75</sup> Idem, p. 222

<sup>76</sup> Idem, p. 222

<sup>77</sup> “As posições do móvel tornamos a dizer, não são partes do movimento: são pontos do espaço que, supostamente, subexiste ao movimento. Este espaço imóvel e vazio, simplesmente concebido, jamais percebido, tem justamente o valor de um símbolo. Como, manipulando símbolos, fabricaríamos realidade?” I.M., p.147

“A espacialidade, então, e, num sentido todo especial, a sociabilidade, são as verdadeiras causas de relatividade de nosso conhecimento. Afastando este véu, reencontramos o imediato e tocamos um absoluto”<sup>78</sup>

Voltemos ao olhar lançado pela consciência, primeiro em relação ao movimento. Já afirmamos que a concepção de tempo da ciência tem como característica não durar, pois o movimento é dividido até a sua total imobilização, voltado inteiramente para a ação prática, criando uma espécie de meio ambiente propício para o desenvolvimento do entendimento humano. A afirmação de Bergson é categórica: “o tempo e o movimento são outra coisa”<sup>79</sup>, explicitemos melhor o que ocorre: a reconstrução do movimento se dará pela junção dos momentos do tempo e das posições do móvel (portanto, imobilidades) que são somente o resultado dos recortes do real realizados por nosso entendimento. Uma substituição voltada para a ação prática, do tempo e do movimento real, que servirá somente à linguagem e ao cálculo (em última instância, à ciência e a sua maneira de prever) nada mais que um produto da indústria da inteligência.

E em relação à mudança? A mudança é o aspecto da duração que foi contaminado pelas paradas do tempo invadido pelo conceito de espaço. O entendimento humano decompõe a mudança em sucessão e distinção de estados. Essa decomposição da mudança engendra uma contradição: os estados variam, mudam. E essa variação e essa mudança garantem a *duração* dos estados; “na realidade, nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros”<sup>80</sup> – o contrário de estados justapostos e distintos um do outro, com início e fim, portanto, sem duração. Sendo assim, é o entendimento, novamente, que divide os estados o quanto for necessário para a ação. A visão do entendimento justapõe os estados, criando uma espécie de clone imperfeito do tempo real. Uma recomposição artificial e estática do tempo e do movimento. O socorro chega rápido e a confusão é desfeita. Bergson afirma:

---

<sup>78</sup> P.M. (I. Introdu.), p. 231

<sup>79</sup> P.M. (I. Introd.), p. 224

<sup>80</sup> I.M., p.136

O real não são os “estados”, simples instantâneos tomados por nós, ainda uma vez, ao longo da mudança, é, ao contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a mudança ela mesma.<sup>81</sup>

O fato é que, ao partir dessa concepção viciada do movimento, da mudança e do tempo, a metafísica executou uma má formulação dos seus problemas e, ao mesmo tempo, tornou-se uma presa fácil dos conceitos oferecidos pela linguagem, filha do entendimento espacializador. A metafísica, então, viu-se obrigada a buscar o real fora do tempo, causando assim sua imobilização. Bergson acredita que, até esse momento da história da filosofia, a linguagem venceu seu duelo com a metafísica, já que esta se conformou aos moldes propostos por aquela e pelo senso comum<sup>82</sup>. *Desça dos tamancos, metafísica*, esta seria uma boa frase para expressar o projeto bergsoniano para refazer a metafísica. Ela deveria descer das alturas e se confundir com a própria experiência – aí então a duração gentilmente se revelaria para ela como “criação contínua, ininterrupto jorro de novidade.”<sup>83</sup>

No entanto, se permanecermos na nossa visão habitual do movimento e da mudança, a duração será sucessão de posições e justaposição de estados. Para deixar essa afirmação mais clara analisemos uma analogia bergsoniana baseada em um filme cinematográfico. Para Bergson, o hábito que impregna nossa visão do movimento e da mudança, traduz um déficit de *nossa percepção*<sup>84</sup>, que a condena a ver do filme somente partes, imagem por imagem, tornando-a incapaz de englobar o filme na sua totalidade, ou seja, o tempo torna-se um espaço ideal, que seria a nossa própria duração, passado, presente e futuro alinhados em um espaço ideal, dos quais só veremos “acontecimentos passados, presentes e futuros, que estão, ainda mais, impedidos de aparecer-nos em blocos: o fluir da duração seria esta própria imperfeição,

---

<sup>81</sup> P.M. (I Introd.), p. 224

<sup>82</sup> Aqui cabe-nos uma ressalva, pois será através deste mesmo senso comum que Bergson iniciará seu percurso em *Matéria e Memória*, em outros moldes é claro, e deste ponto trataremos com mais vigor no decorrer deste trabalho.

<sup>83</sup> P.M. (I Introd.), p. 225

<sup>84</sup> P.M., (I Introd.), p. 225

a adição de quantidade negativa.”<sup>85</sup> Mas abandonemos as alucinações virulentas, recoloquemo-nos na duração pura, o véu cai, e uma ação totalmente nova, ainda que interior, surge.

É nesse ponto, a partir de uma discussão iniciada sobre a concepção de tempo da física e a conseqüente descoberta da duração, que Bergson é conduzido para o estudo da vida interior e levado a desqualificar a concepção associacionista do espírito, originada da recomposição artificial da vida consciente, como teoria válida para explicar a relação corpo-alma.

Bergson compara a nossa vida interior a uma melodia, na qual a mudança de uma pequena nota que seja acarreta a mudança de toda a melodia. Quando consideramos o tempo puro, a duração, os estados se transformam em fases, saem da fixidez e ganham movimento de interpenetração, uma espécie de expansionismo interior, em que o limite de cada fase coincide, ultrapassa e se mantém em relação à outra. Diferentemente de partes distintas que se justapõem, aqui, se a velocidade varia, tudo muda. E, finalmente, chegamos a uma igualdade entre conteúdo e duração.

Mas, ao lado de uma consciência que dura, coloca-se a matéria, previsível, calculável, carregada de um presente que anuncia antecipadamente suas possibilidades, tão bem conhecidas da ciência – astronomia, física, química. Como então relacionar esta consciência, que dura, com a matéria, que não dura?

Usemos outra analogia bergsoniana: se preparo um copo de água açucarada, é uma necessidade que eu *espere* que o açúcar derreta. Eu sou obrigado a *esperar* que água e açúcar se misturem, passem de um estado para outro, *esperar* que água mais açúcar se tornem água açucarada. Se mexer a água com mais velocidade, o açúcar se dissolverá mais rápido; ao contrário, se mexer mais lentamente, o açúcar se dissolverá mais devagar. A necessidade da

---

<sup>85</sup> Idem, p. 225

*espera* varia conforme a velocidade da interpenetração das fases que se relacionam, se aumento ou diminuo a velocidade tudo muda interiormente, como também na projeção dessa duração na matéria. E é justamente esta “necessidade de *esperar*”<sup>86</sup> que Bergson declara ser o fato significativo, pois através dele perceberemos que contrariamente ao que a ciência defende, existem sistemas no universo onde o tempo não passa de uma abstração, de um recurso criado por ela para conseguir alcançar o seu ideal de previsibilidade.

Logo no início da *II Introdução a O Pensamento e o Movente*, encontramos a seguinte afirmação: “essas considerações sobre a duração pareciam-nos decisivas. Gradualmente, elas nos levaram a fazer da intuição o método filosófico”.<sup>87</sup> Como já citamos anteriormente, houve, por parte de Bergson, uma certa resistência na eleição da intuição como seu método filosófico e, nesta passagem, fica ainda mais claro que esta eleição ocorreu de forma gradual, aos poucos, a partir da descoberta da duração, o filósofo foi conduzido ao método. Cabe-nos, então, após expor a duração, passarmos à *descrição* do método, à sua maquinaria.

Mas se começamos por afastar conceitos já prontos, se nos proporcionamos uma visão direta do real, se subdividimos então esta realidade, levando em conta suas articulações, os conceitos novos, que deveremos formar para nos exprimir, serão desta vez talhados na exata medida do objeto: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos, que eles abarcariam igualmente em sua generalidade, mas que deverão ser estudados neles mesmos, fora desses conceitos, quando quisermos conhecê-los por sua vez.<sup>88</sup>

Não é por acaso que preferimos o uso da palavra *descrição* ao uso da palavra *análise*, pois toda crítica de Bergson aos métodos filosóficos usados até então concentra-se justamente na forma como procedem, por análise, dividindo o real em partes ou estados, analisando cada um deles e repetindo a divisão o quanto for necessário, sem antes verificarem a existência ou não de um problema, a existência ou não de diferenças de natureza, por fim, sem verificarem as articulações destes estados com o real – “Mas o erro é acreditar que com estes esquemas

---

<sup>86</sup> P.M., p. 227 (Grifo nosso)

<sup>87</sup> P.M. (Segunda Parte), p. 233

<sup>88</sup> P.M. (I Introd.), p. 232

recomporíamos o real. Nunca repetiríamos suficientemente: da intuição podemos passar à análise, mas não da análise à intuição.”<sup>89</sup>

Mas, a intuição também se apresenta como método de divisão, portanto, um método dualista. Um exemplo claro do uso da intuição como método de divisão seria a dissociação do misto corpo-alma, até então tratado de forma a se concluir duas possibilidades: a união irreduzível e inexplicável entre corpo e alma, ou o corpo como instrumento da alma, as duas como já dissemos conduzindo-nos a uma mesma conclusão: o paralelismo das séries ou a redução ao cerebral.

A intuição, então, será como o fio dado por Ariadne ao herói grego *Teseu*<sup>90</sup>, ela nos permitirá sair do labirinto criado pelo relacionamento entre linguagem e metafísica. Teremos, ainda, como Teseu, que usar a espada, dada por Ariadne, e destruímos todos os monstros revestidos em conceitos pré-fabricados, originados das exigências de uma sociedade cada vez mais voltada para a produção desenfreada e de uma metafísica que se preocupa com a busca da origem das origens e, portanto, fixa-se na imobilidade dos conceitos. E encontramos assim uma noção fundamental: a análise como método de divisão em blocos fixos, intervalos espaciais ou pontos e linhas, isto é, método que opera sob o horizonte do espaço ou pela espacialização, ou ainda sob a mediação da linguagem; a isto opõe-se o método da intuição, como método da distinção em natureza, que separa os elementos puros que compõem os mistos, encontrando a diferença de natureza, logo, de um lado temos o entendimento trabalhando com uma divisão que trata de partes exteriormente recíprocas, de outro temos a intuição trabalhando com estabelecimento de diferenças.

---

<sup>89</sup> I.M., p.146

<sup>90</sup> *Teseu era filho de Egeu, rei de Atenas, e de Etra, filha do rei de Trézen, por quem foi criado. (...) Os atenienses encontravam-se, naquela época, em estado de grande aflição, devido ao tributo que eram obrigados a pagar a Minos, rei de Tebas. Esse tributo consistia em sete jovens e sete donzelas, que eram entregues todos os anos, a fim de serem devorados pelo Minotauro, monstro com corpo de homem e cabeça de touro, forte e feroz, que era mantido num labirinto construído por Dédalo, e tão habilmente projetado que quem se visse ali encerrado não conseguiria sair, sem ajuda. (...) Chegando a Creta, os jovens e donzelas foram todos exibidos diante de Minos, e Ariadne, filha do rei, que estava presente, apaixonou-se por Teseu, e este amor foi correspondido. A jovem deu-lhe, então, uma espada, para enfrentar o Minotauro, e um novelo de linha, graças ao qual poderia encontrar o caminho. Teseu foi bem-sucedido, matando o Minotauro e saindo do labirinto. (BULFINCH, T. O Livro de Ouro da Mitologia, 31 ed. p. 187)*

Se optarmos por este caminho, não encontraremos “nenhum subterfúgio possível; adeus ao artifício dialético que distrai a atenção e dá em sonho, a ilusão de avançar. A dificuldade deve ser resolvida e o problema analisado em seus elementos.”<sup>91</sup> Não encontraremos respostas prontas, mas durante o trajeto novas possibilidades surgirão, seremos obrigados, algumas vezes, a refazermos todas as nossas certezas, reconstruirmos todos os nossos conceitos e talvez nem chegemos a uma resposta única que resolva o problema. No entanto, dessas novas possibilidades, desses novos caminhos abertos, poderemos, cada vez mais, aproximarmo-nos, com segurança, da solução do problema, seja ele qual for.

Ao afirmarmos que a intuição trabalha criando dualidades, retornamos ao observado no início deste capítulo, quando, analisando o *Prefácio* da VII Edição de *Matéria e Memória*, vimos que Bergson aceita um dualismo atenuado. O que perceberemos é que a estratégia de trabalhar com dualismos estará presente em toda sua obra, expressa no estudo dos mistos mal analisados: uma mistura de elementos de natureza diversa que, até aquele momento, haviam sido tratados como coisas únicas, implicando todo tipo de confusão no que concerne às diferenças de natureza e às articulações destes mistos com o real.

Os conceitos (...) estão ordinariamente em pares e representam os dois contrários. Não há realidade concreta acerca da qual não se possa ter dois pontos de vista opostos e que não se submeta, por conseguinte, aos dois conceitos antagônicos. Daí uma tese e uma antítese que tentaríamos em vão reconciliar logicamente, pela razão muito simples de que jamais, com conceitos ou pontos de vista, faremos uma coisa. Mas do objeto, apreendido por intuição, passamos sem dificuldade, em muitos casos, aos dois conceitos contrários; e como, assim, veremos sair da realidade a tese e a antítese, apreendemos ao mesmo tempo como esta tese e esta antítese se opõem e como elas se reconciliam.<sup>92</sup>

Não é por acaso que o primeiro dualismo é duração-espço. Como vimos, este misto surge das análises realizadas por Bergson após descobrir que o tempo das ciências matemáticas era, na verdade, uma variação do espço. Na ciência, só há uma mudança de palavras para efetivar a distinção entre o espço (*justaposição*) e o tempo (*sucessão*). Com

---

<sup>91</sup> P.M. (II Introd.), p. 257

<sup>92</sup> Introd. à Metafísica, p.143

isto, a ciência desconsidera totalmente a característica mais importante do tempo, sua “passagem, sua essência constituindo em passar, nenhuma de suas partes pode permanecer ainda, quando outra se apresenta. A sobreposição das partes em vista da medida é, pois, impossível, inimaginável, inconcebível.”<sup>93</sup>

Desfeito esse primeiro misto, Bergson chega até o tempo-real, a duração. E todo o desenvolvimento da intuição como método acontecerá à luz da sua descoberta. Uma vez quebrado o misto mal analisado do tempo-especializado, é possível, a partir daí, falar em diferenças de natureza ou de articulações do real, será finalmente possível termos um acesso, sem intermediários, à realidade até então escondida atrás dos conceitos, pela linguagem e pela sociedade que dela faz uso. Este acesso direto dar-se-á pela intuição, que o próprio filósofo define como um ato simples. Porém, essa simplicidade indica uma multiplicidade de direções, qualitativa e virtual, gerando pontos de vista múltiplos e diferentes e que não se reduzem.

Nosso esforço até o momento circunscreveu-se em apresentar a partir da abordagem do problema da relação corpo e alma, alguns conceitos fundamentais à filosofia bergsoniana. Percorremos assim alguns cômodos dessa imensa construção filosófica, na tentativa de apresentar algumas das confusões causadas pelas teorias metafísicas sobre a origem da matéria, ou seja: os perigos do uso exclusivo da inteligência com sua tendência à espacialização no tratamento de problemas concernentes ao espírito, à definição de um tempo contaminado pelo espaço, o apego a conceitos prontos que não acompanham o real em sua novidade e movimento. Tudo isso indicando as dificuldades que impediam de ver em sua pureza a relação entre corpo e alma. Mas ao demonstrar as dificuldades, realizou-se ao mesmo tempo um esforço em apresentar uma nova possibilidade de abordagem do problema, assim fomos levados a descrever o método bergsoniano – a intuição – não, é claro, sem antes

---

<sup>93</sup> P.M. (I Introd.), p. 221

apresentar uma nova forma de ver o tempo, sua passagem, mudança e movimento puros, – duração –, solo necessário para a atuação da intuição como método.

Mas faz-se necessário ainda explicitarmos o uso do método pelo filósofo. Em um livro chamado *Bergsonismo*, Gilles Deleuze realiza uma descrição da *intuição*, de maneira que poderemos, acompanhando esse estudo, ver toda sua maquinaria em funcionamento, bem como o encadeamento do método com todo o plano conceitual criado por Bergson. Deleuze divide a aplicação do método em três atos: o primeiro ato trata da posição e criação de problemas, o segundo trata de resistir a ilusões criadas por construções conceituais e avançar na descoberta das verdadeiras diferenças de natureza ou de articulações do real, por fim, o terceiro ato trata de resolver problemas colocados mais em função do tempo do que do espaço. Vejamos a seguir a explicação de cada um desses atos que compõem segundo Deleuze o método da filosofia bergsoniana.

#### **1.4 O funcionamento do método**

O primeiro ato nos indica uma característica fundamental da filosofia bergsoniana, e sobre o qual já discorremos anteriormente, quando analisamos as ilusões da inteligência e o uso abusivo da linguagem por parte da mesma na sua tentativa de reconstruir o real a partir de conceitos pré fabricados: o tratamento dado pelo filósofo à questão do *problema*. Dessa forma, Bergson defende que antes de buscarmos a solução de um problema, devemos verificar seu modo de posição, sua validade, sua importância, sua real existência, devemos retornar à experiência. Mas vejamos o que esse ato realmente significa.

Bergson defende que somos acostumados, pela linguagem e pela sociedade que dela faz uso, a procurar o certo e o errado somente em relação à resposta, e esse costume tem sua origem na educação formal, que nos condiciona a resolver problemas para os quais as

respostas já estão previamente dadas, restando-nos somente a tarefa de achar a resposta e verificar o seu erro ou acerto de acordo com a solução que já era previamente conhecida pelo professor.

O mesmo seria dizer que o filósofo faz o papel do aluno, que busca a solução pensando que uma olhadela indiscreta lhe mostraria, anotada junto ao enunciado, no caderno do professor.<sup>94</sup>

Nesse sentido este primeiro ato da intuição diz respeito à criação de problemas, ter em mãos todas as variáveis, condições, relações, articulações que o compõem. E, ao contrário, da postura de alunos comportados e sobreviventes às custas de respostas conhecidas de antemão, partirmos para a verificação da validade do problema, ou seja, verificar se realmente é ou não um problema, se ele é uma falsa busca, ou algo realmente problemático. Dessa forma, nossa primeira ação será encontrar o problema, e só então colocá-lo. Colocação e invenção do problema aqui se confundem, “enunciar o problema não é somente descobrir, é inventar”<sup>95</sup>.

Este primeiro ato, seguindo a descrição proposta por Deleuze, é composto ainda de duas sub-regras que nos ajudam a detectar dois tipos de falsos problemas: em primeiro lugar, *os inexistentes* que tratam os termos do problema quantificando-os como *mais* ou *menos*, pois sofrem de apego à quantificação, envolvem-se na tentativa de mostrar entre seus termos uma diferença quantitativa, ou seja, um termo é “mais” que o outro. Já acompanhamos a utilização dessa sub-regra quando, ao descrevermos as duas ilusões que envolvem a inteligência, analisamos a descrição realizada por Bergson da defesa de uma superioridade da idéia de “ser” sobre a idéia “não ser”, e a sua demonstração de que a segunda é “mais” que a primeira, pois ela carrega a idéia de ser, a operação lógica “não”, e o motivo particular de tal operação.

E percebemos ainda que esse tipo de análise nos leva a um círculo vicioso no qual não resolveremos nada, pois nos dá a impressão de que estamos avançando na resolução de um problema, quando na verdade estamos retroagindo, isto é, leva-nos a ter que considerar uma

---

<sup>94</sup> P.M. (I Introd.), p. 247

<sup>95</sup> Idem, p. 247

idéia de “não-ser” que supõe o ser, de desordem que supõe a ordem, criando-se uma falsa necessidade de que algumas idéias necessariamente tenham que existir antes de outras aparecerem. Uma relação de causa-efeito em relação à idéias. Ação que é totalmente contrária ao pensamento de Bergson, pois para ele o ser é prioritário em relação ao não-ser, e todo seu esforço é pensar o ser à luz do ser mesmo, e não tomando o não-ser como fundo do ser, anterior a ele.

O segundo tipo de *falsos problemas* são os problemas *mal colocados*, que surgem na tentativa de misturar, agrupar coisas de naturezas distintas, com articulações naturais diferentes, ocasionando o que Bergson chama de mistos mal analisados. Um exemplo é a análise do misto intensidade, onde nosso autor esclarece a confusão surgida da junção entre qualidade de sensação e quantidade física que a causa. O mesmo se dá em relação à liberdade confundindo dois tipos diferentes de multiplicidades: justaposição espacial de termos no espaço (linguagem) com estados que se fundem na duração (vida psicológica, memória). As duas sub regras, segundo Deleuze, se resumem a uma denúncia tanto da ciência, quanto da metafísica, no que diz respeito ao tratamento quantitativo que estas dão às coisas, procurando sempre qual termo é “mais” ou “menos” que o outro, acarretando a ilusão que nos faz ver somente diferenças de graus, onde há diferenças de natureza.

Encontramos assim mais uma vez a ilusão causada por nossa inteligência, ela tem em si uma *tendência* em ver graus onde existem diferenças de natureza. E essa *tendência* segundo Bergson, não pode ser extirpada, pois a inteligência só opera no espaço, ela é voltada inteiramente para a vida prática. Bergson afirma que só há um meio de instruir a inteligência. E este meio é a intuição, pois só ela pode inverter a marcha da inteligência, conduzindo-a a uma postura crítica, descortinando, ou melhor, escavando o real, re-apresentando-o na sua diferença para a inteligência.

Avancemos agora para o segundo ato, e verifiquemos o que realmente significa a nomenclatura usada por Deleuze para tal etapa do método, ou seja, para a própria filosofia bergsoniana: resistir a ilusões criadas por construções conceituais e avançar na descoberta das verdadeiras diferenças de natureza ou de articulações do real. Para Bergson, a verificação das diferenças de natureza dos elementos do misto só pode ser feita pela discriminação das tendências de cada um deles, pois somente as tendências diferem por natureza. Um bom exemplo seria a diferença de natureza entre instinto e inteligência.

Diferença apresentada por Bergson no seu livro *Evolução Criadora*, na forma de “duas potências imanentes à vida, inicialmente confundidas, que com o seu desenvolvimento vieram a dissociar-se.”<sup>96</sup>, e que para defini-las é necessário considerarmos o ponto culminante tanto do instinto quanto da inteligência considerando para isso a evolução dos artrópodes e dos vertebrados, espécies que para Bergson retratam o ápice na primeira do instinto com o ponto culminante nos insetos e mais particularmente os himenópteros, e na segunda da inteligência com o ponto culminante nos vertebrados com o homem. E é justamente a constatação desse fato inicial que leva Bergson a fazer a seguinte afirmação:

*O erro capital que, transmitido desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza foi ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos do desenvolvimento numa única **tendência**, quando são três direções divergentes numa atividade que se cindiu com o seu crescimento. A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem, mais genericamente, de grau, é uma diferença de natureza.*<sup>97</sup>

Dessa forma, teremos que dividir o misto segundo suas tendências, dividi-lo de acordo com a tendência de cada elemento, verificando, para cada um, se ele tende para a duração (*tempo real*) ou para a extensão (*espaço*); ou se quisermos, no que diz respeito a movimentos, duração-contração e matéria-distensão. A divisão do misto, uma vez procedida pela intuição, se assemelhará à análise transcendental, – pois ela ultrapassará os limites da experiência – a diferença será que ela não tratará de experiências possíveis, mas só se preocupará com as

<sup>96</sup> *Evolução Criadora*, p.121.

<sup>97</sup> *Evolução Criadora*, p.152. (Grifo do autor e nosso)

experiências reais. Toda a força da filosofia bergsoniana se apresenta na divisão dos mistos mal analisados e na denúncia de diferenças de natureza, nos quais até então só se via diferenças de graus. Metafísica e ciência, aqui, sofrem as críticas por confundirem a verdadeira duração com um tempo espacializado.

Por fim chegamos ao terceiro e último ato, para Deleuze ele é o fundamento da intuição como método, pois o próprio Bergson afirma que a intuição precisa da duração, que ela é uma forma de pensar na duração. Mas o que isso significa? A divisão bergsoniana principal e da qual derivam todas as outras que diferem em natureza e na articulação do real é a divisão do misto tempo-espacializado em duração e espaço. A questão é que somente na duração, somente através dela poderemos ver diferenças de natureza ou articulação do real, pois só ela tem este poder de variar qualitativamente em relação a si mesma. Cabe-nos lembrar, ainda, que Bergson considera as variações no espaço como sempre ocorrendo de forma quantitativa, em termos de mais ou de menos. Estas duas afirmações garantem ao método bergsoniano a possibilidade de saber o lado bom da divisão, pois somente na duração encontraremos as diferenças de natureza, e no espaço o meio e o conjunto das diferenças de graus. Assim a duração nos revelará as diferenças de natureza, e a intuição através dela nos revelará outras durações acima e abaixo da nossa.

Afirmamos anteriormente que Bergson denuncia a *intensidade* como um dos mistos mal analisados, e com o objetivo de explicitarmos ainda mais o uso do método pelo filósofo passaremos a demonstrar especificamente na sua obra *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, sua tentativa em desfazê-lo. Nessa obra o filósofo empreende um diálogo com a psicologia científica do século XIX, calcada em grande parte nos estudos realizados pela psicofísica, ciência que pretende medir a própria *sensação* no sujeito, ou em outras palavras, mensurar todo e qualquer estado de consciência, fato que ele anuncia da seguinte maneira:

Normalmente, admite-se que os estados de consciência, sensações, sentimentos, paixões, esforços, são suscetíveis de crescer e diminuir, há até

os que defendem que uma sensação se pode dizer duas, três, quatro vezes mais intensa que outra da mesma natureza.<sup>98</sup>

Essa idéia, segundo o autor, também é aceita pelo senso comum sem hesitação, quando este afirma corriqueiramente que estamos com mais ou menos frio, ou que estamos mais ou menos alegres. O fundamento destas afirmações para Bergson baseia-se na possibilidade de uma relação de *continente* a *conteúdo*, e que é validada pela psicofísica também para os fatos mentais. A questão se coloca então da seguinte maneira: como afirmar que fatos mentais que têm como característica marcante a inextensão, possam ser mensurados? Isso equivaleria a dizer que uma sensação mais intensa implica a existência de sensações menos intensas, ou seja, para atingir uma sensação mais intensa seríamos obrigados a considerar intensidades inferiores da mesma sensação mais intensa.

Bergson defende que esta pretensão da psicofísica está diretamente implicada no surgimento de um misto mal elaborado, o conceito de *grandeza intensiva*, que supõe a relação entre *intensidade* e *grandeza* e na qual é possível distinguir *graus*, mas que não permite a medida por números (quantidade), simplificando, não comporta medida, mas aceita a diferenciação entre *maior* ou *menor*. É esse fato que constitui o problema, pois ele afirma que o intensivo não aceita se submeter à relação de *continente a conteúdo*:

A questão é, pois, saber como conseguimos formar uma série deste gênero com intensidades, que não são coisas que possam sobrepor-se, com que sinal reconhecemos que os termos desta série crescem, por exemplo, em vez de diminuir: o que equivale sempre a interrogar-nos por que é que uma intensidade é assimilável a uma grandeza.<sup>99</sup>

Por fim, o que temos é a concepção da *grandeza intensiva* erigida em lei matemática pela psicofísica, pois a afirmação de que sensações menores estão contidas em uma sensação maior é tão somente a transliteração de um conceito da matemática:

É incontestável que um número supera o outro quando figura junto dele na série natural dos números: mas se pudemos dispor os números na ordem crescente é precisamente porque existe entre eles relações de continente a

---

<sup>98</sup> E.D.I.C., p.11

<sup>99</sup> E.D.I.C., p.12

conteúdo, e nos sentimos capazes de explicar com precisão em que sentido um é maior que o outro.<sup>100</sup>

Logo, o que fica evidente é que a intensidade não pode ser explicada a partir de conceitos como justaposição/sobreposição, pois se vê claramente a impossibilidade de assimilar uma intensidade à uma grandeza. E assim o problema toma sua forma real, o que se constitui é uma distinção entre dois tipos de *quantidade*: a primeira *extensiva* e mensurável, e a segunda *intensiva*, que não permite medida, mas da qual se pode dizer que é maior ou menor que outra *intensidade*.

Assim, o que devemos procurar determinar é como ocorre a natureza da operação de transliteração do *intenso* em *extenso*, e ainda, o fato de quisermos comparar duas *intensidades*, ligando-as, relacionando-as a duas extensões. Poderíamos procurar esta natureza do cálculo, ou da possibilidade de cálculo/mensuração da *intensidade* de uma *sensação*, ou qualquer estado do *eu*, vinculando-os a extensão/grandeza das suas causas objetivas e mensuráveis que o causaram: mais fogo implica mais sensação de calor, mais peso implica mais esforço. No entanto, o problema que se coloca se assim nos portamos, é que:

(...) na imensa maioria dos casos, pronunciamos-nos sobre a intensidade do **efeito** mesmo sem conhecermos a natureza da **causa**, e com muita razão à sua grandeza: é a própria intensidade do efeito que nos leva, muitas vezes, a aventurar uma hipótese quanto ao número e à natureza das causas, e a corrigir assim o juízo dos nossos sentidos que, à primeira vista, no-las apresentavam insignificantes.<sup>101</sup>

Bergson acredita que a dificuldade encontrada na concepção do conceito de *grandeza intensiva* está relacionada diretamente ao fato de quisermos tratar de forma igualitária *intensidades* de naturezas diferentes:

Talvez a dificuldade do problema derive do fato de darmos o mesmo nome e representarmos da mesma maneira intensidades de natureza muito diferente, a intensidade de um sentimento, por exemplo, e a de uma sensação ou de um esforço.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> E.D.I.C., p.12

<sup>101</sup> E.D.I.C., p.13 (Grifo nosso)

<sup>102</sup> E.D.I.C., p.15

Temos uma confusão envolvendo o termo *intensidade*, que se caracteriza por ser até o momento um problema mal colocado; nesse sentido, devemos começar a re colocação do problema. Esse ato se dá na busca em definir e diferenciar os dois tipos de intensidade citados acima: Primeiro, a *intensidade de um esforço*, que é sempre acompanhada de sensações musculares que têm um condicionante físico determinando sua intensidade, e estão sempre associadas à percepção de movimento ou de um objeto exterior, estes fenômenos acontecem à superfície da consciência. Segundo a *intensidade de um sentimento*: há casos, especificamente estados da alma, sentimentos profundos (alegria, tristeza, paixões refletidas, emoções estéticas), que indicam uma *intensidade pura*, que parece não depender de nenhum elemento *extenso/objetivo*. Temos então o seguinte: uma certa qualidade ou *matiz/tom* que *envolve/reveste* uma massa mais ou menos considerável de estados psíquicos, ou ainda outra relação: maior ou menor número de estados simples que tomam de assalto à *emoção fundamental*.

É justamente esta última definição que leva Bergson a afirmar que, contrariamente aos desejos obscuros da psicofísica, fatos psicológicos não se justapõem, mas o que realmente acontece, e o que devemos ver, é a mudança de qualidade, não de *quantidade/grandezas*, e assim passarmos a estudar o que ele denomina de *sentimentos profundos*, que têm sua gênese numa *intensidade pura*, que é um crescente de alegria ou tristeza sem intervenção do sintoma físico. Mais que sentimentos são estes que parecem aniquilar com o mundo exterior ao sujeito? Para resolver essa questão, Bergson define dois termos que o auxiliam na solução do problema no decorrer do *Ensaio*; são eles: *sugestão* e *causa/efeito*. Para ele a sugestão tem sua gênese, sua maturação e seu desaparecimento/aparecimento no plano subjetivo. Já a causa/efeito situa-se no plano objetivo, é uma exterioridade que pretende influenciar uma interioridade, aqui não poderíamos deixar de salientar outro questionamento bergsoniano aos psicofísicos: como é possível vincular a possibilidade de medir o que é efeito, o que é interno,

que não tem extensão, usando parâmetros e regras do que é causa, e nos indica uma extensão, uma ocupação espacial, uma solidez?

Para Bergson, os sentimentos profundos têm sua alforria garantida perante a relação causa/efeito, pois eles têm sua gênese na sugestão, campo onde a vontade própria não atua, há uma aderência, uma simpatia física, uma apresentação direta ao espírito, ventos que anunciam a chegada da *intuição* bergsoniana, ato de liberdade em relação a conceitos pré-fabricados, entrada no objeto mesmo, ultrapassagem da inteligência que tende a espacialização, a fixidez, a compartimentação que conduz à mensuração, “para tomar uma forma lógica e transmitir-se à humanidade”<sup>103</sup>.

Nosso passo seguinte será descrever a análise de um sentimento profundo específico:

Os sentimentos estéticos proporcionam-nos exemplos mais impressionantes da intervenção progressiva de elementos novos, visíveis na emoção fundamental, e que parecem aumentar-lhes a grandeza embora se limitem a modificar-lhes a natureza. Consideremos o mais simples, o **sentimento da graça**.<sup>104</sup>

Se o objetivo proposto por Bergson é a dissolução do misto confuso denominado grandeza intensiva, esta escolha não foi efetivada aleatoriamente, pois já no prefácio do *Ensaio* ele afirma categoricamente:

Tentamos estabelecer que toda a discussão entre os deterministas e seus adversários implica uma confusão prévia entre a duração e a extensão, a sucessão e a simultaneidade, a qualidade e a quantidade: dissipada esta confusão, talvez desaparecessem as objeções levantadas contra a liberdade, as definições que dela se dão e, em certo sentido, o próprio problema da liberdade.<sup>105</sup>

Ou seja, temos que buscar algum meio de evitar a confusão, pois se nos basearmos apenas nos conceitos produzidos pela linguagem, que é a ferramenta da inteligência e que só opera espacializando o devir, estaremos fadados ao determinismo. Nesse sentido seguiremos a definição que Bergson dá a um sentimento profundo específico, o sentimento da graça.

---

<sup>103</sup> Worms, Vocabulaire, p.38.

<sup>104</sup> E.D.I.C., p.17 (Grifo nosso)

<sup>105</sup> E.D.I.C., p.9

Bergson o descreve usando três figuras: a) facilidade nos movimentos exteriores, b) o prazer de deter o tempo e c) o ritmo. Primeiramente temos os movimentos fáceis, o movimento antecedente enquanto presente, preparando, anunciando o seguinte. O contrário disto são os *movimentos bruscos*, sem *graça*, não tem antecipação, cada um *basta a si mesmo*, não tem sucessão, são compostos de justaposição. Numa tentativa de tornar esta diferenciação mais clara, atribuíamos formas geométricas para os movimentos *bruscos* e *graciosos*: à *graça* o círculo, cuja linha muda de direção a cada momento, mas simultaneamente esta nova direção recebe sua indicação da precedente, ao *bruto* linhas quebradas, segmentos de retas, estanques, elas são o que são, nem uma indicação, nem uma previsão, “cada um deles se basta a si próprio e não anuncia os que se lhes seguem”<sup>106</sup>. Essa percepção da facilidade em realizar movimentos funde-se com o prazer de reter o futuro no presente. “a percepção de uma facilidade de movimentos vem, pois, fundir-se aqui com o prazer de travar de algum modo a marcha do tempo e de segurar o futuro no presente”<sup>107</sup>. Por fim, acontece por parte dos movimentos *graciosos* uma obediência ao *ritmo* (musical), somos levados a acreditar (sugestão) no nosso domínio sobre estes movimentos *graciosos*, pois o ritmo impregna nosso pensamento e nossa vontade de tal forma que estabelecemos uma simpatia física com eles, o movimento é identificado em mim e eu me identifico no movimento.

O Prof<sup>o</sup> Bento Prado afirma que a própria descrição do *sentimento da graça*, é ao mesmo tempo uma descrição velada da *intuição*, “antes mesmo de se estabelecer a teoria da intuição como *pensée em durée*, está já aqui o procedimento em todos os seus pormenores”<sup>108</sup>. Para ajudar na explicitação do que foi dito acima, retomemos rapidamente como Deleuze descreve os três atos da intuição:

(...) a primeira espécie concerne à posição e à criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real. É mostrando como se passa de um sentido a outro, e qual é o ‘sentido

---

<sup>106</sup> E.D.I.C., p.17

<sup>107</sup> E.D.I.C., p.18

<sup>108</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 86. (Grifo do autor)

fundamental', que se deve reencontrar a simplicidade da intuição como ato vivido, podendo-se assim responder à questão metodológica geral.<sup>109</sup>

Os movimentos fáceis se identificam com a posição e à criação de problemas, pois, segundo Deleuze:

Com efeito, cometemos o erro de acreditar que o verdadeiro e o falso concernem somente às soluções, que eles começam apenas com as soluções. Esse preconceito é social (pois a sociedade, e a linguagem que dela transmite as palavras de ordem, 'dão'-nos problemas totalmente feitos, como que saídos de 'cartões administrativos da cidade', e nos obrigam a 'resolvê-los', deixando-nos uma delgada margem de liberdade). Mais ainda, o preconceito é infantil e escolar, pois o professor é quem 'dá' os problemas, cabendo ao aluno a tarefa de descobrir-lhes a solução. Desse modo, somos mantidos numa espécie de escravidão. A verdadeira liberdade está em um poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder, 'semidivino', implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento criador de verdadeiros. (...) Mas colocar o problema não é simplesmente descobrir é inventar.<sup>110</sup>

Este primeiro elemento do *método* se identifica com o seu respectivo no *sentimento da graça*, na ação realizada de recolocar o problema em novos termos. Ou seja, reinventar a colocação do problema, significa sair do problema extremamente imposto, isto é, escapar as exigências da práxis, do jugo da inteligência e da linguagem.

O segundo elemento do *método*, tem o seu significante no *sentimento da graça*, expresso num primeiro momento na descrição real do movimento gracioso que retém o passado no presente e ao mesmo tempo anuncia a partir desse presente o futuro, noutra a diferenciação construída entre *graça* e *bruto*, tanto conceitualmente, quanto na indicação de suas possíveis formas geométricas.

Por fim o terceiro elemento do *método*, identificando-se com a inserção do *ritmo* no desenrolar do *movimento gracioso*, o que conduz a uma identificação perfeita entre o sujeito e o movimento.

Agora, devemos retornar ao problema da concepção de *grandeza intensiva*, tentaremos então descrever um sentimento estético, entre os vários usados por Bergson, o nomearemos uma cena de balé. Imaginemo-nos em um teatro, estamos assistindo a uma peça de balé, os

<sup>109</sup> DELEUZE, GILLES. *Bergsonismo*, p.8

<sup>110</sup> Idem, p.8.

bailarinos desenvolvem movimentos ininterruptamente, cumprem um planejamento, – executam uma representação dramática – sabemos que eles o cumprem. Porém, podemos afirmar desde já que, se uma peça de balé se constituísse somente de atos planejados, não precisaríamos assisti-la, seria plenamente satisfatório que apenas obtivéssemos todos os atos que a compõem, a estrutura da peça, e assim de antemão teríamos a peça integralmente, adianto-me neste momento três perguntas: a) o que é este planejamento? b) o que me leva, contrariando os fatos expostos, a assistir à peça? c) qual a diferença entre ver o planejamento e assistir à peça? As respostas a estas três perguntas serão dadas posteriormente, e a própria descrição da cena em questão irá corroborar com a tese defendida por Bergson de que, ao acreditar na concepção de grandeza intensiva oferecida pela psicofísica, a filosofia cai “num verdadeiro círculo vicioso”<sup>111</sup>.

Avançamos além do necessário para este momento voltemos aos movimentos ininterruptos dos bailarinos, à integralidade da peça e analisemos o seu desenrolar. Começemos pelo planejamento que poderíamos acessar, – obtendo assim antecipadamente todo este desenrolar, – a inteligência é este planejamento ela “gosta das distinções bem demarcadas, que sem dificuldade se exprimem com palavras, e das coisas com contornos muito definidos, como as percebidas no espaço”<sup>112</sup>, ela então se concentra na demarcação, no fixo, pois como vimos a inteligência calcula e antecipa.

Passemos agora ao “assistir à peça”. Começo por ver os bailarinos, eles desenvolvem movimentos ritmados por uma música; para o espectador, inicialmente, esses movimentos se apresentam de forma mecânica, quadro a quadro. Mas durante o desenrolar da peça ele se vê envolvido em uma espécie de simpatia física em relação aos bailarinos, os movimentos que antes apareciam como quadros, agora parecem anunciar de antemão o que acontece. Expliquemos de outra maneira: se considerássemos somente o fim do movimento dos

---

<sup>111</sup> E.D.I.C., p.12

<sup>112</sup> E.D.I.C., p.16

bailarinos, possivelmente não o consideraríamos belo, o que acontece então? Este fim traz algo de duração, pois, ele foi anunciado anteriormente como uma retenção do futuro no presente e ao mesmo tempo este presente que é o seu fim traz todo o passado que o preparou, isto é a duração, fluxo eterno, não limitado. O ato de “assistir à peça” supera então todo o planejamento da inteligência, pois temos a presença da sugestão, que foge à prisão da relação causa/efeito, ou seja, não é previsível, é um sentimento profundo, uma aderência, uma simpatia física que começa quase imperceptível, mas que de alguma maneira vai invadindo toda uma massa de sentimentos, tornando-se um uno múltiplo de tons diferentes.

Por fim temos a indicação que o desejo de “assistir à peça”, contrariando a facilidade de ler um planejamento, está ligado a nossa tendência ao movimento, à presença em nós de uma consciência que está constantemente atenta à vida:

A atenção é uma expectativa, e não há consciência sem uma certa atenção à vida. O futuro lá está: ele nos chama, ou melhor, ele nos puxa: esta tração ininterrupta, que nos faz avançar na rota do tempo, é também a causa de que ajamos continuamente.<sup>113</sup>

Mas o que concluímos após esta análise? A inteligência cabe o papel de estancar a sangria do devir, espacializando-o, numerando-o, transformando a intensidade pura que é qualidade ou mudança qualitativa em quantidade, retira-se a matiz/tom que tingem um aglomerado de sensações, e impõem-se o reino da medida, grama por grama. No fim desta operação temos um sólido que é um sentimento que atravessa todo o resto do mundo mental, produto da inteligência que não expressa em verdade o *movimento*.

Finalmente chegamos ao alvo da crítica de Bergson, a concepção *associacionista do espírito*, ou seja, a soma, justaposição, divisão da vida mental em partes, concepção esta que se apóia nas descobertas da física do século XVII e no kantismo quando este afirma a heterogeneidade entre sensibilidade e entendimento, e seu concomitante fisiológico, a teoria *localizacionista*. É este engano que o nosso autor pretende desmascarar:

---

<sup>113</sup> Os Pensadores. p. 191 (Conferência: *A Consciência e a vida*), Ed. Nova Cultura, 1989.

É fugir à dificuldade distinguir, como habitualmente se faz, duas espécies de quantidade, a primeira extensiva e mensurável, a segunda intensiva, que não comporta a medida, mas de que, apesar de tudo, se pode dizer que é maior ou menor que outra intensidade. Verifica-se assim que há algo de comum nestas duas formas de grandeza, já que lhes chamamos grandezas tanto a uma como a outra, e declaramos serem igualmente suscetíveis de crescer e de diminuir. Que pode haver de comum, do ponto de vista da grandeza, entre o extensivo e o intensivo, entre o extenso e o inextenso?<sup>114</sup>

E assim ao refazermos o caminho, reencontramos neste retorno a verdadeira *intensidade*, ato que só foi possível a partir do uso da intuição como método, pois ela é instauradora de uma remodelação da própria noção de experiência, bem como deixa transparecer o diálogo bergsoniano com a ciência.

E será também a partir desse diálogo com a ciência que, em *Matéria e Memória*, Bergson irá desfazer outro misto mal analisado ao realizar um estudo detalhado da relação entre percepção e memória. E acompanhar esse estudo será nosso próximo passo.

---

<sup>114</sup> E.D.I.C., p.12

## 2. MATÉRIA E MEMÓRIA: FINGIR PARA ESCAPAR

### 2.1 A estratégia do fingir e a instituição do campo de imagens

Poderíamos entrar diretamente na análise do nosso problema, o estudo da relação entre percepção e memória no pensamento bergsoniano, mas desejamos antes, esclarecer uma estratégia adotada por Bergson. O fato é que a palavra *fingir* em *Matéria e Memória* esta ligada à outra – *escapar* – ou seja, trata-se de *fingir* para podermos *escapar*. Logo, a idéia do fingimento proposto por Bergson na primeira linha de *Matéria e Memória*, será materializada na sua tentativa de descrever os fatos ou dados relativos ao problema filosófico que ele pretende enfrentar (relação corpo/alma) de modo que o conhecimento anteriormente adquirido não interfira na própria descrição. Isto é, as teorias realista e idealista devem ser esquecidas, para que a descrição se dê colada aos fatos.

Assim, se os fatos foram tratados equivocadamente, conseqüentemente as soluções encontradas nos levaram ao engano; nesse sentido o pedido realizado por Bergson é que voltemos à ingenuidade do senso comum. Ou seja, que voltemos a ver a matéria de um modo que ela se apresente livre das más influências advindas do realismo e do idealismo no que diz respeito à sua origem. Mas não nos convençamos que esse apelo ao senso comum é o fim da marcha, o resultado final da exploração. Ao contrário, esse apelo é apenas a porta de entrada da descrição proposta por Bergson para o problema.

O início do percurso se dá à luz do reconhecimento implícito de nossas ilusões, o entorpecimento provocado pelas concepções idealista e realista. Esse é o fundamento da

proposta de fingimento, que nos conduz por vários caminhos que constituem uma nova possibilidade de solução para o problema da relação corpo-alma. Bergson defende em várias ocasiões a necessidade de seguir uma variedade de caminhos ou linhas de fatos, e a boa investigação deve ser aquela que favorece a multiplicidade de direções:

Penso, de minha parte, que não há princípio de que pudéssemos deduzir matematicamente a solução dos grandes problemas. É verdade que não vejo também um fato decisivo que resolva a questão, como acontece na física ou na química. Apenas, nas diversas regiões da experiência, creio perceber diferentes grupos de fatos dos quais cada um, sem fornecer-nos o conhecimento desejado, nos mostra uma direção para encontrá-lo. Ora, já é alguma coisa ter uma direção. É muito mais ter muitas, pois estas direções devem convergir para um mesmo ponto, e este ponto é justamente o que buscamos. Em suma, possuímos desde já um certo número de *linhas de fatos*, que não vão tão longe quanto seria desejável, mas que podemos prolongar hipoteticamente. Desejaria seguir algumas dessas linhas. Cada uma, tomada separadamente, nos conduzirá a uma conclusão simplesmente provável; mas todas juntas, pela sua convergência, nos colocarão em presença de uma tal acumulação de probabilidades que nos sentiremos, espero, no caminho da certeza.<sup>115</sup>

Se não existem princípios gerais nos quais possamos nos apoiar, ou fatos decisivos que possam esclarecer o problema da relação entre corpo e alma, somos ao menos impelidos a tomar uma direção que se multiplicará em várias. A direção é: não há hegemonia do cérebro sobre o pensamento, mas há sim diferença e uma solidariedade baseada numa indeterminação que é própria dos seres vivos.

De início, tudo indica que nossa força é mínima e que todo esforço poderá nos conduzir à rota onde nos tornaremos prisioneiros das armadilhas criadas por uma rede intrínseca de conceitos estáticos para explicar o real, ou como afirma Bergson:

Mas, no momento de atacar o problema, não ousa contar muito com o apoio dos sistemas filosóficos. O que é perturbador, angustiante, apaixonante para a maior parte dos homens nem sempre é o que ocupa o primeiro lugar nas especulações dos metafísicos. De onde viemos? que somos? para onde vamos? Eis questões vitais, diante das quais nos colocaríamos imediatamente se filosofássemos sem passar pelos sistemas. Mas entre estas questões e nós, uma filosofia demasiadamente sistemática interpõe outros problemas. ‘Antes de

---

<sup>115</sup> Os Pensadores. p. 190 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultural, 1989.

procurar a solução’, diz ela, ‘não é preciso saber como a procuraremos?’ Estudemos o mecanismo de nosso pensamento, discutamos nosso conhecimento e critiquemos nossa crítica: quando estivermos seguros do valor do instrumento, então nos serviremos dele’.<sup>116</sup>

Logo, parece ser necessário que deixemos algo para trás, ou melhor, que nos livremos de todas as idéias preconcebidas, e que deixemos que o próprio Bergson mais uma vez nos ajude a iniciar: “só vejo um meio de saber até onde podemos ir: é colocar-se em marcha.”<sup>117</sup> Coloquemo-nos a caminho, não percamos o nosso tempo em uma busca insana sobre a origem da matéria, mas avancemos diretamente ao estudo dos fatos que metafísica e ciência podem nos oferecer sobre a relação entre corpo e alma, optando por uma

[...] filosofia mais modesta, que iria diretamente ao objeto sem se inquietar com os princípios de que ele parece depender! Ela não mais ambicionaria uma certeza imediata, que só pode ser efêmera. Ela não se apressaria. Seria uma ascensão gradual para à luz. Levados por uma experiência cada vez mais vasta para probabilidades cada vez mais altas, tenderíamos para a certeza definitiva como para um limite.<sup>118</sup>

Usemos de início um trecho do livro do Professor Bento Prado Jr., *Presença e Campo Transcendental* para clareamos o caminho a seguir:

*Matière et mémoire* trata de distinguir a percepção da afetividade (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 indiferente diante das concepções metafísicas que dela fazem ora uma pura representação, ora um número essencialmente separado de seu fenômeno.<sup>119</sup>

Dessa forma é necessário assumirmos com Bergson o retorno ao ponto zero, ao marco inicial do surgimento do problema. Retornar ao ponto zero exige a busca de uma boa definição dos termos implicados no problema. É assim que, ao descrever o sistema nervoso, o cérebro, o corpo como uma imagem dentro do campo de imagens, Bergson excuta uma ação

<sup>116</sup> Os Pensadores. p. 189 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultural, 1989.

<sup>117</sup> Os Pensadores. p. 189 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultural, 1989.

<sup>118</sup> Os Pensadores. p. 190 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultural, 1989.

<sup>119</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 130.

que se divide em várias direções, mas estas várias direções não implicam que ele perderá de vista o alvo que pretende acertar. Que alvo é esse? Que várias direções são essas?

O alvo é a crítica direcionada à ciência quando essa pretende, impulsionada por uma enorme carga de pré-conceitos e de confusões (decorrentes do aproveitamento equivocado de teorias filosóficas), eleger o cérebro como o produtor da representação, um produtor do conhecimento da matéria em todos os seus níveis. Nessa tarefa, ela usa de todo o seu arsenal sobre a matéria e tenta aplicá-lo no conhecimento do espírito, da consciência. Esse é o erro que Bergson quer apontar, esclarecer e evitar, para finalmente oferecer uma solução para um problema que só foi tratado através da especulação baseada em conceitos. E, por isso mesmo, esse tratamento esquivou-se de buscar sua correção na experiência, nos fatos concretos que o próprio campo científico oferecia através de seu material experimental.

Quanto às direções, apresentam-se num encadeamento recíproco: a cada momento chegamos a conclusões que nos encaminham a uma outra linha de fatos, portanto trata-se de um caminho de *idas e vindas*. A primeira linha será a criação de um cenário inicialmente ideal, o campo de imagens, mas que se tornará, na medida em que avançar a análise, equivalente à totalidade material. O campo de imagens, ou o conjunto de todas elas, será assim definido por Bergson como o universo, ou como o conjunto total dos objetos que fazem parte do universo. Não um universo imaginário, não um mundo onde nunca poderemos definir nada sobre o mesmo. Mas um universo de imagens. Imagens que se relacionam segundo leis definidas que as fazem funcionar num esquema determinado onde cada ação corresponde a uma reação, e das quais as próprias imagens garantem sua existência na relação que elas mantêm entre todas as suas partes, isso é a própria natureza no seu funcionamento.

Mas *eis* que no meio dessas imagens, dessa matéria sem *vontade*, *aparece* uma que, ao contrário de todo o restante, contrariando o jogo de ação e reação definido, escolhe como e quando devolver suas reações, quando recebe as ações do restante do conjunto das imagens.

Que imagem é essa? Como ela se comporta? E por que esse comportamento tão diferente do restante das outras imagens? Quais suas características? O que faz dela tão especial? Essas perguntas nos encaminham à segunda linha de fatos, que poderíamos denominar, no processo de análise desenvolvido por Bergson e por ele mesmo ressaltado no título do capítulo, “*O papel do corpo*”. E assim eis-nos novamente voltados, ao seguir o percurso bergsoniano, para o alvo que indicamos acima: estudar guiados pelos fatos, entre os quais aquilo que a própria ciência produziu. E, o mais importante, sem deixar de lado a filosofia, o velho problema metafísico das relações entre matéria e espírito, traduzido pelas questões: como se dá o aparecimento da representação e qual é o real papel do corpo nesse aparecimento.

A imagem especial que surge é o *corpo*, e claramente não é um corpo qualquer, não é um corpo-objeto, não é como as outras imagens, pois ela seria meramente um corpo que poderia ser explicado e entendido ao usarmos todas as leis físicas que a ciência tão bem descobriu e sistematizou. Trata-se de uma imagem que no dizer de Bergson: “é meu corpo”<sup>120</sup>, e que prevalece sobre as demais imagens porque a conhecemos por fora e por dentro. O conhecimento de seu exterior dado pela *percepção*, isto é, por todos os estímulos recebidos do restante das imagens que o circundam, e que estão, portanto, em relação a ele no exterior, e por dentro pela *afecção*. Aqui, ainda, apenas como o conhecimento interno que esse corpo tem dele próprio no nível do seu funcionamento, ou seja, produzindo-se no intervalo entre os estímulos recebidos do mundo exterior e a reação devolvida por essa imagem especial nas imagens que o afetaram.

O surgimento da *afecção* indica a Bergson outra importante constatação, a de que a sua manifestação está intimamente ligada ao aparecimento no ser vivo da capacidade de locomoção, de praticar movimentos. Pois, ao mover-se, ele será obrigado a todo momento a

---

<sup>120</sup> M.M., p.11

evitar os perigos e as dificuldades que poderão colocar-se no seu caminho. Dessa característica Bergson pode afirmar que:

(...) por toda parte, no mundo organizado, julguei ver essa mesma sensibilidade surgir no momento preciso em que a natureza, tendo conferido ao ser vivo a faculdade de mover-se no espaço, indica à espécie, através da sensação, os perigos gerais que a ameaçam, e incumbe os indivíduos das precauções a serem tomadas para evitá-los.<sup>121</sup>

A afirmação acima nos oferece dados importantes para a continuação da nossa análise. Tínhamos anteriormente apenas um cenário, imagens agindo e reagindo de forma determinada, a própria natureza. Mas *eis* que aparece no meio dessas imagens uma que é especial, uma que parece escolher como e quando devolver as reações que recebe das demais, *meu corpo*.

Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo.<sup>122</sup>

Atentemos primeiramente para o uso do pronome possessivo antes da palavra *corpo*, ele indica algo importante que o próprio Bergson já indicava anteriormente, pois ele abre o primeiro capítulo do livro ressaltando como a imagem só é definida no âmbito da relação com esse corpo, com os seus sentidos:

*Eis-me em presença de imagens, no sentido mais vago que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro os meus sentidos, despercebidas quando os fecho.*<sup>123</sup>

E este é um aspecto importante que deve ser ressaltado na análise realizada por Bergson: o corpo será o seu centro e permitirá a ampliação do campo de fatos investigados pelo recurso à analogia. A análise tem como base um corpo comum, um corpo semelhante ao *meu*, igual em todos os seus detalhes ao de qualquer ser humano e marcado pela capacidade de abertura ao mundo: ao abrir os seus sentidos é invadido pela variedade e multiplicidade do

---

<sup>121</sup> M.M., p 12

<sup>122</sup> M.M., p 12

<sup>123</sup> M.M., p.11 (Grifo do autor)

mundo exterior; ao fechá-los, tem a impressão de anular toda essa variedade e multiplicidade. Mas indica também algo mais, que é o uso do método bergsoniano da intuição, o uso do simples, daquilo que podemos chegar sem que necessitemos usar conceitos justapostos a conceitos. A linguagem, ou mais explicitamente, as teorias, que longe de explicarem o real como ele se apresenta, perdem-se numa espécie de dialética louca onde as antinomias são resolvidas por teses e antíteses que nunca nos conduziram a respostas satisfatórias e que por fim, tornam-se verdadeiras barreiras que nos separam do real e de suas verdadeiras articulações. O simples é o que sinto e o que vejo, e o que sinto e vejo imediatamente é um corpo, o “meu corpo”, ou seja, uma imagem particular inserida no conjunto de imagens que Bergson chama universo. Esse corpo é o modelo a ser estudado, um modelo que nos permitirá escapar de quaisquer pressupostos metafísicos (idealismo e realismo) ou de teorias psicológicas como o associacionismo para explicar a relação entre corpo e alma: “(...) cada um de nós é um corpo, submetido às mesmas leis de todas as outras partes da matéria”<sup>124</sup>. Mas esse trecho da conferência *A alma e o corpo* também pode nos indicar algo mais, pois aqui vemos mais claramente o recurso que Bergson utiliza para evitar a busca da *essência* do corpo e da alma, ele vai direto à experiência, à aquilo que até o senso comum em sua experiência imediata e ingênua constata, ou seja, *que cada um de nós*, (indiferente à qualquer construção conceitual que deseja explicar o que somos) *é um corpo*.

Conseguimos assim avançar para uma outra linha de fatos que deverá ser explorada até o limite da extenuação dos entraves que ela nos oferece no estudo do problema da relação entre corpo e alma. De fato chegamos até ela pelo uso do princípio de semelhança, mas isso não se constituirá um problema, pois o próprio Bergson afirma que:

O raciocínio por analogia não dá jamais algo além da probabilidade; mas há muitíssimos casos em que esta probabilidade é suficientemente alta para equivaler praticamente à certeza.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Os Pensadores. p. 203 (Conferência: A alma e o corpo), Ed. Nova Cultural, 1989.

<sup>125</sup> Os Pensadores. p. 192 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultural, 1989.

Logo, nós também teremos que concordar com esse *raciocínio por analogia*, pois nenhum de nós pode negar a condição de que possui um corpo, e, por conseguinte, é esse corpo que nos possibilita movermos no conjunto das imagens. E é através dele, de todos os órgãos sensoriais que o compõem, que nós podemos evitar ou usar todo o restante das imagens que nos cercam.

Voltemos então à nova linha de fatos que surgiu, que é a descrição dessa imagem particular *meu corpo*. E dessa descrição vemos surgir de forma cristalina a própria origem do problema que estamos tentando nos desvencilhar. A primeira descrição oferecida pelo autor é simples, mas já traz em si toda a força do erro da análise científica: ao estudar meu corpo percebo que ele possui dois tipos de nervos, aferentes e eferentes. O primeiro recolhe a todo momento os estímulos oriundos do exterior para os centros nervosos, o segundo origina-se destes centros e tem o papel de conduzir os estímulos recebidos para a periferia do *meu corpo*, fazendo com que ele movimente a totalidade ou apenas algumas de suas partes.

Mas o erro da análise científica só aparece ao questionarmos os cientistas, especificamente, “o fisiologista e o psicólogo, sobre a destinação”<sup>126</sup> de tais nervos, pois eles respondem inequivocamente que se os nervos centrífugos ou seus movimentos têm como função colocar partes ou todo o corpo em movimento, os nervos centrípetos e seus movimentos no interior dos centros nervosos, “ou pelo menos alguns deles, fazem nascer a representação do mundo exterior”<sup>127</sup>.

Há dois pontos que devem ser apontados antes de seguirmos adiante. Primeiramente o que essa tese científica traz oculto em seu enunciado. Pois um dos objetivos centrais do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* é mostrar que essa tese tem como origem duas noções do real produzidas pela filosofia para explicar a origem da matéria e o surgimento da representação. E ainda, explicitar todos os enganos contidos nessas teorias e no modo como

---

<sup>126</sup> M.M., p. 13

<sup>127</sup> Idem, p. 13

elas influenciam decididamente a ciência na consecução do seu erro. As duas teorias são idealismo e realismo. O outro ponto é uma atitude bergsoniana, que nos chama a atenção de pronto. Ao iniciar o seu estudo, ele escolhe um caminho totalmente diferente dos que ciência e filosofia tomaram até o momento, mas, ao mesmo tempo, ele não deixa de lado nem filosofia nem ciência, ao contrário ele se apoiará nas duas, elas serão os dois centros de observação por onde ele realizará as suas idas e vindas.

Essa opção bergsoniana expressa algo capital à sua filosofia, que é a busca da boa relação entre filosofia e ciência. Perceberemos esse esforço em toda a sua obra, mas para o momento analisaremos um trecho da sua conferência “A alma e o corpo”, onde o autor deixa claro três aspectos de seu pensamento: a) sempre que necessário ele não se furtará a utilizar os dados da ciência, ou seja, não adotará a atitude do “metafísico (que) não desce das alturas em que gosta de se manter. (...) Ele hesita entrar em contato com os fatos, sejam quais forem, com maior razão os fatos tais como doenças mentais: acreditaria sujar as mãos.”<sup>128</sup>; b) não se acomodará em puros conceitos que esperam dizer *tudo* a respeito de *tudo* (matéria ou espírito), mas que intrinsecamente só expressam conciliações e concessões entre si, que pouco ou nada dizem sobre os problemas que devem ser explicados: “É aí que ele – o metafísico – se instala de boa vontade, freqüentando os puros conceitos, levando-os a concessões recíprocas, conciliando-os bem ou mal entre si, exercendo neste meio uma sábia diplomacia.”<sup>129</sup>; c) mostrará que a ciência se engana ao utilizar os conceitos fabricados e a ela oferecidos pela *antiga metafísica*, pois “a teoria que a ciência tinha o direito de esperar da filosofia – teoria flexível, perfectível, calcada no conjunto dos fatos conhecidos –, a filosofia não quis ou não soube lhe dar.”<sup>130</sup>.

Já no Prefácio de *Matéria e Memória* percebemos essa busca da boa relação entre ciência e filosofia, quando nosso autor declara não contestar que metafísica e psicologia

<sup>128</sup> Os Pensadores. p. 207 (Conferência: A alma e o corpo), Ed. Nova Cultural, 1989.

<sup>129</sup> Idem, p. 207.

<sup>130</sup> Idem. p. 207.

alcancem o status de ciências independentes. Mas se Bergson não impede a afirmação das duas – psicologia e metafísica – como ciências independentes, ele exige de ambas um reconhecimento dos seus limites, ou seja, uma purificação dos campos de estudos nos quais cada uma delas pode operar com segurança e exatidão. Assim, a psicologia deveria buscar desenvolver-se no estudo do espírito humano em tudo aquilo que diz respeito ao seu funcionamento, quando este se volta inteiramente para uma ação prática e útil, e a metafísica deveria concentrar-se inversamente no estudo desse mesmo espírito no exato momento em que ele esforça-se por libertar-se dessas mesmas condições para transformar-se em pura energia criadora. Essa dissociação de objeto de estudo entre metafísica e ciência aparecerá em todo o percurso de *Matéria e Memória*, na busca realizada por Bergson do real papel do corpo para o surgimento da *representação*. Não temendo *sujar as mãos*, Bergson partirá para o estudo do funcionamento do cérebro baseando-se nos dados da ciência da sua época, e embrenhando-se por esse caminho ele executará um estudo detido da percepção com o objetivo de esclarecer o seu papel real no jogo do conhecimento.

Dessa forma os três aspectos citados anteriormente nos indicam que as dificuldades surgidas em torno do estudo da relação psicofisiológica são causadas pela existência de uma relação parasitária entre filosofia e ciência, na qual as duas estão envolvidas em uma dormência. A filosofia por não acompanhar os fatos, não seguir a experiência, a ciência por se aproveitar desse descuido e transformar hipóteses metafísicas em regras científicas pouco prováveis. Porém, como afirma Bergson, a ciência não tinha outra escolha:

Já que a filosofia não me solicita, com fatos e razões em apoio, que limite de tal ou tal maneira determinada, em tais e tais pontos determinados, a suposta correspondência entre o mental e o cerebral, agirei provisoriamente como se a correspondência fosse perfeita e como se houvesse equivalência ou mesmo identidade. Eu fisiologista, com os meios de que disponho – observação e experimentação exteriores –, apenas vejo o cérebro e apenas posso apreender o cérebro; vou proceder como se o pensamento não fosse mais do que

uma função do cérebro; assim, avançarei com mais audácia, terei mais chances de chegar mais longe.<sup>131</sup>

No entanto, Bergson insere nessa discussão o estudo da memória. Mas qual é o fundamento dessa inserção? Como já afirmamos, a intenção do nosso autor é transportar o problema metafísico da relação psicofisiológica para o campo dos fatos, e essa intenção se efetiva através do aprofundamento do estudo sobre a memória. Nesse estudo encontramos a luz necessária para iluminar os pontos mais obscuros do problema da relação, pois temos acesso a um terreno onde a anatomia, a fisiologia e a psicologia trabalham em conjunto na busca de uma solução. Entretanto, essa estratégia tem outro objetivo, pois, ao mesmo tempo em que Bergson realiza o aprofundamento das teses que a ciência defende sobre a memória, ele demonstra os impedimentos decorrentes destas teses científicas que, é sempre bom ressaltar, surgiram da utilização, por parte da ciência, das teorias filosóficas construídas em torno da relação psicofisiológica. O uso dos pressupostos filosóficos conduziu a ciência aos postulados a que Bergson se opõe: as teses de que entre percepção e memória só há uma diferença de grau e de que a percepção tem caráter puramente especulativo: “Ora, é esse postulado que contestamos.”<sup>132</sup>. Bergson trabalhará na desconstrução dessas teses. Mas como se dá essa desconstrução?

A desconstrução se inicia com o ato de fingimento proposto por Bergson, logo no início do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, e pelo qual torna possível a instituição do campo de imagens, terreno no qual é viável, e somente nele, a boa descrição concomitantemente à crítica dos dados da ciência.

---

<sup>131</sup> Os Pensadores. p. 207 (Conferência: A alma e o corpo), Ed. Nova Cultural, 1989.

<sup>132</sup> MM, p. 24

## 2.2 O cérebro como um centro de ação e não como um produtor da representação

Para o momento, essas indicações são suficientes já que elas virão à tona de forma mais explícita na continuação desse trabalho. Agora devemos continuar o percurso, e examinar o que significa a afirmação da ciência de que os nervos aferentes produzem a representação do mundo exterior. Nesse intuito, Bergson deve abrir mais algumas linhas de fatos. Vejamos quais são essas linhas: a explicitação bergsoniana do funcionamento do sistema nervoso central e dos seus componentes, que acarreta o aparecimento da percepção; as explicações bergsonianas sobre sua origem e seu papel real no jogo do conhecimento; a construção esquemática de uma percepção ideal, denominada por Bergson de *percepção pura*; uma percepção bruta sem os efeitos da memória, a explicitação do surgimento da afecção e sua diferenciação no nível de natureza da percepção; e, finalmente, a reintegração da memória à percepção, chegando à instauração de uma possibilidade de comunicação entre corpo e alma.

Para executarmos o encaminhamento da análise dessa nova linha de fatos construída a partir do aparecimento de um corpo semelhante ao meu, é necessário não esquecermos que todo o procedimento bergsoniano até o momento deu-se tendo como cenário o *campo de imagens*. Aliás, sem ele é impossível continuarmos, pois sua implantação é a condição única que nos permite analisar o problema livre de idéias pré-concebidas.

Tenho *meu corpo*, uma imagem entre as imagens que compõem todo o campo de imagens. Dentro desse corpo, tenho nervos que o conectam com o exterior e outros que possibilitam ao mesmo movimentar-se. Esses nervos e o centro ao qual estão ligados são partes dessa imagem *meu corpo*, logo também são imagens, relacionam-se com *meu corpo* na forma de estímulos que se propagam pelo cérebro, que é a sede do sistema nervoso, e colocam esse corpo em contato com o restante do conjunto das imagens. Logo, temos o início da re-colocação do problema por Bergson, pois presenciamos o surgimento de uma imensa

dificuldade em aceitarmos a tese científica que enunciámos anteriormente. Pois como seria possível que essa imagem denominada estímulo cerebral composta de átomos e moléculas seja a responsável pelo engendramento da representação do mundo exterior, como atribuir a esse movimento interno da substância cerebral tal poder misterioso de trazer enredado em si a “representação do universo material inteiro”<sup>133</sup>? Aceitar essa explicação, para Bergson, é o mesmo que acreditar em uma quimera, visto que o cérebro é apenas uma parte integrante do mundo material, e não o mundo material em sua totalidade que estaria como que minituarizado e contido dentro dos estímulos cerebrais, pronto para a qualquer momento, ser projetado para fora.

Façamos nós mesmos um exercício de imaginação: pego uma arma de fogo e a disparo contra o meu cérebro. Seríamos loucos se afirmássemos que essa ação causaria o desaparecimento de todo o universo material, aliás, quantos cérebros fossem destruídos, o restante do universo material em sua completude, permaneceria imutável, “o quadro em seu conjunto, isto é, o universo, subsiste integralmente”<sup>134</sup>. Dessa forma, é totalmente contraditório afirmarmos que o cérebro é a condição única e exclusiva da imagem total, ou se quisermos do conjunto de imagens, pois ele é apenas uma parte, e isso seria como afirmamos que “a parte é o todo”<sup>135</sup>. Então já que nem o cérebro, nem os nervos podem regular a imagem do universo, resta-nos avançar para mais uma linha de fatos: a verificação efetuada por Bergson da real função dos mesmos.

Mas dessas afirmações temos também o aparecimento de algumas confusões, que serão desfeitas no decorrer dessa análise, contidas nos termos *extenso* e *inextenso*, ou *coisa* e *representação*, esses dois últimos nos encaminhando mais uma vez para a forma como os dois já citados sistemas de notação defendidos pela filosofia tratam o real, bem como para todas as dificuldades que surgem ao assumirmos estes sistemas, pois são eles que servem de base para

---

<sup>133</sup> M.M., p. 13

<sup>134</sup> M.M., p. 13

<sup>135</sup> Cérebro e Pensamento. p. 166

a afirmação da tese do paralelismo psicofisiológico por parte da ciência, o que nas palavras de Bergson, seria o mesmo que aceitarmos:

A idéia implícita (poderíamos mesmo dizer inconsciente) de uma *alma cerebral*, isto é, uma concentração da representação na substância cortical. A representação uma vez deslocando-se com o corpo, raciocinamos como se houvesse, no próprio corpo, o equivalente da representação. Os movimentos cerebrais seriam estes equivalentes. A consciência, para perceber o universo sem se alterar, só tem que se dilatar no espaço restrito da superfície do cérebro, verdadeira “câmara escura” em que se reproduz em tamanho reduzido o mundo circundante.<sup>136</sup>

Voltemos ao ponto onde paramos. Como já vimos, para Bergson, é impossível que o cérebro tenha o poder misterioso de criar representações, mas dessa impossibilidade surge também uma questão, para a qual se faz necessário buscar uma resposta, que é a de definir o papel do cérebro e dos nervos, enfim, do sistema nervoso, de verificar qual é a sua real finalidade no jogo da vida.

Retomemos o funcionamento do campo de imagens. As imagens exteriores transmitem movimentos para o meu corpo, ele retorna esses movimentos, o que resulta em modificações causadas por meu corpo às imagens que o cercam. A diferença é que, além de atuar como as outras imagens exteriores, ou seja, num infundável jogo de ações e reações iguais e contrárias, o meu corpo *parece* escolher como devolver o que recebe. Meu corpo então é uma imagem, mas uma imagem que tem a capacidade de escolher como agir sobre as outras imagens.

O grifo que demos acima na palavra “parece”, nos leva a uma importante constatação a respeito desse momento inicial da análise realizada até aqui por Bergson, pois ao implantar o *campo de imagens* ele está realizando uma construção ideal através da qual tentará desfazer muitas das confusões que transformaram o dualismo em uma teoria repleta de dificuldades quanto a sua compreensão, para assim torná-la até certo ponto aceitável. Devemos ressaltar, entretanto, que se trata ainda de uma hipótese, pois Bergson não está operando ainda no

---

<sup>136</sup> Cérebro e Pensamento. p. 171

campo de uma determinação efetiva do real – o que seria uma investigação metafísica. Trata-se sobretudo, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, da construção de uma hipótese no âmbito da teoria do conhecimento, que será revitalizada em teoria da percepção como ação. E, para nosso autor, esse desvanecimento das dificuldades que cercam o dualismo acarretará inevitavelmente a possibilidade de afirmarmos a existência tanto do espírito como da matéria, e por fim, a apresentação de uma possibilidade real de comunicação entre os dois. Será, portanto, dentro dessa construção ideal, que a princípio estará firmada pelo *parece-me que*<sup>137</sup>, que Bergson realizará sua crítica das teorias que tentaram explicar a relação.

Mas, se como afirmamos, o papel dessa imagem especial denominada por Bergson *meu corpo* é receber e devolver movimentos não mais de forma automática e determinada, ainda é necessário explicar como ela pode engendrar toda ou parte da minha representação do universo, pois se ela é imagem, é apenas uma. Isso significa que, no vasto campo de imagens chamado por Bergson de universo, a imagem especial meu corpo é matéria, e conseqüentemente está dentro do mundo material, faz parte dele, e portanto o universo material existe “em torno dele e fora dele.”<sup>138</sup> Logo, como já vimos, seria uma quimera retirar dessa imagem que é apenas *meu corpo*, o total das imagens, o universo. Mais uma hipótese bergsoniana surge dessas afirmações:

*Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação ele não poderia fazer nascer a representação.*<sup>139</sup>

O surgimento dessa hipótese traz mais alguns dados importantes para continuarmos nosso percurso. Um deles é que o corpo ainda está colocado por Bergson como *objeto*, que tem como destinação mover outros objetos, e nesse momento apenas como um “sujeito mínimo”, que só adquirirá seu estofa e conseqüentemente seu estatuto e função integral à

---

<sup>137</sup> Todo o conteúdo da descrição, inclusive a disjunção entre os dois tipos de imagem, é condicionado pelo il me semble que. (PRADO JÚNIOR, B. Presença e Campo Transcendental, p. 144.)

<sup>138</sup> M.M., p.14

<sup>139</sup> Idem, p14 (Grifo do autor e nosso)

medida que avançarmos na descrição do restante do livro, com o conseqüente aparecimento da memória. Ainda temos outro dado a ressaltar, pois Bergson afirma na tese acima que *meu corpo* é um *centro de ação*, e essa ação impetra algo de novo e está implicada num *estado afetivo*, a afecção, a característica dessa imagem especial, *meu corpo*, que lhe permite além de ser percebida, sentir-se e apresentar-se através da afecção. A conhecemos primeiramente *por fora*, ela está no regime causal do conjunto das imagens que Bergson denomina universo, no entanto, a conheço também *por dentro*, pois a cada influência recebida por ela de fora, ela responde com um movimento não mais apenas executado, mas escolhido.

O aparecimento da afecção nos leva a um outro questionamento, possibilitando expor mais alguns dados sobre o *campo de imagens*:

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?<sup>140</sup>

Estariamos então presenciando, com o surgimento da afecção, uma atribuição a essa imagem especial que é o corpo que já seria um rastro de consciência? Seria assim se desconsiderássemos que essa imagem mantém-se, apesar da afecção e nesse momento da descrição do campo de imagens, nas palavras do Prof. Bento Prado Jr., no “interior do universo reduzido”<sup>141</sup>, assim a novidade da afecção indica que a imagem-corpo *aparece* de uma maneira dupla, pois ela é ao mesmo “tempo espetáculo, imagem entre imagens, como também se dá de uma nova maneira, como nenhuma outra imagem faz”<sup>142</sup>, isso é, ela relaciona-se com as outras imagens em um jogo de ação e reação determinado, mas por outro lado ao relacionar-se com as demais imagens ela relaciona-se consigo mesma, isto é, ela experimenta a si própria, experimenta em si mesma as ações e reações que recebe das outras imagens. E é nesse ato que a imagem-corpo apresenta-se como um ponto de indeterminação no até então determinado campo de imagens. O que temos é a existência de um circuito

---

<sup>140</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 143.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>142</sup> *Idem*, p.143.

fechado que rege a relação entre as imagens, mas simultaneamente a esse circuito fechado, presenciamos o surgimento de uma brecha, que é constituída pela presença de uma imagem particular, *meu corpo*, que rompe o determinismo. Esse exame inicial do surgimento da afecção também nos permite reafirmar o que indicávamos no início deste capítulo, que toda a descrição efetuada por Bergson para resolver os impasses que envolvem a relação corpo e alma se dá no nível da *aparência*, ou seja, daquilo se mostra para nós a primeira vista, ou ainda, essa descrição se dará sempre colada aos fatos, e ainda mais claro, toda essa descrição que reelabora a relação entre a coisa e a representação efetuada em *Matéria e Memória* se dá no exame das aparências.

Mas ainda temos algo mais a explicitar, falávamos que o aparecimento do campo de imagens é o primeiro passo dado por Bergson na sua tentativa de resolver o problema da relação corpo e alma, mas não se trata aqui somente de uma atitude de resolução, mas também de criticar tanto filosofia como ciência. E ainda da instalação de dois centros de observação, um externo e outro interno, e a partir do diálogo entre os dois buscar a solução do problema.

Assim, pelas idas e vindas entre os dois centros de observação, um interior, outro exterior, obteríamos uma solução cada vez mais aproximada do problema – jamais, perfeita, como pretendem ser frequentemente as soluções do metafísico, mas sempre aperfeiçoável, como as do cientista.<sup>143</sup>

Assim, ao propor o campo de imagens, Bergson está constituindo dois centros de observação, que remetem a dois campos: o externo é o campo de imagens que ele denomina universo, a matéria regida por leis invariáveis e determinadas e onde a cada ação sempre teremos uma reação igual e contrária, o interno é a imagem particular *meu corpo*. Imagem que só surgirá como – imagem – especial por praticar um duplo movimento: o primeiro resultado das ações e reações advindas da relação entre todas as imagens, portanto determinado, o segundo é originado dos estímulos que a imagem especial recebe de fora, mas que não

---

<sup>143</sup> Os Pensadores. p. 207 (Conferência: A alma e o corpo), Ed. Nova Cultural, 1989.

esboçam imediatamente uma reação, criando assim uma *zona de indeterminação* ao redor dessa imagem especial que é o meu corpo.

Devemos ainda mais uma vez retornar à definição das *imagens* efetuada por Bergson em uma frase que nos indica algo mais a respeito das mesmas: elas são definidas por nosso autor “no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra”<sup>144</sup>, ou se preferirmos os termos que o Prof. Bento Prado Jr. utiliza elas são um *espetáculo pitoresco, aparências*<sup>145</sup>. O campo de imagens, mesmo sendo a princípio vago, ou ainda, como afirma nosso autor, estando no meio do caminho entre a coisa e a representação (ou ainda sem que tomemos o cuidado de defini-lo como uma realidade espiritual ou material), não anula nada, pois ele é vago no sentido de não se basear nas teses idealistas e realistas, sobre a origem da matéria e do espírito, e de ter o seu surgimento garantido somente pelas relações que as imagens que o compõem mantêm entre si. Portanto, o campo de imagens mantém intacto todos os aspectos do real, pois ele parte do que é simples, a própria imagem, a presença delas que se dá pela ação dos meus sentidos, ação que ao contrário de anular o valor da ciência, a conduzirá a uma reflexão sobre as teses que a mesma construiu sobre a relação psicofisiológica baseando-se nas teorias metafísicas sobre a origem da matéria.

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 capta-lo os cientistas. Nada 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*.<sup>146</sup>

Dessa maneira, a redução realizada pelo campo de imagens não se constitui em impedimento para a continuidade da análise do problema, ao contrário, ela abre novas possibilidades, pois deparamo-nos com uma imagem especial, *meu corpo*, que, tudo indica,

---

<sup>144</sup> M.M., p. 11

<sup>145</sup> PRADO JÚNIOR, B. Presença e Campo Transcendental, p.140.

<sup>146</sup> PRADO JÚNIOR, B. Presença e Campo Transcendental, p. 145 (Grifo do autor)

exerce um papel de superioridade sobre as demais imagens. E se foi por ela que chegamos até aqui, é por ela que deveremos continuar nosso estudo, pela descrição de seu funcionamento, pois ela é a origem das contradições apresentadas nas explicações até agora existentes sobre a origem da representação, e será através dela que Bergson busca construir a sua proposta.

Ao definirmos essa imagem-corpo como um *centro de ação* capaz de executar realmente uma ação real e nova sobre o restante das imagens que o cercam – as quais estão fadadas a uma relação determinada e calculável dentro dos limites impostos pelas leis da natureza –, temos que explicitar como esse fato acontece; e a partir dessa explicitação, sobrepujaremos mais um impasse na busca da comprovação da tese bergsoniana que afirma a impossibilidade dos centros nervosos serem os produtores da representação.

Mas primeiramente retomemos, de forma resumida, como se dá o aparecimento dessa ação real e nova causada pela imagem-corpo. Vimos que o corpo tem como função apenas receber e transmitir movimentos, porém, ao receber esses movimentos, ele decide como e quando devolvê-los. O que devemos analisar então é essa característica anunciada do corpo, pois ela nos indicará a maneira de como ele consegue retirar antecipadamente das imagens circundantes as vantagens ou desvantagens da relação que mantêm com elas e que permite a consecução de procedimentos que desembocam numa ação que lhe seja útil. Já que esses procedimentos são indicados na relação do corpo com o restante das imagens, parece ser necessário que essas imagens indiquem de algum modo, “em sua face voltada para o meu corpo, a vantagem que meu corpo, poderia delas obter”<sup>147</sup>. Observemos os fatos e constatemos o aparecimento dessa necessidade.

Ao analisarmos o funcionamento dos nossos sentidos notamos que, à medida que temos uma variação de distância entre eles e os objetos que estão a sua volta, há também uma mudança na forma e na dimensão desses objetos: à medida que meu horizonte sensorial se

---

<sup>147</sup> M.M., p.15

alarga, os objetos à minha volta tendem a tomar uma única forma; ao contrário, quanto mais esse horizonte se aproxima do meu corpo, os objetos nele presentes agrupam-se, dispõem-se conforme “a maior ou menor facilidade de meu corpo para tocá-los e movê-los.”<sup>148</sup>. *Meu corpo* possui, portanto um poder de influenciar eventualmente os objetos exteriores, que cresce ou decresce proporcionalmente à distância existente entre eles. Temos, assim, o surgimento de mais uma hipótese no horizonte da proposta bergsoniana: “*Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles.*”<sup>149</sup>.

Ao completarmos essa análise vemos surgir a partir das idéias de *horizonte* e *distância*, a noção de espaço, noção que indica a necessidade de uma ação exploratória e virtual do corpo em meio ao campo de imagens: essa ação é a própria percepção, uma espécie de desenho que esse corpo traça dos objetos que estão em relação com ele.

Gostaríamos de avançar com mais rapidez, mas é impossível explorar esse vasto território representado pela filosofia bergsoniana sem fazer uso de um recurso que se caracteriza pelo uso do seu método filosófico, expresso por nós anteriormente como *idas e vindas*. Assim, avançamos, mas agora voltaremos um pouco atrás na nossa descrição para preencher algumas lacunas quanto ao real funcionamento do sistema nervoso segundo a hipótese de Bergson. Essa volta, além de nos dar mais dados para o tratamento do problema em questão, ajudará no encaminhamento das soluções propostas pelo autor.

Vejamos, portanto, as afirmações contidas num trecho da conferência *A consciência e a vida*, onde Bergson afirma ser o cérebro apenas “um órgão de escolha”<sup>150</sup>, e tendo como exemplo o “ser consciente que melhor conhecemos”<sup>151</sup>, o cérebro se apresenta como a via por onde a consciência realiza seu trabalho. No entanto, antes de explicitar como ocorre esse processo de *escolha* no cérebro é necessário compreender como Bergson descreve seu

---

<sup>148</sup> Idem, p. 15

<sup>149</sup> M.M., p. 16 (Grifo do autor)

<sup>150</sup> Os Pensadores. p. 193 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultura, 1989.

<sup>151</sup> Os Pensadores. p. 192 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultura, 1989.

funcionamento. O cérebro integra o sistema nervoso junto com a medula, um órgão que já traz em si uma quantidade de mecanismos pré-determinados, que operam automaticamente a partir de causas exteriores que se apresentam no decorrer da ação do corpo no plano da vida. Cabe aqui, explicando o papel da medula, usar a analogia bergsoniana dos rolos de papel perfurado em um piano mecânico que “desenham antecipadamente os sons que o instrumento emitirá”<sup>152</sup>. Os mecanismos da medula reagem automaticamente às causas exteriores fazendo com que o corpo execute os movimentos que a excitação exterior lhe exige.

No entanto, em alguns casos, a observação indica um caminho diferente para a excitação exterior, um desvio dos estímulos em direção ao cérebro, que intervém, e só então são acionados os mecanismos medulares, por conseguinte, a ação motora desejada é efetivada. Ou, como bem observa Bergson:

(...) há casos em que a excitação, em lugar de obter imediatamente uma reação mais ou menos complicada do corpo dirigindo-se à medula, sobe primeiramente ao cérebro, depois desce novamente, e somente faz funcionar o mecanismo da medula depois de tomar o cérebro como intermediário<sup>153</sup>.

Na explicação deste desvio/intervenção do cérebro encontramos a sua função. Considerando a estrutura geral do sistema nervoso, constatamos que o cérebro tem acesso à totalidade dos mecanismos da medula, bem como recebe todo tipo de excitação, se apresentando, dessa forma, como um local onde se cruzam caminhos, e onde os estímulos decorridos das vias sensoriais podem se prolongar em qualquer via motora, “é um comutador que permite lançar a corrente recebida de um ponto do organismo na direção de um aparato de movimento esboçado à vontade.”<sup>154</sup>. O que o estímulo busca no cérebro é a sua melhor tradução na forma de uma *ação eficaz*, uma ação que vise “acionar um mecanismo motor que tenha sido escolhido, e não mais simplesmente sofrido”<sup>155</sup>, livrando-se dos *rolos de papel*

---

<sup>152</sup> Idem. p. 192.

<sup>153</sup> Os Pensadores. p. 192 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultura, 1989.

<sup>154</sup> Idem. p. 192

<sup>155</sup> Idem. p. 192

*perfurado* da medula, buscando dentre todas as opções possíveis de reação ao estímulo, a melhor, a mais vantajosa, pois a “intervenção do cérebro faz funcionar a mais apropriada dentre todas.”<sup>156</sup>

Daí concluímos, segundo Bergson, ser o cérebro um órgão de *escolha*, mas, somente a condição material da *escolha*; um *comutador* que, num dado momento, orienta o movimento recolhido para um órgão de reação escolhido, levando o corpo a executar imediatamente uma ação no espaço; noutro apenas apresenta a este movimento uma totalidade de atos virtualmente possíveis de se tornarem reais em atos espaciais através das vias motoras, executando um processo de auto-análise do seu próprio dispersar.

(...) e, tanto nos centros superiores do córtex quanto na medula, os elementos nervosos não trabalham com vistas ao conhecimento: apenas esboçam de repente uma pluralidade de ações possíveis, ou organizam uma delas.<sup>157</sup>

Nesse momento já podemos perceber, ainda que sorrateiramente, a afirmação do nosso autor que faz oposição à idéia de que o cérebro tem entre suas funções preparar ou criar *representações*, pois o papel do cérebro é delimitado como um aparelho que conduz e mantém esta *imagem* que é *meu corpo* direcionado para a ação; a *escolha* se dá no nível da seleção de movimentos que *meu corpo*, a todo momento, devido às requisições exteriores, se vê obrigado a executar.

Temos, portanto, um panorama definido, isto é, o cérebro seria o motor das escolhas, espacializando o devir, ou seja, ele permite que meu corpo se mantenha conectado as coisas (a realidade movente) que estão em seu entorno, pois ele recebe por todas as suas vias sensoriais os estímulos advindo do exterior, bem como concomitantemente a partir desses estímulos recebidos coloca partes ou todo o meu corpo em movimento, e somente isto:

(...) o sistema nervoso nada tem de um aparelho que serviria para fabricar ou mesmo preparar representações. Ele tem por função

---

<sup>156</sup> Idem. p. 192

<sup>157</sup> M.M., p. 27

receber excitações, montar aparelhos motores e apresentar o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada<sup>158</sup>

Após a descrição efetuada acima respondemos a pergunta proposta anteriormente: como as questões seriam apresentadas ao cérebro? E, além disso, conseguimos explicitar dentro do pensamento bergsoniano a existência de apenas uma diferença de grau entre cérebro e medula. À medula cabe o papel de efetuar, a partir dos estímulos recebidos, movimentos automáticos, o cérebro aumenta as possibilidades de vias de saída para os estímulos permitindo assim um direcionamento dos mesmos para um órgão de movimento não mais sofrido, mas sim escolhido, “o que a excitação vai requerer do cérebro quando ela faz seu desvio é evidentemente acionar um mecanismo motor que tenha sido escolhido, e não mais simplesmente sofrido.”<sup>159</sup> Para o momento é importante ressaltarmos que essa descrição dos caminhos da *escolha* nos conduz ao estudo bergsoniano da *percepção*, processo em que a *escolha* se efetiva e o ponto de partida de *Matéria e Memória*.

Realizemos mais um avanço na análise em curso para nos reaproximarmos de um impasse citado anteriormente, e que dificultava a aceitação da tese bergsoniana sobre a impossibilidade da criação da representação pelo corpo. Esse é o impasse que deve ser analisado em detalhe: a atribuição, por parte da ciência, ao sistema nervoso e seus movimentos interiores do poder miraculoso de criar a representação. Com esse objetivo, Bergson cria um cenário imaginário, onde executaremos um corte de todos os nervos aferentes de um corpo semelhante ao *meu*, e busca mais uma vez no exame dos fatos o que realmente acontece.

Tenho meu corpo, e nele os nervos aferentes e eferentes. Os objetos exteriores imprimem nos nervos aferentes estímulos, esses se dirigem para os centros nervosos, nos quais, como vimos, ocorre grande quantidade de movimentos moleculares variáveis com a natureza e a posição dos objetos exteriores. Se meu corpo muda de posição, alteram-se as

---

<sup>158</sup> Idem, p. 27

<sup>159</sup> Os Pensadores. p. 193 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Nova Cultura, 1989.

relações que ele mantém com os objetos exteriores, e conseqüentemente alteram-se todos os movimentos moleculares dos meus centros perceptivos. A questão é que essa alteração física também altera a *minha percepção* da matéria. No cenário imaginário proposto acima, o seccionamento de todos os nervos aferentes do sistema cérebro-espinhal anulará totalmente *minha percepção* da matéria. É esse fato que leva a ciência a concluir que *minha percepção* da matéria *depende* desses movimentos cerebrais que foram interrompidos. Mas antes de avançarmos nessa direção, continuemos no caminho proposto por Bergson, e reafirmemos o que colocamos de início. O seccionamento desses nervos só pode produzir uma única conseqüência: a interrupção do movimento que vai “da periferia à periferia passando pelo centro”<sup>160</sup> ou, de forma ainda mais clara, esse corte dos nervos só realiza um efeito possível, que é o de tornar o corpo totalmente inapto para conseguir das outras imagens que o cercam a parte da ação possível sobre elas e que as mesmas refletem para ele.

Mas o fato anterior persiste mesmo após sua análise: a perda da *minha percepção* da matéria. Bergson então propõe duas definições que ele mesmo admite serem provisórias. A primeira: “chamo de matéria o conjunto das imagens”<sup>161</sup>; e a segunda: a percepção da matéria é a relação entre as imagens e o meu corpo visando uma ação possível de sua parte. E parte para o esclarecimento da segunda definição, pois ela o ajudará a desfazer a confusão já anunciada, de que a *minha percepção* da matéria *depende* dos movimentos interiores do cérebro, ou em outras palavras, essa dependência se daria na forma de uma tradução. Logo, eu só representaria o que está contido nos movimentos moleculares interiores da substância cerebral.

Antes de darmos esse próximo passo na nossa análise, já podemos adiantar que guiados por Bergson realizaremos uma passagem sutil entre os *dois centros de observação* – filosofia e ciência – que ele se propõe a usar para a realização da sua análise do problema da

---

<sup>160</sup> M.M., p.16

<sup>161</sup> M.M., p.17

relação entre corpo e alma. Continuaremos na ciência, mas, ao mesmo tempo, visitaremos e esclareceremos as confusões que as teorias metafísicas sobre a origem da matéria e sua representação forneceram à primeira e, por conseguinte, fizeram-na pensar que estava afirmando uma *regra científica*, quando na verdade ela estava operando sobre uma *hipótese metafísica*, para resolver a relação corpo/alma.

Voltemos ao esclarecimento da segunda definição de que falávamos acima. Consideremos novamente *meu corpo* e sua constituição: nervos centrífugos (eferentes) e centrípetos (aferentes), os últimos são os nossos alvos no momento, vejamos mais uma vez o seu funcionamento. As imagens ou objetos exteriores fixam-se neles, transmitem a eles o seu relevo, seu entalhe, enfim, imprimem-se neles na forma de estímulos que se proliferam para os centros nervosos, e aí temos uma enormidade de movimentos moleculares que variarão concomitantemente à posição e a natureza dos objetos exteriores. Portanto, a menor mudança que ocorra na relação entre *meu corpo* e os objetos exteriores acarretará também numa mudança imediata nos movimentos internos dos meus centros perceptivos, e conseqüentemente na *minha percepção*. Até aqui tudo é aceito por Bergson, mas a partir desse ponto as coisas começam a se complicar, pois a finalização dessa explicação científica é a afirmação da existência de uma identificação ou que a minha percepção seria uma tradução desses movimentos moleculares, “minha percepção é portanto função desses movimentos moleculares”<sup>162</sup>, ela os traduz para uma outra língua, ou seja “não me represento nada mais, em última análise, do que os movimentos moleculares da substância cerebral.”<sup>163</sup>.

Vemos assim o início da passagem que indicamos anteriormente começando a se realizar na resposta dada por Bergson ao questionamento que surge dessa proposição sem *o menor sentido*: como o sistema nervoso e seus movimentos interiores, um objeto material definido, apenas uma imagem, poderia encerrar em si a representação do universo material na

---

<sup>162</sup> M.M., p. 17

<sup>163</sup> Idem, p. 17

sua totalidade? Isso significa afirmar que entre os centros nervosos com seus movimentos interiores de átomos e moléculas e o mundo exterior existe “uma relação de conteúdo a continente”<sup>164</sup>. O movimento da passagem se intensifica no exato momento em que Bergson inicia a descrição que evidenciará o desvio realizado pela ciência para livrar-se da dificuldade apresentada acima.

Toma-se o cérebro como similar ao restante do universo material, conseqüentemente uma imagem; em seguida, para dar força a essa pretensão de atribuir aos movimentos interiores deste cérebro o poder de criar ou determinar a representação do universo material inteiro, “e que ultrapassa infinitamente a das vibrações cerebrais”<sup>165</sup>, realiza-se uma dissimulação. Em outras palavras, para que essa pretensão se afirme, um ato de dissimulação se realiza, passamos a não ver mais nesses movimentos internos do cérebro e mesmo no movimento geral, imagens, similares a todas as outras imagens, mas alguma coisa que pode ser *mais ou menos* que uma imagem, logo diferente também em natureza dessa, e que produziria a representação de forma extraordinária. A afirmação que se segue é ao mesmo tempo anúncio de uma contradição:

A matéria torna-se assim algo radicalmente diferente da representação, e dela não temos conseqüentemente nenhuma imagem; diante dela coloca-se uma consciência vazia de imagens, da qual não podemos fazer nenhuma idéia; enfim, para preencher a consciência, inventa-se uma ação incompreensível dessa matéria sem forma sobre esse pensamento sem matéria.<sup>166</sup>

Se os movimentos interiores da substância cerebral deixam de ser imagens, eles deixam também de ser matéria, perdem sua forma, são retirados do espaço, tornam-se uma espécie de *alma cerebral*. É uma matéria sem forma, retirada do espaço. É uma consciência vazia. Mas como preencher essa consciência vazia usando uma matéria sem forma? Como explicar essa ação incompreensível? Bergson chama nossa atenção para uma ilusão contida no

---

<sup>164</sup> Cérebro e Pensamento., p.169

<sup>165</sup> M.M., p.17

<sup>166</sup> M.M., p.18

trecho acima, já que fizemos dos movimentos interiores do cérebro algo que pode ser mais ou menos que uma imagem. Como isso se deu? Simples, afirmamos que eles poderiam engendrar a representação de todo o universo material, e agora eles não são mais nem matéria nem representação, se ainda fossem imagens seriam apenas uma parte do campo de imagens e seria impossível como vimos, retirar da *parte o todo*, ou em outras palavras, não são mais também representação, pois essa não poderia ser engendrada no interior da substância cerebral, mas sim a partir do próprio objeto dado no exterior, no caso a própria imagem.<sup>167</sup>

Para o momento, porém, continuaremos no rumo em que estávamos, configurado na tentativa bergsoniana de provar o absurdo contido na afirmação de que a percepção depende dos movimentos internos da substância cerebral, pois este caminho nos reconduzirá inexoravelmente ao ponto que citamos acima.

Para Bergson é impossível não considerar que esses movimentos internos da substância cerebral são imagens, aliás, essa é uma premissa que garante toda sua análise, logo, a dificuldade que tem que ser superada é outra: como explicar que essa pequena parte do mundo material que são as vibrações cerebrais, essas imagens particulares, possa fazer surgir à variedade infinita das representações? Mas essa dificuldade conduz Bergson a uma fórmula que a expressa de uma forma mais precisa, e que o permite superá-la, vejamos: “Portanto, o que são afinal esses movimentos, e que papel essas imagens particulares desempenham na representação do todo?”<sup>168</sup>

E para ele não há dúvidas sobre esse papel: primeiro, se são imagens não podem por uma ação própria criar outras imagens; segundo, esses movimentos, que parecem significar muito pouco no conjunto da representação, têm um papel capital no que se refere a esse

---

<sup>167</sup> Esse trecho pode ser melhor esclarecido se usarmos para entendê-lo outro texto bergsoniano chamado *O cérebro e o pensamento*: Uma ilusão filosófica, nele nosso autor estudará detidamente a tese científica do paralelismo psicofisiológico a partir de uma outra ótica, que será a formulação dessa tese alternativamente nos dois sistemas de notação do real oferecidos pela filosofia sobre a origem da matéria e sua representação. Esse fato, inclusive, já anunciado no nosso primeiro capítulo, e que será desenvolvido mais adiante.

<sup>168</sup> M.M., p.18

pedaço da representação denominado meu corpo. Pois eles determinam a todo momento a sua posição em relação ao restante das imagens, apresentando ao mesmo incessantemente uma infinidade de ações que poderão ser executadas. Assim, como já havíamos afirmado anteriormente só pode haver uma diferença de grau entre medula e cérebro, entre a resposta reflexa da medula e a dita aptidão perceptiva do cérebro. A medula responde automaticamente a todas as excitações sofridas pelo corpo. O cérebro virtualiza a resposta que pode ser dada às excitações em uma infinidade de ações nascentes, que poderão ou não serem executadas pelos órgãos motores. E dessa forma vemos surgir mais uma vez a afirmação bergsoniana de que o sistema nervoso central tem como função receber os movimentos originados das excitações exteriores na forma de estímulos nervosos, usar desta matéria prima para compor outros movimentos, e devolvê-los imediatamente aos órgãos motores de articulação, ou em algumas situações sinalizar uma inibição da continuidade desses movimentos.

Logo, ao demonstrarmos mais uma vez a contribuição do sistema nervoso no processo da percepção externa, chegamos à conclusão sobre a impossibilidade de que os seus movimentos interiores sejam os produtores da representação, pois vimos que os centros nervosos só exercem o papel de receber e devolver movimentos. Cabe-nos então verificar o porquê da insistência por parte da ciência em afirmar que haja uma equivalência entre *minha percepção do universo* e os movimentos internos da substância cerebral, sem esquecermos obviamente o cenário imaginário proposto acima por Bergson: se corto os nervos aferentes eu perco *minha percepção*.

A persistência dessa afirmação como verdadeira dá-se a partir do mau uso que a ciência faz de algumas teorias filosóficas: em um momento a nossa percepção consciente seria uma fosforescência que seguiria todos os movimentos da substância cerebral, em outro seria a expressão incessante dos movimentos internos da substância cerebral. Tanto em um como no outro, a nossa percepção consciente seria a tradução exata desses movimentos. Por fim, essas

teorias filosóficas acabam por conduzir a ciência a defender uma espécie de isolamento da substância cerebral, tornando-a totalmente independente do restante do universo, atribuindo à mesma poderes misteriosos que garantiriam sua sobrevivência independentemente de todo o restante do real, ou seja, ela não necessitaria do organismo que garante sua sobrevivência através da alimentação, conseqüentemente não necessitaria da atmosfera que garante o seu processo respiratório, e por fim ela desdenharia da terra e do sol que a mantém gravitando ao seu redor, e que como sabemos garante a continuidade e a expansão da vida na mesma, transformando-se assim em uma espécie de fantasma.

Vemos então o absurdo contido nesta afirmação, a da existência de um objeto material isolado do restante do universo a que pertence, já que sua existência é garantida por uma rede de relações que ele mantém com esse universo a partir do lugar que ele ocupa no mesmo. Estas afirmações acima indicam também uma novidade surgida na filosofia bergsoniana no tratamento dado até então ao problema da relação entre corpo e alma. Essa novidade, que havíamos apenas indicado anteriormente, diz respeito ao modo como Bergson estuda o cérebro, ou seja, diferentemente da ciência e da filosofia da sua época, ele não considera o cérebro isoladamente, muito ao contrário, o cérebro é uma imagem, uma imagem no meio das outras imagens. E essa atitude permite ao autor um estudo diferenciado do real papel desse órgão na criação da representação, permite defini-lo como uma extensão espacial onde trafegam os estímulos vindos do exterior, mas onde também esses mesmo estímulos são reenviados a um órgão motor não mais simplesmente acionado reflexamente, mas escolhido. Mas também permite a Bergson redefinir o papel da percepção, redefinição cujo desenrolar estamos acompanhando, e que nos conduz cada vez mais a retirar a percepção do âmbito de uma espécie de conhecimento interior e espiritual, determinando-a como uma topografia do mundo exterior, voltada para ação, para o externo. Ela está alicerçada na substância cerebral, pois a ela serve, mas ao mesmo tempo nunca na forma de uma dependência estrita dessa

mesma substância, pois, como veremos, o sistema nervoso central e todos os seus componentes tem sua evolução pautada nas requisições, nas exigências que ele recebe do meio ambiente em que vive, enfim, de todos os objetos que estão ao seu redor.

O campo de imagens apresenta-se assim como um todo solidário, fato que permite ao mesmo tempo o surgimento das próprias imagens, pois cada uma delas tem o seu aparecimento implicado na relação que mantém com todo o restante. Assim, ele será o único terreno possível para a superação das ilusões que sempre acompanharam filosofia e ciência na compreensão da matéria, da consciência, e de suas relações. Portanto, não podemos mais afirmar simplesmente que nossa percepção tem sua razão de ser nos movimentos interiores da substância cerebral. Temos que ir mais fundo no exame dos fatos. Não há como dizer que a nossa percepção não varie com esses movimentos, mas também já não há mais como afirmar que esses mesmos movimentos estão desligados do restante do mundo material. O que isso significa? Significa que temos que alargar um pouco mais nosso campo de observação, pois já não basta só explicarmos como nossa percepção se liga a esses movimentos, temos que explicar um outro fato que surgiu. Que fato é esse? O aparecimento de dois sistemas de imagens distintos: um que se apresenta invariável e determinado em seu jogo de ação e reação, o outro como vimos, denominado *minha percepção do universo*, variável conforme a posição de uma imagem privilegiada que se constitui como centro, *meu corpo*, que ao movimentar-se impetra a mudança, pois todas as outras imagens passam a variar de acordo com ela, de acordo com o aumento ou a diminuição da distância em que elas estão em relação a essa imagem especial – *meu corpo*.

### 3. ESPÍRITO E MATÉRIA: DISTINÇÃO E COINCIDÊNCIA

#### 3.1 A questão da relação entre os dois sistemas de imagens e a querela entre idealismo e realismo

A síntese da nova colocação do problema da representação e sua relação com as coisas em termos de imagens é apresentada por Bergson através da seguinte questão:

*Como se explica que as mesmas imagens possam entrar ao mesmo tempo em dois sistemas diferentes, um onde cada imagem varia em função dela mesma e na medida bem definida em que sofre a ação real das imagens vizinhas, o outro onde todas variam em função de uma única, e na medida variável em que elas refletem a ação possível dessa imagem privilegiada?*<sup>169</sup>

O problema agora recoloca-se em outros termos, não há mais uma substância que *projeta* no mundo através dos seus movimentos interiores a representação do universo exterior, logo as noções de interioridade e exterioridade são re-definidas por Bergson apenas como *relações entre imagens*, de um lado relações definidas por ações e reações repetidas indefinidamente, e do outro, relações variáveis de acordo com uma imagem especial, que tem a capacidade de escolher como e quando devolver os movimentos que recebe das outras imagens. Agora se trata de estudar como estes dois sistemas se relacionam, o que garante o comércio de ações e reações ora definido, ora indefinido entre as duas? Mas antes de respondermos a essa pergunta, temos uma outra: a que correspondem os dois sistemas? Para Bergson não há contestação por parte de nenhuma doutrina filosófica de que se trata de um lado do ponto de vista da ciência e, de outro, do ponto de vista da consciência. Para a primeira, cada imagem “estando relacionada apenas a ela mesma, guarda um valor

---

<sup>169</sup> M.M., p.20 (Grifo do autor)

absoluto”<sup>170</sup>; a segunda expõe “o mundo da *consciência*, e onde todas as imagens regulam-se por uma imagem central, nosso corpo, cujas variações acompanham”<sup>171</sup>.

A re-colocação do problema força-nos a buscar como se dá a relação entre essas duas dimensões do mundo, temos então nesse momento o aparecimento de mais uma linha de fatos a ser seguida, pois Bergson afirma em *Matéria e Memória* ser justamente a relação entre estas duas partes do mundo que está por trás da “questão colocada entre realismo e idealismo”<sup>172</sup>, isto é, “quais são as relações que esses dois sistemas de imagens mantêm entre si?”<sup>173</sup>.

Essa nova linha de fatos a ser seguida é a busca da identificação entre a percepção e a ação, e ela surge justamente da explicitação das concepções idealista e realista, já que elas são para o filósofo as causadoras da confusão que levaram ao surgimento da tese científica do paralelismo psicofisiológico. Mas também podemos ver que o problema acima citado trata-se apenas de uma *ilusão*. Com essa finalidade executaremos a análise de um texto do filósofo intitulado *O Cérebro e o Pensamento: Uma ilusão filosófica*. Esse texto, além de nos ajudar a compreender as definições bergsonianas para o idealismo e o realismo, oferecerá dados para continuação do estudo do livro em questão, pois ele nos indica alguns detalhes sobre as definições bergsonianas para: percepção, memória, cérebro, pensamento, bem como nos colocará diante do que ele chama de uma *ilusão filosófica*. Mas igualmente nos ajudará em um outro propósito, pois as definições dadas por Bergson nesse texto para o idealismo e o realismo têm como único objetivo demonstrar a impossibilidade do paralelismo psicofisiológico em manter-se firme como explicação para a relação entre o corpo e alma. Assim, ao mesmo tempo em que aprofundamos as definições bergsonianas para idealismo e realismo, vemos solidificar ainda mais a refutação de Bergson ao paralelismo contida no fato de que ao escavarmos esses dois sistemas de notação encontraremos um postulado que os dois

---

<sup>170</sup> M.M., p.21

<sup>171</sup> Idem, p.21

<sup>172</sup> Idem, p.21

<sup>173</sup> Idem, p.21

defendem sobre o papel da percepção: “*a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro.*”<sup>174</sup>.

Quando falamos de objetos exteriores, podemos escolher entre duas formas para nos referirmos aos mesmos, ou seja, podemos usar dois sistemas de notação diferentes: tratar esses objetos e as mudanças que se operam neles, “*como coisas ou como representações*”<sup>175</sup>. Devemos procurar distingui-los com precisão, pois é justamente ao tentarmos formular a tese do paralelismo de forma alternativa nesses dois sistemas de notação que conseguimos, segundo Bergson, descobrir “*uma das mais sutis ilusões do pensamento metafísico*”<sup>176</sup>.

A primeira distinção proposta por Bergson é conduzida da seguinte maneira: quando o realismo fala de coisas e o idealismo fala de representações, eles não estão simplesmente competindo no que poderíamos chamar de uma espécie de jogos de palavras, – *coisa versus representação* –, mas ao contrário disso, eles estão efetivamente definindo “*duas maneiras distintas de compreender a análise do real*”<sup>177</sup>. A segunda e a terceira distinções são as próprias definições que Bergson constrói para o idealismo e o realismo. A segunda distinção, portanto, define o idealismo. Este sistema de notação sustenta-se na afirmação da total coincidência do real, dos objetos exteriores, com a representação que a minha consciência tem desses objetos, logo não há nenhuma propriedade da matéria que não seja passível de se tornar representação para minha consciência, afirmação válida também para todas as articulações do real. A terceira é a explicitação do sistema de notação realista. E, ao contrário do idealismo, essa notação afirma que a matéria tem uma existência independente da representação que dela temos na nossa consciência. Há então uma espécie de causa inacessível que é anterior à nossa percepção dos objetos exteriores, o que significa

---

<sup>174</sup> M.M., p.24 (Grifo do autor)

<sup>175</sup> Os Pensadores. p. 164 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989..

<sup>176</sup> Idem. p. 164 (Grifo nosso)

<sup>177</sup> Idem. p. 164

conseqüentemente afirmar “que as divisões e articulações visíveis em nossa representação são puramente relativas à nossa maneira de perceber”<sup>178</sup>.

Após essa breve explanação sobre idealismo e realismo, Bergson propõe o estabelecimento de três pontos: a) Se optarmos pelo sistema de notação idealista do real, “a afirmação de um paralelismo (no sentido de equivalência) entre o estado psicológico e o estado cerebral implica contradição”<sup>179</sup>, b) se nos decidirmos pelo realismo reencontraremos a mesma contradição, c) este último ponto é central na demonstração proposta por Bergson, pois ele mostra que a tese do paralelismo psicofisiológico só se torna sustentável quando praticamos uma *mágica intelectual inconsciente*, na qual executamos um *vai e vem* das proposições relativas aos dois sistemas de notação.

Ainda neste terceiro ponto, Bergson indica que a própria questão respondida pelo paralelismo já traz em si o vício do equívoco:

(...) pois o problema em pauta, sendo a questão psicofisiológica das relações entre o cérebro e o pensamento, sugere-nos, pela sua própria colocação, os dois pontos de vista do realismo e do idealismo, uma vez que o termo “cérebro” nos faz pensar numa *coisa* e o termo pensamento, numa *representação*.<sup>180</sup>

Analisemos primeiramente a hipótese do paralelismo quando o mesmo baseia-se no idealismo para se afirmar. A proposta bergsoniana é que tomemos como exemplo a percepção de objetos exteriores que estão dentro do meu campo visual. E que, a partir dela, analisemos qual a relação entre o cérebro e as modificações causadas pelos objetos exteriores nos seus agrupamentos atômicos e moleculares por “intermédio da retina e do nervo ótico”.<sup>181</sup> O paralelismo sustenta que, no momento em que os objetos exteriores imprimem-se no cérebro na forma de modificações moleculares e geram um estado cerebral, nós podemos, por *um*

<sup>178</sup> Os Pensadores. p. 165 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

<sup>179</sup> Idem. p. 165

<sup>180</sup> Idem. p. 165

<sup>181</sup> Os Pensadores. p. 165 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

*golpe de mágica*, extinguir todos os objetos exteriores que o causaram, pois a nossa percepção consciente será doravante determinada por este estado cerebral e não pelos próprios objetos.

Demonstrar o *absurdo* contido nessa tese do paralelismo quando baseada na notação idealista é primeiramente o objetivo da análise realizada por Bergson. Devemos nesse sentido explicitar essa demonstração. Para o idealista todo o real é imagem, o que implica que o cérebro e os movimentos dos seus átomos e moléculas também são imagens. Em outras palavras, eles são única e exclusivamente a representação que temos deles. Logo, torna-se extremamente difícil que afirmemos que dessa imagem-cérebro surja a imagem-mundo-circundante, ou ao contrário, mas ainda assim contraditório, que “nos damos a imagem do mundo circundante ao nos darmos a do cérebro”.<sup>182</sup>

Tomando de empréstimo os verbos usados por Bergson, podemos afirmar a impossibilidade de que a partir da imagem-cérebro possamos: *derivar, exprimir, surgir, dar* a imagem do mundo circundante. Pois seria como afirmar que essa imagem denominada movimento *intracerebral*, que é supostamente da mesma natureza da imagem-mundo-circundante, teria a capacidade de reproduzir todo o meu campo de representação. E assim a sua própria afirmação como uma proposição verdadeira tornar-se-ia de difícil aceitação, pois o cérebro ocupa uma pequena parte do campo de representação e o mundo circundante “preenche totalmente o campo de representação”.<sup>183</sup>

Dessa forma, para validar tal argumento, temos que transformar o estímulo cerebral, com seus movimentos de átomos e moléculas, numa espécie de *poder misterioso* que estaria sempre oculto na sua representação, poder do qual só perceberíamos o efeito produzido em nós, a representação da imagem-mundo-circundante. Aí está a contradição, pois ao nos apoiarmos no idealismo para validarmos o paralelismo, os movimentos interiores do cérebro só poderiam ser a representação única e exclusiva deles próprios, e, portanto querer retirar daí

<sup>182</sup> Os Pensadores. p. 166 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

<sup>183</sup> Os Pensadores. p.166 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

a totalidade da nossa representação do mundo seria, em outras palavras, como afirmar que a *parte é o todo*.

Explicitemos ainda mais essa contradição, pois ela permitirá a Bergson duas atitudes: a primeira é a continuidade da sua demonstração, de como ela se apresenta, a segunda será o encaminhamento que o nosso autor dará para solucionar os impasses que envolvem a relação psicofisiológica. Isso quer dizer que a solução bergsoniana para o impasse se constrói através da crítica aos dois sistemas de notação usados para sustentar a tese do paralelismo. Tomando a notação idealista, basta livrar-se do que nela é excedente e não fundamentado, o que significa considerar a modificação cerebral apenas como o *efeito* da ação dos objetos exteriores, um movimento recebido pelo cérebro através dos órgãos dos sentidos que, partindo dele, prepara as reações apropriadas do organismo do qual ele faz parte, na forma de articulações motoras.

(...) imagens entre imagens, imagens moventes como todas as imagens, os centros nervosos apresentam partes móveis que recolhem certos movimentos exteriores e os prolongam em movimentos de reação realizados ou somente iniciados.<sup>184</sup>

Dessa maneira percebemos de forma ainda mais clara a redução efetuada por Bergson quanto ao papel do cérebro. Ele passa a ser um comutador que recebe movimentos, e direciona-os a outros órgãos que realizam articulações motoras. Será esse o seu papel no que concerne à representação. Caso venha acontecer qualquer lesão que prejudique o seu funcionamento, é evidente que isso também afetará a representação, o que não autoriza fazer corresponder pontualmente um estado cerebral e uma representação. O cérebro, portanto, não fabrica a nossa representação, nem seria possível, pois ele é apenas uma *parte da totalidade* da representação que é o mundo com todos os objetos e suas respectivas articulações. Mas essa demonstração ainda precisa ser continuada, pois para Bergson os fatos devem ser analisados até sua exaustão.

---

<sup>184</sup> Idem. p.166

Com esse objetivo, Bergson chama a nossa atenção para mais um fato que está escondido por trás das pretensões do paralelismo: ao atribuir aos movimentos interiores do cérebro o *poder misterioso* de criar representações, o paralelismo está efetuando uma passagem do sistema idealista rumo a um *pseudo-realismo*, pois como já vimos é essa notação do real que defende que por trás das nossas representações do real existe uma força oculta, uma causa inacessível. Destrinchemos esse argumento bergsoniano. Temos o cérebro, os objetos exteriores, enfim, para o idealista, *representações entre representações*, mas de repente passa-se a afirmar que esse cérebro e seus movimentos interiores por um passe de mágica transformem-se em *coisas*, “isto, é, em causas ocultas por trás de uma certa representação e cujo poder se estende infinitamente mais longe do que o que é nele representado.”<sup>185</sup>.

Já detectamos algo que havíamos apontado anteriormente ser um dos objetivos do autor, ou seja, ele acaba de apresentar a primeira parte da contradição do paralelismo, pois o mesmo é obrigado a navegar entre o idealismo e o realismo para se firmar. Mas Bergson deseja ir mais longe, ele deseja saber o porquê dessa passagem. E, para nosso autor, essa *passagem* é favorecida por uma variedade de *ilusões teóricas* originadas do seguinte fato: “Ao lado da percepção, com efeito, há a memória.”<sup>186</sup>. Essa afirmação é de extrema importância. Já vimos que, desde o *Prefácio de Matéria e Memória*, Bergson chama a nossa atenção para a importância do estudo da memória, pois para ele é justamente este estudo que rompe os impasses que impedem a boa descrição da relação entre corpo e alma. Mas o fato a ser considerado mais de perto é que ele cria uma *ilusão* que permite aos defensores do paralelismo acreditarem na veracidade de sua tese. Assim, o esforço de Bergson é desfazer essa *ilusão*, para realizar a refutação do paralelismo. Nessa argumentação, constatamos alguns

---

<sup>185</sup> Os Pensadores. p.166 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

<sup>186</sup> Os Pensadores. p.167 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

dados importantes sobre o estudo bergsoniano da memória, fundamentais à continuidade de nossa análise.

Os defensores do paralelismo afirmam que a capacidade de lembrarmos objetos por nós percebidos pelo menos uma vez quando os mesmos não estão mais presentes, (objetos que se tornam visíveis através da lembrança) só pode ser explicada se admitirmos que nosso corpo ou alguma de suas partes “possua o poder de evocar as outras imagens”<sup>187</sup>. Tal parte do corpo seria o cérebro, e cada *um* dos estados cerebrais gerados pelo movimento dos seus átomos e moléculas corresponderia a lembranças determinadas, isto é, afirma-se um paralelismo exato entre o “trabalho cerebral e o do pensamento”<sup>188</sup>. Vejamos como Bergson descreve o aparecimento da lembrança no sistema de notação idealista, que parte da afirmação de que a representação do objeto exige a sua presença, condição de sua apreensão por nossos centros perceptivos. Para o idealismo, não há nada no objeto que pode furtar-se a ser representado, o que equivale a dizer que “qualquer parte da representação do objeto será, de alguma forma, uma parte da sua presença.”<sup>189</sup>. Assim, se a lembrança por menor que seja me faz re-conhecer o objeto, ela será essa parte que garante sua presença, um fragmento, ou como afirma Bergson ela só pode ser para o idealista, “uma película destacada da representação primitiva”<sup>190</sup>, que traz em si apenas alguns elementos da *percepção primitiva* que a gerou. Ainda mais, essa lembrança é restrita ao sujeito que a evoca, pois o objeto que foi percebido, que se fez representação e por fim se fez lembrança, está ligado exclusivamente a *um* sujeito, entretanto, a noção de objeto envolve, a idéia de que ele pode ser percebido em uma experiência comum a todos os sujeitos. A importância dessa observação está no fato de indicar uma diferença fundamental entre a memória e a percepção. A representação-lembrança tem sua existência garantida pelo sujeito ao qual está ligada, ela não é mais o próprio objeto

---

<sup>187</sup> Idem. p.167.

<sup>188</sup> Idem. p.167.

<sup>189</sup> Idem. p.167.

<sup>190</sup> Os Pensadores. p.167 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

percebido. É nesse fato, unido às definições anteriores dadas para o cérebro e seu funcionamento, que Bergson se apóia para afirmar que a representação-lembrança não tem a força necessária para excitar a representação-organismo através da representação-cérebro e, por conseqüência, levá-lo a uma reação imediata, como ocorre na percepção.

O corpo não se sente mais *abalado* pelo objeto percebido, e como é nesta *sugestão de atividade*, que consiste o *sentimento de atualidade*, o objeto representado não aparece mais como atual: é isto que exprimimos dizendo que ele não é mais presente.<sup>191</sup>

A verdade é que o objeto está sempre presente na forma de sua lembrança equivalente, no entanto, a consciência só voltará a considerá-lo no exato momento em que algum estado cerebral iniciar o esboço das reações motoras que o objeto real, ou seja, sua *representação completa* forçá-lo a executar. Logo, são justamente essas reações motoras nascentes que proporcionam à *representação lembrança* um começo de atualidade.

Mas para Bergson esse fato não caracteriza um paralelismo entre estado cerebral e lembrança, pois as reações motoras apenas esboçam o efeito possível da representação que vai aparecer e não a própria representação, constituindo o seguinte cenário: não é um estado cerebral determinado que evoca uma lembrança determinada, mas sim, lembranças variadas que são submetidas a uma condição comum de entrarem todas elas em um mesmo quadro motor. Ao esclarecer esse fato, Bergson pretende também estar explicando a regra associacionista da *semelhança* apenas como a *identidade das articulações motoras*.

É nos suficiente dizer que, na hipótese idealista, os objetos percebidos coincidem com a representação completa e completamente ativa, os objetos memorados, com a mesma representação incompleta e incompletamente ativa, e que em nenhum dos casos o estado cerebral equivale à representação, pois é parte dela.<sup>192</sup>

Passemos agora ao realismo e vejamos se ele consegue justificar a tese do paralelismo psicofisiológico. A situação proposta por Bergson é a mesma: tenho objetos exteriores que

<sup>191</sup> Idem. p.167.

<sup>192</sup> Os Pensadores. p.167 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

estão dentro do meu campo de visão e, entre eles, meu cérebro e meus centros sensoriais, nos quais ocorrem movimentos de átomos e moléculas ocasionados pela ação dos objetos. E já que, como vimos anteriormente, a essência do realismo é afirmar que por trás da nossa representação da matéria existe uma causa que é diferente dela, nada os impede de defender que essa causa seriam os estados cerebrais causados pelos movimentos de átomos e moléculas no seu interior: “Para certos teóricos estes estados cerebrais serão verdadeiramente criadores da representação, que é apenas o epifenômeno deles.”<sup>193</sup>

Eis para Bergson a contradição do paralelismo quando fundado no realismo: pois ao lembrarmos as definições construídas acima pelo filósofo, vemos que só é possível isolar um objeto que fornece uma representação no idealismo, notação onde objeto e representação coincidem exatamente. Afirmção que é inválida para o realismo, que defende a artificialidade ou a relatividade de nossa representação dos objetos exteriores, pois afirma a existência de um:

(...) sistema de ações recíprocas e de virtualidade emaranhadas, enfim, em definir o objeto não mais pelo fato de pertencer a nossa representação, mas por sua solidariedade com o todo de uma realidade incognoscível em si mesma.<sup>194</sup>

Para o realismo toda a existência só é possível em termos de influência recíproca ou interação que todo o real mantém entre si, seja qual for a maneira que nomeamos esse real: *átomos, pontos materiais, centros de força*. Essa reciprocidade ou interação constitui, portanto, o real do ponto de vista da ciência. Daí segundo Bergson a impossibilidade de afirmarmos o paralelismo na notação realista, pois ao atribuirmos aos movimentos cerebrais o poder misterioso de produzir representações, estamos também atribuindo a esses movimentos uma espécie de individualização dentro de um sistema que só admite a interação ou a reciprocidade para explicar a existência do real. Ou ainda, trata-se de saber como posso anular

<sup>193</sup> Os Pensadores. p.168 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

<sup>194</sup> Idem. p.168.

os objetos se são eles que emprestam ao estado cerebral suas propriedades e sua realidade.

Esse fato só será possível se executarmos a passagem do realismo para o idealismo:

*Somente o conservamos porque passamos sub-repticiamente para o sistema de notação idealista onde se coloca como isolável de direito o que está isolado na representação.*<sup>195</sup>

A hipótese bergsoniana que surge da análise da contradição é *simples*, mas tem a força de se apresentar mais uma vez como uma solução possível para o problema da relação psicofisiológica, “os objetos exteriores e o cérebro estando presentes, a representação se produz.”<sup>196</sup> O cérebro, os objetos e as alterações que estes objetos ocasionam no interior do cérebro na forma de deslocamentos de átomos e moléculas são considerados um bloco indivisível que é ao mesmo tempo a representação e a própria realidade movente. E, portanto, a tese do paralelismo enunciada nos moldes do realismo implica contradição, pois deriva da afirmação de que:

*(...) uma parte que deve tudo ao que é ao restante da totalidade pode ser concebida como subsistente quanto todo o resto desaparece. Ou ainda, de maneira mais simples: uma relação entre dois termos equivale a um deles.*<sup>197</sup>

A conclusão é então a seguinte: no idealismo temos uma relação da parte com o todo, do cérebro que é a parte com o todo que se apresenta a minha percepção, uma relação de *conteúdo a continente*. O que é válido também para o realismo, pois não poderíamos isolar o cérebro e seus movimentos interiores do restante da nossa percepção do real, já que ele tem sua própria existência garantida nas relações que mantém com todo o resto do real, e seria impossível afirmarmos que essa parte recortada artificialmente – o cérebro – produziria a totalidade da nossa representação do mundo exterior. Isso seria como afirmar que a parte equivale ao todo. Assim, segundo Bergson o realismo nunca se mantém em estado puro. Ele sempre *pula a cerca*, cometendo um ato de traição consigo mesmo. Pois ao colocar por trás

<sup>195</sup> Os Pensadores. p.169 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Nova Cultura, 1989.

<sup>196</sup> Idem. p.169.

<sup>197</sup> Idem. p.169.

das nossas representações da realidade em geral algo que a produz, ele está ao mesmo tempo individualizando o que era geral.

Sobre o fundo da realidade oculta, onde tudo está necessariamente implicado em tudo, o realismo desdobra as representações explícitas que são para o idealista a própria realidade.<sup>198</sup>

Logo, podemos afirmar com Bergson que idealistas ou realistas, tornamo-nos idealistas no exato momento em que, colocando a realidade, passamos a afirmar qualquer coisa sobre ela. Para o filósofo ao realismo caberá apenas o papel de exortar o idealismo sobre a sua incapacidade de nos dar o real por completo, nos seus detalhes. Ao acompanharmos o percurso da análise desenvolvida por Bergson verificamos uma passagem, a do realismo para idealismo. E nosso autor defende que podemos aplicar todas as observações feitas até aqui sobre o idealismo ao realismo e voltarmos a afirmar a impossibilidade de que estados cerebrais são equivalentes a percepções e lembranças, pois em qualquer um dos dois sistemas de notação estaremos afirmando que *a parte é o todo*.

Façamos um breve retrospecto. Analisamos as teorias do realismo e do idealismo, aquilo que elas afirmam sobre as possibilidades de apreensão do real, bem como as implicações surgidas a partir dessas afirmações para a relação corpo e alma. O caminho que percorremos surgiu no itinerário bergsoniano no exato momento em que ele definiu os dois sistemas de imagem decorrendo daí a necessidade de um estudo mais detido sobre como os mesmos se relacionavam. Mas a forma como a busca por essa resposta foi realizada já apresenta uma novidade; Bergson indica que o terreno onde será possível a resolução dessa querela é o campo de imagens, pois tanto idealismo e realismo concordam em afirmar que só apreendemos as coisas sob a forma de imagens. Assim, a proposta bergsoniana conduz a outra via, na qual ele evitará problemas que só nos levariam a uma eterna busca pelas origens: o universo existe apenas em nosso pensamento? Ou somente fora dele? E buscar respostas para essas perguntas só nos conduziria a uma discussão *estéril*. Essa acusação inclusive será

---

<sup>198</sup> Os Pensadores. p.169 (O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica), Ed. Abril, 1979.

observada em grande parte de sua obra. A metafísica, como vimos anteriormente, esquiva-se da experiência, do exame dos fatos, e assim ela se perde em um labirinto de conceitos pré-fabricados, na sua luta diária para explicar o real. Mas a ciência também não escapa desse tropeço, pois ela faz uso desses conceitos produzidos pela metafísica, e, portanto também se afasta da experiência na sua tentativa de explicar o real. Qual seria então a fórmula da boa relação entre metafísica e ciência? A resposta como indicamos anteriormente, seria o encontro das duas na intuição:

A ciência e a metafísica se encontram, pois, na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada entre metafísica e ciência. Ao mesmo tempo que constituiria a metafísica como ciência positiva – isto é, progressiva e indefinidamente suscetível de aperfeiçoamento –, levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, frequentemente muito superior ao que elas imaginam. Colocaria mais ciência na metafísica e mais metafísica na ciência. Teria como resultado restabelecer a continuidade entre as intuições que as diversas ciências positivas obtiveram de quando em quando no curso de sua história, e apenas às custas da genialidade.<sup>199</sup>

Mas retornemos ao que tratávamos anteriormente, temos dois sistemas de imagens, um onde as imagens relacionam-se através de ações e reações em um esquema definido e sempre previsível, a própria ciência, e outro onde todo o restante das imagens variam de acordo com a posição de uma imagem privilegiada, *meu corpo*, a consciência. E ao darmos continuidade ao estudo de como eles se relacionam veremos de forma ainda mais clara as *ilusões* produzidas pelo idealismo e realismo quando a ciência usa desses sistemas de notação do real para explicar a relação corpo e alma.

A conclusão retirada por Bergson inicia essa nova linha de fatos: o idealismo subjetivo parte das imagens variáveis de acordo com um centro, *meu corpo*, para chegar ao conhecimento científico. O realismo inversamente parte das imagens que se relacionam indefinidamente de forma igual, a ciência, para produzir a consciência.

---

<sup>199</sup> Os Pensadores. p. 153 (Introdução à metafísica), Ed. Nova Cultura, 1989.

Analisemos mais de perto essa conclusão. O realista parte do universo, de um conjunto de imagens onde todas as relações estão fadadas a seguir um rito baseado em leis imutáveis e onde cada efeito traz em si sua causa, dessa forma não pode haver nenhum centro a partir do qual essas imagens variem. Mas o realista, como Bergson afirma, é obrigado a rever sua posição, pois ele tem que aceitar a presença de uma imagem especial que está inserida no meio de todas as outras, e a partir da qual elas variam de acordo com a menor mudança sofrida por essa. Basta que ela se mova e tudo se transfigura ao seu redor, o restante das imagens se escalona ou se uniformiza conforme a variação de distância entre elas e a imagem-especial *meu* corpo, e a origem desse fato como já vimos é a *percepção*. No entanto se o realista parece negar a *percepção*, o idealista dela parte, pois ele afirma justamente a existência de uma imagem privilegiada em torno da qual todas as outras variam conforme as mudanças ocorridas na primeira.

O que acabamos de expor nos indica o paradoxo produzido por estas duas teorias quando as mesmas são colocadas sobre um mesmo terreno e passam a ser estudadas tendo como base a experiência. Pois para darmos conta de explicarmos a relação entre corpo e alma, cérebro e pensamento, como vimos, seria necessário praticarmos um *vai e vem* entre idealismo e realismo. Um caminho que nos conduziria impreterivelmente conforme demonstrado anteriormente à negação da tese científica que neles se determina para afirmar-se. Vale ainda ressaltar que não é pretensão por parte de Bergson negar esses dois sistemas de notação, mas apenas demonstrar a impossibilidade do uso deles pela ciência. Por fim, tanto idealismo quanto realismo quando usados para explicar a relação corpo e alma teriam que evocar, segundo Bergson, um *deus ex-machina* para resolver o amontoado de impasses que surgiriam a todo momento.

Dessa forma o percurso bergsoniano nos leva a verificar que idealismo e realismo incorrem no mesmo erro, produzem a mesma ilusão. Mas qual é o erro? Qual é a ilusão? Já

acompanhamos a demonstração dos mesmos, e eles advêm segundo Bergson de um postulado aceito por estas duas doutrinas, o qual só aparece após a retirada dos entulhos que nos impediam de vê-lo, e do qual, a partir da sua refutação, chegamos a um dos pontos centrais da análise bergsoniana, ou seja, elas defendem que a percepção tem sua função voltada para a especulação ou em outras palavras que “*ela é conhecimento puro.*”<sup>200</sup>.

Todo o trabalho desenvolvido até aqui foi voltado para essa refutação: a constituição do campo de imagens, a redefinição da função do cérebro, a demonstração das ilusões criadas pelo realismo e o idealismo no que diz respeito a relação entre cérebro e pensamento. Todos esses fatos analisados meticulosamente indicaram em cada parte do percurso para uma nova definição/funcionamento da nossa percepção, ela seria como vimos o reflexo, o desenho de alguma parte das imagens que circundam meu corpo, que se insinuam e oferecem-se para ele. Para que assim meu corpo decida-se por uma variedade de ações virtuais que ele poderá executar nas mesmas.

Mas a desqualificação desse postulado por Bergson também recebe ajuda de uma ciência em especial, a biologia. Através dela ele demonstra que, dos organismos rudimentares até aos vertebrados superiores, a percepção não está voltada para a aquisição de um conhecimento puro, mas inteiramente para a ação. E mais, o seu poder está intrinsecamente vinculado ao aparecimento e desenvolvimento do sistema nervoso e na divisão de atividades que ocorre em um organismo, com o aparecimento de uma diversidade de órgãos específicos para cada função a ser desenvolvida por este. Logo, a re-colocação do problema efetuada até aqui permite também ao filósofo executar uma análise fisiológica da percepção, o que o leva a afirmar que ela surge exatamente quando um organismo deixa de reagir imediatamente ao receber uma excitação, ou seja, quando ele adquire um sistema nervoso, e, por conseguinte, ganha uma capacidade de hesitar diante do estímulo recebido, capacidade essa que só surge na

---

<sup>200</sup> M.M., p.24

medida em que ele coloca-se em contato, através dos seus órgãos de sentido, com uma variedade cada vez maior de objetos que estão ao seu redor, que variam de acordo com a distância que dele estão. Isto é, de produzir uma infinidade de respostas possíveis ao estímulo recebido, na forma de um órgão motor que não será mais somente acionado mecanicamente, mas primeiramente escolhido e só depois acionado.

Anteriormente nesse trabalho já realizamos uma descrição nos moldes bergsonianos do funcionamento e da função do sistema nervoso central, e ela nos permitiu chegar a conclusão de que seria impossível concordarmos com a tese defendida pela ciência de que o cérebro produziria as nossas representações. O cérebro tornava-se então na opinião de Bergson uma espécie de *central telefônica*, um local onde os estímulos recebidos do exterior seriam reconduzidos para um mecanismo motor de forma escolhida e não mais reflexa como no caso da medula. E ainda vimos que esses estímulos poderiam dividir-se ao infinito, pois há uma quantidade enorme de vias motoras ligadas ao cérebro, o que acarretaria também em alguns momentos em reações motoras apenas nascentes. E são todas essas afirmações que nos levam novamente a afirmar que o papel do cérebro é somente *transmitir e repartir movimentos*.

Assim, podemos afirmar juntamente com Bergson que o sistema nervoso não é um aparelho que tem entre suas funções criar ou preparar representações. Mas que, contrariamente, todo o seu desenvolvimento sempre esteve pautado na consecução de uma ação pelo corpo. Assim, quanto maior o seu desenvolvimento, maior é sua capacidade de oferecer aos estímulos recebidos do exterior uma infinidade de saídas na forma de aparelhos motores, aparelhos esses montados por ele próprio. Mas, concorrente a esse desenvolvimento, ele nos coloca em contato com pontos cada vez mais distantes, os quais ele coloca em relação com os nossos aparelhos motores, o que conseqüentemente incide sobre a *latitude* do nosso raio de ação. Poderíamos dizer ainda da nossa liberdade de ação. Assim, retornamos ao que

nos referíamos acima, pois se o sistema nervoso tem toda a sua evolução voltada para a execução de uma ação cada vez menos necessária por parte do corpo, devemos pensar também que a *percepção*, que conforme já vimos, está *grudada* nesse desenvolvimento, está inteiramente voltada da mesma forma para a consecução dessa ação, e não para a produção de um *conhecimento puro*.

Conseguiríamos dessa forma explicar a variedade e a riqueza da percepção a partir da enormidade de escolhas requeridas do ser vivo em sua relação com todos os objetos que o cercam a todo momento. Ela seria justamente “a parte crescente de indeterminação deixada à escolha do ser vivo”<sup>201</sup>. Temos então três termos que parecem se relacionar: percepção, ação, indeterminação. E Bergson não se furta a explicitar essa relação. Ele parte da indeterminação acima citada como ponto de partida para afirmar a necessidade da percepção consciente, e mais uma vez pede-nos que usemos da nossa imaginação.

Temos o mundo material, o conjunto das imagens; nele, todas as imagens estão amarradas umas as outras solidariamente, mas Bergson pede que continuemos o nosso exercício e imaginemos salpicados por todo o conjunto de imagens *centros de ação* equivalentes à matéria viva, e que ao redor desses centros obrigatoriamente estejam colocadas imagens totalmente dependentes conforme esses centros variem sua posição, se esses centros se movem obrigatoriamente a relação das imagens com eles também muda. O fim desse exercício de imaginação traz duas considerações valiosas: se considerarmos todas essas afirmações como verdadeiras estaremos aceitando a obrigatoriedade da percepção consciente se produzir nessa relação entre os centros de ação e o restante das imagens, e ainda que é possível explicar como ela surge. Temos dessa forma, duas afirmações implícitas que aparecem logo acima: a primeira é que não há mais como negar a necessidade de algo que faça a ligação entre os centros de ação e as imagens que o rodeiam, a segunda é a própria

---

<sup>201</sup> M.M. p. 27

designação dessa ligação como percepção. Logo, temos que avançar, e buscar mais uma vez no exame dos fatos a veracidade de tais afirmações por parte de Bergson.

E o exame dos fatos indica que a percepção aparece como o elo que liga os centros de ação ao restante das imagens. E quanto maior a extensão da percepção, quanto maior a área que esses centros de ação abrangem através dos seus sentidos, maior será a quantidade de ações disponíveis que ele poderá executar. Aceitando esse fato, vemos que a percepção surge no exato momento em que um estímulo recebido pelo cérebro não acarreta uma reação imediata e necessária. Logo, é esse ínfimo espaço de tempo existente entre estímulo recebido e reação que contém a percepção. Mas o que isso significa? Significa que ela é a medida da distância que o restante das imagens está dos centros de ação, a medida das influências que um dado objeto ou vários podem impor a esses centros, e dessa afirmação podemos construir outra, ou seja, exatamente da mesma forma que a percepção dispõe do espaço, a ação dispõe do tempo, pois quanto maior o espaço entre esses centros e os objetos que o cercam, mais tempo eles ganharam para executar uma ação. Ação que como já vimos é requerida deles a todo momento por possuírem a capacidade de locomover-se, de movimentar-se.

Mas vejamos esses mesmos fatos por uma outra linha. Bergson usará mais uma vez os dados da biologia, e esse uso tem um objetivo claro. Ainda nas primeiras páginas de *Matéria e Memória* o filósofo já fala de seres vivos que, ao adquirirem a faculdade de mover-se no espaço, são obrigados a se precaverem para evitar os perigos que se apresentam advindos dessa faculdade. Assim tudo parece indicar que Bergson nos está conduzindo a pensar numa relação intrínseca entre percepção e vida, aliás, já afirmamos isso ao ligarmos o desenvolvimento da percepção com a evolução do cérebro e conseqüentemente a atribuição da mesma para um vínculo com a ação, retirando dela qualquer papel em termos de conhecimento puro, ou de fabricação da representação. Mas Bergson nos convida a vermos esse fato com mais clareza ainda, ao propor-nos o estudo do funcionamento da percepção em

um organismo rudimentar. Assim ele passa a demonstrar o que ocorre com os protozoários com seus prolongamentos variados e os equinodermas com seus ambulacros: esses órgãos funcionam ao mesmo tempo como uma arma ou como um sinalizador, no primeiro caso eles percebem e capturam a presa, no segundo avisam os perigos existentes ao redor. Dessa forma podemos notar que no caso desses organismos a produção dos estímulos se dá imediatamente após o contato com seu objeto de interesse, e nesses dois casos podemos afirmar, segundo Bergson, que os mesmos instrumentos que permitem esses organismos perceberem realizam a sua proteção. Mas dessa afirmação chegamos a outra importante conclusão do autor, ou seja, quanto mais rápida for a exigência da reação diante do estímulo recebido, a percepção se assemelhará a um simples contato, e aqui não poderia ser diferente, pois efetivamente no caso desses organismos todo o processo de percepção e a conseqüente reação do organismo quase que não se distingue do movimento necessário causado por um impulso mecânico. Mas o fato é que, nos vertebrados superiores, mais especificamente nos seres cerebralizados, ocorre uma mudança, da qual incorre uma série de confusões como vimos. O cérebro recebe o estímulo e o divide em uma infinidade de possibilidades de execução em aparelhos motores que ele mesmo construiu para a consecução da ação. Logo a reação se torna mais distante, menos necessária, pois através dos seus sentidos o ser vivo passa a experimentar relações com objetos cada vez mais distantes, – vamos até as estrelas –, ocorrendo assim um recuo nas promessas e perigos que esses objetos nos oferecem a todo instante. A percepção, portanto é a garantia de liberdade do ser vivo nesse até então determinado campo de imagens.

A parte de independência de que um ser vivo dispõe, ou, como diremos, a zona de indeterminação que cerca sua atividade, permite portanto avaliar *a priori* a quantidade e a distância das coisas com as quais ele está em relação.<sup>202</sup>

Já entendemos como a percepção consciente se produz, e conseqüentemente vimos o surgimento da explicação do papel interpretado pelo corpo no surgimento da representação,

---

<sup>202</sup> M.M., p.29

apenas como um comutador, que atua em algumas situações como um inibidor e em outras como um condutor de movimentos. O cérebro virtualiza as possibilidades de ação a serem executadas após o recebimento de um estímulo vindo do exterior, e justamente nesse intervalo entre uma ação e sua reação conseqüente, se produz a percepção, nele o ser vivo percebe os objetos exteriores e se percebe ao mesmo tempo, vê-se como espetáculo e espectador ao mesmo tempo, e daí também concluimos o surgimento da representação do presente. Mas ao contrário de fecharmos a questão, a ampliamos, pois agora resta-nos saber porque essa percepção é atribuída em seus mínimos detalhes ao cérebro e porque filósofos e cientistas insistem em afirmar que ela é a própria consciência, aliás ao percorrermos o caminho até aqui, todos os argumentos bergsonianos nos levaram a um rumo completamente diferente. Assim podemos avançar para mais uma linha de fatos, nesse sentido passaremos a analisar a teoria da percepção pura. Logo esse será o trecho da análise onde Bergson, após explicar o papel do cérebro na representação, e também o surgimento da percepção do presente que é a possibilidade do *meu corpo* manter-se em relação com as outras imagens, passa a mostrar como cérebro e consciência se articulam, e é através desse esquema que segundo o autor existe mais de direito que de fato que ele apresentará essa articulação.

A linha de fatos a ser explorada é: efetivamente como podemos explicar a percepção consciente? E se ela não é apenas fruto do trabalho cerebral, qual é a sua origem? Mas antes de respondermos essas questões devemos explicitar as características dessa exposição esquemática chamada por Bergson de *percepção pura*. O pedido inicial realizado pelo filósofo é que desconsideremos toda e qualquer influência que essa percepção possa receber das nossas lembranças, que esqueçamos provisoriamente toda e qualquer experiência passada sempre misturada às informações captadas pelos nossos sentidos no nosso dia-a-dia. E passemos a vê-la como pertencente a um ser vivo como qualquer um de nós, mas que está totalmente arrebatado pelo momento presente, e seja capaz de realizar uma total anulação das

influências advindas por qualquer forma que a memória possa assumir, seja na forma de uma camada que encobre as nossas percepções diárias, ou como contração de momentos; para assim obter da matéria “uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea.”<sup>203</sup>. Aqui cabe lembrar o que já havíamos indicado anteriormente quando mostramos que, para Bergson, é justamente a existência da memória nos processos perceptivos que geram toda uma vasta gama de confusões nas teorias surgidas para a explicação da relação entre corpo e alma. Mas se antes só indicamos, agora, a partir da percepção pura, veremos como autor tentar evitar e elucidar essas confusões.

No entanto esse pedido tem também seus objetivos, e é necessário indicá-los, aliás, já os sabemos, pois como vimos Bergson pretende apresentar verdadeiramente como a percepção consciente se produz, mas podemos explicitá-los um pouco mais. Pois justamente ele pretende demonstrar nesse momento o núcleo das confusões criadas por cientistas e filósofos ao afirmarem que entre percepção e memória existiria somente uma diferença de grau. E é justamente por haverem ignorado a existência dessa percepção pura que eles elegeram a totalidade da percepção como um conhecimento teórico e interior, “uma espécie de visão interior e subjetiva, que só difere da lembrança por sua maior intensidade.”<sup>204</sup>. Mas além de expor as características e os objetivos dessa próxima linha de fatos, o autor também já anuncia o próximo passo, e ele será a reintegração da memória. Assim, ainda continuamos entre as idas e vindas, e serão elas que permitiram ao autor o seu avanço.

O rumo tomado por Bergson novamente se mostra inovador, logo de início ele declara que não buscará inicialmente definir o que é consciência, isso seria como vimos uma atitude que nos levaria inevitavelmente as garras de conceitos e teorias que não explicam nada sobre o real e suas articulações. Trata-se da atitude tomada pela metafísica quando a mesma recusa a examinar os fatos. Mas, ao mesmo tempo, o filósofo nos dá algumas indicações sobre esse

---

<sup>203</sup> M.M., p. 32

<sup>204</sup> M.M., p. 31

termo, e elas têm uma finalidade importante, a de nos chamar a atenção para o fato de que estamos ainda no campo de imagens, e que só nele é possível continuarmos a análise, pois toda e qualquer teoria da matéria concorda em afirmar que todo o nosso conhecimento tem como partida a imagem.

Dessa forma, a matéria pode sofrer qualquer tipo de redução aos seus elementos mais primários, sejam eles átomos, com qualidades físicas ou não, condensados em centros de força, ou esses centros diluídos em turbilhões que se movem continuamente; e, ainda que para se determinar ela deva relacionar-se com outros átomos, centros de forças ou turbilhões totalmente sem consciência, ela continuará a ser uma imagem..

Mas dessa afirmação acima Bergson constrói outra, a de que as imagens podem estar presentes, podem existir sem que necessariamente sejam percebidas. E esse é um fato que não podemos negar, imaginemos a seguinte situação: passamos anos a fio por certa rua, porém, em certo dia nos assustamos com a presença de um objeto qualquer, perguntamos aos transeuntes sobre o tempo de existência daquele objeto nesse local, e todos afirmam que o mesmo está lá há vários anos. Como explicar esse fato? Bergson afirma que a distância entre a presença de uma imagem e a representação que temos dela é a medida da distância que separa a matéria da percepção consciente que dela temos. Logo, na situação imaginada acima o objeto sempre esteve na dita rua, aliás, se lá não estivesse não seria necessário indagarmos sobre sua existência, pois é justamente porque ele apareceu para os nossos sentidos que nos espantamos com a sua presença até então não notada por nós. No entanto até o momento fatídico em que o percebemos, ele vivia apenas uma relação determinada com o restante do mundo material ao seu redor, e onde sua existência era garantida exatamente por essa relação, e logo parecia estar distante de nós. Mas no exato momento em que ele de alguma maneira apresentou uma das suas faces para *meu corpo*, chamando sua atenção, requisitando dele uma ação, que poderia ser ou não imediata, teríamos a representação desse objeto, ou seja, se daria

a minha percepção desse objeto, a relação aqui é a seguinte: a totalidade da matéria, ou o conjunto de imagens, todas as suas ações e reações, um todo coeso e contínuo, mas no exato momento em que essa totalidade encontra uma resistência, o *meu corpo*, esse obstáculo a obriga a abandonar todas as partes que não o interessam, o que sobra é a própria percepção. A parte da totalidade do mundo material que efetivamente requisita do *meu corpo* uma ação. Mas essa diferença entre presença e representação constituída por Bergson nos conduz a uma outra importante observação do nosso autor que nos levará a saber como a percepção consciente se explica.

Podemos seguir dois caminhos, no primeiro a passagem da presença a representação se daria por um aumento, isto é, a representação de uma imagem seria mais que a sua própria presença. Mas aí teríamos de explicar como isso seria possível, ou seja, como explicar que a representação de uma imagem qualquer pertencente a um único indivíduo seja *mais* que a sua própria presença que faz parte de uma experiência comum a todos os indivíduos, e assim estaríamos decretando a impossibilidade da própria ciência. As dificuldades nesse primeiro caminho seriam insuperáveis, pois a distância entre presença e representação se tornaria intransponível e conseqüentemente não poderíamos explicar mais a percepção consciente que temos da matéria.

No outro caminho a operação seria inversa, a passagem seria conseguida por uma diminuição, a representação da imagem surgiria a partir de uma imposição que a obrigasse a deixar algo de si mesma, ela seria *menos* que sua presença. “Ora, eis a imagem que chamo de objeto material: tenho a representação dela.”<sup>205</sup>. E é justamente isso que Bergson defendeu até aqui. E para entendermos essa hipótese bergsoniana basta que lembremos o que falávamos anteriormente. Temos o campo de imagens, e nele dois sistemas de imagens, um onde elas se relacionam de forma totalmente definida através de ações e reações iguais e contrárias, é o

---

<sup>205</sup> M.M., p.33

reino da necessidade. Mas, no meio desse primeiro sistema surge outro, onde todo o restante das imagens varia de acordo com a menor variação sofrida por uma imagem especial, já sabemos que ela é o *meu corpo*, e sabemos também que ela se constitui como um centro de indeterminação, que ao mover-se implanta inevitavelmente a novidade ao seu redor, pois todas as outras imagens passam a variar de distância para com ela, e conseqüentemente passam a estar mais ou menos aptas a sofrerem sua influência na forma de uma ação motora desse corpo sobre as mesmas: é o reino da vontade, da liberdade. As dificuldades aqui diminuem a cada passo que damos, mas esclareçamos ainda mais esse fato. Pois mesmo após todas essas afirmações uma pergunta persiste: como explicar que a minha representação de qualquer uma das imagens pareça não coincidir com as mesmas?

Essa questão é respondida se retornamos primeiramente ao segundo caminho proposto por Bergson e apresentado por nós logo acima. Mas por um momento esqueçamos do sistema de imagens onde tudo varia conforme a posição da imagem especial *meu corpo*, nos apeguemos somente naquele em que as imagens se relacionam definitivamente, pois é ele que causa a dificuldade apresentada acima, e vejamos o que se passa: nesse sistema cada imagem mantém uma relação solidária com todas as outras, elas continuam e prolongam-se umas nas outras. Como vimos, todas as ações e reações realizadas entre elas são totalmente definidas, ou seja, não há entre elas nenhum tipo de necessidade que as obrigue a escolher suas próximas ações e reações, e dessa forma para Bergson, isso se constituiria no impedimento da passagem da imagem para a representação:

A representação está efetivamente aí, mas sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato, pela obrigação de prolongar-se e de perder-se em outra coisa.<sup>206</sup>

Mas basta que retornemos ao rumo proposto, isto é, ao segundo sistema de imagens para que as dificuldades se desvançam. Pois a distinção entre uma imagem presente e sua representação é composta por algumas exigências: a anulação da obrigatoriedade que ela tem

---

<sup>206</sup> M.M., p.33

de responder a cada ação recebida com uma reação igual e contrária, a imposição para que deixe de ser um caminho por onde trafegam todas as mudanças que ocorrem no universo, e por fim, é necessário que ela permita:

(...) suprimir, de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que sua crosta exterior, sua película superficial.<sup>207</sup>

Desse modo todo esse processo de conversão da imagem em representação não se dará por um aumento, mas por uma diminuição, o objeto não será iluminado, mas sim obscurecido de algumas de suas partes. Mas, se como dissemos acima, estamos operando no segundo sistema de imagens basta que lembremos a definição dada por Bergson aos seres vivos, para encontrarmos imediatamente os causadores de tal processo, pois os seres vivos são para ele centros de indeterminação, e é através deles, dessa característica peculiar de criarem ao seu redor uma zona de indeterminação que Bergson propõe explicar como surge a percepção consciente, já que foi esse mesmo fato que o levou a concluir como ela surge e que ela é necessária. Mas ao partir dessa explicação ele chegará a mais uma tese extremamente importante sobre o tipo de diferença que há entre a existência pura e simples da matéria, ou seja, a imagem, e sua representação, sua existência para uma percepção consciente. Para chegarmos a essa tese devemos continuar de onde estávamos. Segundo Bergson, devemos aceitar a existência de centros de indeterminação, representados no universo como seres vivos, os quais criam ao seu redor uma zona de indeterminação. Mas ele vai mais longe, e pede-nos que consideremos que a variação dessa indeterminação é mensurada a partir da quantidade e do aumento das funções que ele é capaz de exercer, pois como vimos, quanto mais um ser vivo desenvolve seus órgãos de sentidos ele se coloca em contato com objetos mais distantes e concomitantemente ele tem disponíveis mais órgãos motores para executar uma ação: logo, essa ação só será executada depois que o centro obtiver do objeto a parte dele que lhe interessa. O que ocorrerá será uma espécie de isolamento, o centro de indeterminação,

---

<sup>207</sup> Idem., p.33

a imagem especial, ou enfim, *meu corpo*, deixará passar por ele toda ação advinda das imagens exteriores, dos objetos; que não o interessam, retendo somente as partes que lhe sugerem uma ação, que lhe prometam alguma vantagem, assim será esse próprio isolamento que se constituirá em percepção.

Mas Bergson também se propõe a analisar o mesmo fato a partir de uma comparação, uma analogia com os fenômenos luminosos. O objeto seria a própria luz trafegando incessantemente pelo universo, mas, num dado momento, essa luz choca-se com um centro de indeterminação que a reflete para o ponto ou superfície que a originou, evitando assim que essa luz permaneça sem ser revelada, que ela continue secretamente sua eterna viagem pela imensidão do universo. Mas o que realmente significa essa analogia? Bergson pretende encaminhar, através da semelhança da percepção consciente ao fenômeno da refração, a explicitação da diferença que falávamos acima entre a existência e a representação de uma imagem. Pois o que temos sempre é o universo material dado em sua totalidade para a nossa percepção, como raios de luz que viajam ininterruptamente, mas que ao chocarem-se com os centros de indeterminação encontram neles uma barreira que impedem o avanço por completo dos mesmos, já que eles são obrigados a deixar aí uma parte deles que interessem às atividades que esses centros possam vir a desenvolver, e que será refletida e como que desenhará o esboço do objeto que os envia, sendo esse todo processo que se configuraria na percepção:

Os objetos não farão mais que abandonar algo de sua ação real para figurar assim sua ação virtual, ou seja, no fundo, a influência possível do ser vivo sobre eles. A percepção assemelha-se portanto aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem.<sup>208</sup>

Essa analogia da percepção com o efeito de uma miragem é a própria explicitação pelo nosso autor do que foi dito acima, pois ela indica inevitavelmente que o aparecimento da percepção se dá como um fenômeno de reflexão total. Ou seja, a matéria emite suas vibrações

---

<sup>208</sup> M.M., p35

ininterruptamente pelo universo, mas ao colidir com nosso corpo, com esse centro de indeterminação, ela é obrigada a abandonar uma parte da sua existência que equivalha a uma ação possível desse corpo sobre si mesma.

A percepção perde então, na filosofia bergsoniana, a característica de ser uma espécie de fotografia dos objetos exteriores, obtida através de um órgão específico que a transmite ao cérebro e que aí se instala a partir de processos químicos e físicos inexplicáveis. Aliás, a conclusão bergsoniana que surge é totalmente contrária, pois ela baseia-se na relação que nosso corpo mantém com esses objetos: seja qual for a configuração que dermos ao universo, ela surgirá exatamente quanto aparecer algo que sirva como uma tela escura que impeça a passagem de todas as influências da matéria, e esse algo é nosso corpo, ou o que Bergson chama também de zonas de indeterminação. Logo, tais zonas não acrescentam nada de novo a representação dos objetos, mas apenas retêm deles a parte que indica uma ação virtual que elas poderão vir a executar. E a partir desses fatos expostos até aqui Bergson pode extrair mais uma tese: há somente uma diferença de grau e não de natureza entre as imagens quanto a sua existência e a possibilidade de que elas sejam conscientemente percebidas. Essa tese inclusive já encaminha uma espécie de solução para o até insolúvel problema da relação entre corpo e alma, pois é como afirmar que entre presença e representação só há uma diferença de grau, e é afirmar também que entre a representação que temos da matéria e a própria matéria só há também esse tipo de diferença.

Mas apesar da impossibilidade da negação por parte dos cientistas, – no caso específico os psicólogos –, da existência de um universo material para se executar o estudo da percepção; eles insistem no erro e executam um isolamento da substância cerebral, apartando-a de todas as possibilidades que a mantém, e atribuem a ela o poder mágico de criar a representação de tudo que foi abolido, enfim de tudo aquilo que a sustenta. O problema é a total impossibilidade de negar a existência da matéria, ou seja, dessa ordem rigorosa da

natureza, fato esse que não podemos esquecer, pois é o ponto de partida obrigatório para o estudo da percepção.

E é justamente aí que para Bergson está o erro, pois como explicar esse passe de mágica que permite a anulação do mundo material por completo e somente a permanência de uma certa substância que gera a representação do mesmo, ou seja, como explicar tal fato misterioso, já que essa substância retira desse mesmo universo a sua própria existência através das relações que mantém com ele. Bergson nos encaminha para mais uma linha de fatos que na verdade já estava presente, e somente não havia sido explicitada por ele. Pois desde o início já havíamos afirmado a necessidade da percepção consciente, e isto não poderia ser diferente já que, ao nos darmos a menor porção de matéria, ao colocarmos o cérebro como o fator biológico das escolhas, da própria liberdade, conseqüentemente impetramos também a matéria em sua totalidade, já que o cérebro e o corpo do qual ele faz parte foram definidos por Bergson desde o início como imagens no campo de imagens, e que como qualquer objeto material só existe retirando desse lugar que ocupa no universo suas qualidades e determinações. Desse modo não é mais a origem dessa percepção que deve ser o nosso alvo, mas o que devemos entender é o motivo pelo qual ela de início é a percepção do todo e depois se restringe a apenas o que nos interessa.

Para entendermos essa restrição da percepção devemos lembrar que ela está ligada a um centro variável, esse centro é *meu corpo*, e é essa ligação que a obriga a se restringir e a apresentar para nós somente a parte de indeterminação que a presença desse corpo impetra no campo de imagens. Essa característica da percepção conduz Bergson a definição de que a abrangência da percepção é proporcional ao desenvolvimento da substância cerebral, “a indeterminação dos movimentos do corpo, tal como resulta da estrutura da substância cinzenta do cérebro, dá a medida exata da percepção”<sup>209</sup>, pois é a substância cerebral que garante a

---

<sup>209</sup> M.M., p.39.

indeterminação citada acima, já que é ela que possibilita a esse corpo a criação de movimentos não mais somente reflexos, mas voluntários. O problema então se esclarece um pouco mais, pois é justamente dessa relação entre percepção e substância cerebral que os cientistas insistem em afirmar a dependência na forma de uma tradução exata entre percepção e cérebro. Mas esse problema já foi resolvido anteriormente, e como vimos é impossível que retiremos do conteúdo o continente. Temos que responder então como se configura realmente essa dependência. Para Bergson isso é evidente, o cérebro oferece o projeto de todas as possibilidades de movimento que podem ser desenvolvidas por meu corpo, que podem ser escolhidas por ele, e a percepção indica justamente nas imagens que se juntam para formá-la as partes que interessam a esse corpo para a consecução de uma ação, e nesse sentido, e somente nele temos uma correspondência rigorosa entre percepção consciente e modificações cerebrais, pois os dois existem justamente para servir aos centros de indeterminação na consecução de suas escolhas no plano da vida.

Para esclarecer mais ainda os fatos, isto é, para entendermos de forma ainda mais clara como se dá a restrição da percepção, e torná-la ainda mais distante de ser produzida pelos movimentos internos da substância cerebral, Bergson apóia-se mais uma vez num exemplo utilizando os fenômenos ópticos. Essa explicação também serve a um outro objetivo que é deixar claro de como se dá essa restrição quando a mesma se constrói livre dos impedimentos que as teses científicas e metafísicas impõem a ela: temos um ponto luminoso P localizado em algum local do espaço, a ciência vê aí vibrações que nascem nesse ponto e trafegam pelo espaço, já a minha consciência vê aí a luz. Já podemos adiantar que para Bergson não há nessa diferença nos dados exprimidos por consciência (luz) e ciência (movimentos, vibrações) sobre o ponto luminoso P nada que as impeça de coincidir quanto a sua descrição. Primeiramente, para que essa consciência perceba o ponto P é necessário que ele exista, é necessário que ele emita suas vibrações, já que numa situação contrária nos veríamos numa

situação insolúvel, logo, resta-nos saber por que esse ponto P foi escolhido por minha consciência para participar da minha percepção, ou “a única questão é portanto saber por que e como essa imagem é *escolhida* para fazer parte da minha percepção, enquanto uma infinidade de outras imagens permanece excluída”<sup>210</sup>?

Para responder esse questionamento vamos seguir o caminho percorrido pelos estímulos originados do ponto P. Veremos que eles atingem a retina e os centros ópticos e daí são conduzidos aos centros ópticos subcorticais e corticais que em alguns momentos os transmitem imediatamente aos mecanismos motores do corpo e em outros os detêm provisoriamente. Essa detenção provisória dos estímulos produzidos é justamente o que estamos tentando responder, ou seja, “eles simbolizam a indeterminação do querer”<sup>211</sup>, pois como vimos essa indeterminação está implicada na estrutura do sistema nervoso. Explicitemos esse fato de forma mais evidente: as imagens que cercam “meu corpo” vivem num esquema onde reina certa indiferença entre as mesmas, elas apresentam entre si todas as suas faces, estão vinculadas a um mecanismo radical que as obrigam a agir e reagir “entre si por todas as suas partes elementares”<sup>212</sup>, o que acarreta conseqüentemente que nenhuma delas seja percebida ou perceba conscientemente. Logo, é justamente o aparecimento desses centros de indeterminação, que garantem a eficácia da percepção, ou melhor, que ela seja a “minha percepção”, pois eles quebram o esquema de estímulos *mecanicamente transmitidos*.

Conseguimos assim retirar do cérebro a função de fabricar percepções, pois mostramos que ela é produzida na relação entre os centros de indeterminação e as imagens que estão em seu “em torno”, e finalmente conseguimos explicar como ela deixa de ser a percepção do todo para se tornar a “minha percepção”, logo podemos afirmar que:

A verdade é que o ponto P, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o

---

<sup>210</sup> M.M., p 40 (Grifo do autor)

<sup>211</sup> Idem, p. 40

<sup>212</sup> M.M., p.34

ponto P faz parte desse todo, e que é exatamente em P, e não em outro lugar, que a imagem de P é formada e percebida.<sup>213</sup>

E dessa afirmação Bergson constrói outra, que já seria o começo da determinação dos campos da filosofia e da ciência já anunciado no Prefácio, pois será justamente “desses elementos que deverão se ocupar fisiologistas e psicólogos, neles se determinarão e por eles se explicaram todos os detalhes da percepção exterior”.<sup>214</sup> Os elementos são os nervos onde se dá a impressão do objeto, e todo o funcionamento deles é passível de cálculos e experimentações, já a filosofia buscará explicar a própria *indeterminação* implicada no ato da percepção.

Talvez não tenhamos notado, mas ao percorremos mais essa linha de fatos chegamos à mesma conclusão que insistentemente estamos tentando apresentar: o vínculo da percepção com a ação. Assim, podemos mais uma vez afirmar alguns fatos: a) se acontece uma lesão dos nervos ou dos centros que compõem o trajeto que os estímulos percorrem, concomitante haverá diminuição da percepção, pois são eles que permitem meu corpo acessar o restante das imagens, eles são os fios que ligam a periferia ao centro (meu corpo) e esse centro a periferia; b) desse fato, é lícito vincular o detalhe de cada uma das nossas percepções aos nervos sensitivos que colocam meu corpo em contato com as imagens exteriores; c) mas somente o detalhe, (ouvir, ver, paladar), pois a percepção em seu conjunto como vimos tem “sua verdadeira razão de ser na tendência do corpo a se mover.”<sup>215</sup>

Voltamos assim ao único princípio que garante na filosofia bergsoniana o aparecimento da percepção consciente, a *indeterminação*. Pois se meu corpo tem essa tendência ao movimento, ele é obrigado a efetivar escolhas, a decidir-se entre várias ações possíveis, os seus órgãos sensitivos o colocam em contato com uma gama variada e cada vez maior de influências que estão ao seu redor; logo, não há nenhuma possibilidade de sensações

---

<sup>213</sup> M.M., p 41

<sup>214</sup> Idem., p 41

<sup>215</sup> M.M., p.44.

inextensivas que se juntam no interior desse corpo pela ação dos diversos sentidos para formar inexplicavelmente a idéia de um objeto material que é projetada no exterior e ganha com um passe de mágica sua extensão. Pois como explicaríamos aqui que esse agrupamento de sensações forme o objeto, e mais que ele equivalha ao mesmo objeto que pode participar não só da minha experiência, mas da experiência de todos os outros homens? Assim, não há uma síntese de todos os dados dos meus sentidos para formar o objeto, mas sim cada dado de cada um dos meus sentidos são qualidades das coisas percebidas nelas mesmas, e reagrupadas por mim pela educação que é imposta aos meus sentidos.

Essa é uma característica marcante da filosofia bergsoniana, pois ao tentar explicar o surgimento da percepção consciente, enfim da representação, ele parte da periferia, do universo material, e assim a nossa percepção da matéria não será mais relativa nem subjetiva, ao contrário, será uma percepção que nos permitirá um conhecimento cada vez mais profundo da matéria: “(...) Não é subjetivo porque está mais nas coisas do que em mim. Não é relativo porque não há entre o ‘fenômeno’ e a ‘coisa’ a relação da aparência à realidade, mas simplesmente a da parte e ao todo.”<sup>216</sup>

Mas, se chegamos a essas conclusões, serão elas que nos ajudaram a avançar mais uma vez. Pois como havíamos afirmado anteriormente, toda a confusão em torno do real papel da percepção vem do fato de vermos entre ela e a memória apenas uma diferença estatística. No entanto antes de estudarmos efetivamente a memória, devemos realizar mais uma purificação da percepção, ou seja, devemos descrever o que Bergson chama de uma espécie de *impureza* que se mistura a minha percepção, a afecção, e vermos em que sentido essa inclusão contribui para a defesa por parte da ciência de que o cérebro seria o órgão onde se produz a representação, e ainda desfazer de forma mais clara as confusões geradas pelos termos extenso e inextenso no que diz respeito aos nossos estados afetivos. Mas se recebemos

---

<sup>216</sup> M.M., p.269

uma indicação sobre a próxima linha de fatos que devemos seguir, chegamos também a um ganho importante no nosso trajeto, pois os dados examinados até aqui já nos indicam um caminho possível para distinguirmos e ao mesmo tempo reaproximarmos espírito e matéria, ganho que foi alcançado no trajeto que nos fez ver a real função da consciência, ou da percepção consciente no jogo da vida, ou seja, “consciência significa ação possível, e as formas adquiridas pelo espírito, aquelas que nos ocultam sua essência, deverão ser separadas à luz desse segundo princípio.”<sup>217</sup>. Mas antes de avançarmos nessa direção é imprescindível que realizemos o estudo da afecção.

### **3.2 ESPÍRITO E MATÉRIA: UMA RELAÇÃO SOLIDÁRIA**

Esse terceiro argumento se extrai do fato de que se passa, por graus insensíveis do estado representativo, que ocupa espaço, ao estado afetivo, que parece inextenso. Daí conclui-se a inextensão natural e necessária de toda sensação, a extensão acrescentando-se à sensação, e o processo de percepção consistindo em uma exteriorização de estados internos.<sup>218</sup>

Para Bergson são justamente os estados afetivos que os psicólogos usam para explicar a passagem do inextenso ao extenso, ou das idéias às imagens. Eles raciocinam em cima de uma ilusão habitual do nosso entendimento, pois tudo parece indicar que “não há percepção que não possa, por um crescimento da ação de seu objeto sobre nosso corpo, tornar-se afecção e, mais particularmente, dor.”<sup>219</sup> Daí, a conclusão da ciência é que não há, não pode haver mais que uma diferença de grau entre afecção e percepção. Mas se a afecção tem como característica a individualidade, ou seja, uma dor não teria o menor sentido desligada do sujeito que a sente, será obrigatório que a percepção tenha essa mesma característica, e “que a percepção exterior se constitua pela projeção, no espaço da afecção tornada inofensiva.”<sup>220</sup> E eis de novo o mesmo impasse que citamos até aqui, implícitos nas teses idealista e realista: em uma a definição do universo material seria a síntese de estados subjetivos e inextensos, e

<sup>217</sup> M.M., p.50

<sup>218</sup> M.M., p.53

<sup>219</sup> M.M., p.54

<sup>220</sup> Idem., p.54

na outra só haveria o acrescentamento de uma realidade independente que se igualaria à síntese citada acima. Por fim, mais uma vez, contrariando tudo que vimos até aqui seríamos conduzidos a ter que concordar com a idéia de que há uma passagem “gradual da afecção à representação, que a representação do universo material é relativa, subjetiva, e, por assim dizer, que ela sai de nós, em vez de sermos nós a sair primeiramente dela.”<sup>221</sup>

A psicologia por fazer uma leitura equivocada dos fatos insiste em afirmar a passagem do extenso ao inextenso, ou nas palavras de Bergson, a passagem do *estado representativo* que ocupa espaço ao *estado afetivo* que *parece* inextenso. E por fim chega à conclusão de que a percepção é a exteriorização de estados interiores. Mas prestemos atenção mais uma vez ao uso do *parece*, pois Bergson vai justamente mostrar que essas afirmações são apenas aparentemente verdadeiras.

E aqui percebemos de maneira ainda mais explícita a diferença de estratégias adotadas perante o problema da relação corpo/alma por Bergson e pela ciência, bem como a novidade da proposta bergsoniana, que além de possibilitar uma solução para o velho problema metafísico da relação corpo e alma, é ao mesmo tempo crítica dos dados da ciência: a ciência parte de um centro para reconstruir toda a periferia que o cerca (o universo) e assim se perde no mundo da ilusão. Bergson propõe que partamos da periferia, do universo, do campo de imagens, do efetivamente dado, nenhum sonho ou ilusão.

A psicologia parte do corpo e das impressões que ele recebe para reconstruir todo o universo material e aí está o erro, pois essa atitude a conduz a problemas insolúveis, e para os quais já voltamos a nossa atenção anteriormente ao descrevermos o campo de imagens e toda a seqüência da descrição que fizemos até aqui. Mas devemos mais uma vez indicá-las, por um outro viés: tenho meu corpo e de onde partirão sensações inextensivas que receberão não se sabe como uma espécie de gás mágico que farão com que as mesmas sejam infladas e

---

<sup>221</sup> M.M., p.55

alcancem de alguma maneira a extensão. No entanto, essa afirmação traz um equívoco escondido: ao colocar o corpo como o princípio agente do real, a psicologia sem perceber executou uma operação que torna esse mesmo corpo inextenso (uma espécie de idéia ou entidade separada do real), pois se ela o visse realmente como ele está inserido no universo, apenas um corpo a mais dentre tantos outros que o compõem, ele não teria nem mais nem menos realidade que os outros. Logo, o mesmo gás que infla as sensações inextensivas desse corpo deverá inflá-lo para que ele possa recuperar sua materialidade.

Mas de onde vem essa *ilusão habitual do nosso entendimento*? A resposta a essa questão já é o encaminhamento para a boa solução do problema. Com esse objetivo Bergson descreve a ocorrência da dor, uma afecção da qual nenhum de nós de uma forma ou de outra escapa.

Já vimos a ilusão da ciência especificamente a psicologia, quando a mesma insiste em afirmar apenas uma diferença de grau entre a percepção e a afecção, e é essa ilusão que temos que sobrepujar. E de imediato vemos a impossibilidade de afirmar que por uma diminuição de intensidade de estados afetivos ligados exclusivamente à minha pessoa, eles possam adquirir extensão, passem a ocupar um lugar no espaço, e mais, que essa passagem ligada exclusivamente à minha pessoa passe a fazer parte da experiência comum. Logo, esse caminho nos leva mais uma vez à ilusão, pois inevitavelmente teremos que devolver às sensações sua extensão e sua independência. Por outro lado, esse caminho que nos leva à ilusão produz dois questionamentos cujas as respostas são a própria formulação da hipótese bergsoniana para a origem da afecção. São eles: em que momento se dá a passagem da percepção à afecção? E o que faz com que essa passagem ganhe um valor de vida ou morte para mim?

Voltemos agora à nossa hipótese, e mostremos de que modo a afecção *deve*, num momento determinado, surgir da imagem. Compreenderemos também como se passa de uma percepção, que se aplica à extensão, a uma afecção que se crê inextensiva. Mas algumas

observações preliminares são indispensáveis sobre a significação real da dor.<sup>222</sup>

Primeiro vejamos o que realmente significa a dor. Relembremos inicialmente um fato da biologia usado por Bergson na explicitação da ligação entre a percepção e a ação, quando o mesmo descreveu o funcionamento dos prolongamentos variados dos protozoários e os ambulacros dos equinodermas e demonstrou que eles têm como função colocar esses organismos em movimento como também provê-los de uma percepção tátil, sendo que nesse caso a percepção se assemelharia a um *simples contato*, percepção e reação quase que não se distinguindo “do impulso mecânico seguido de um movimento necessário.”<sup>223</sup>

E no caso da afecção, mais especificamente da dor? Usemos mais uma vez um exemplo da biologia: ao ter seus prolongamentos tocados a ameba os retrai, cada uma de suas partes tem a capacidade de receber e reagir à excitação que a atinge. Mas, ao contrário do exemplo acima, onde a percepção quase não se distingue de um simples contato seguido de um movimento que é gerado necessariamente, aqui a percepção e o movimento confundem-se “numa propriedade que é a contratilidade.”<sup>224</sup>. Através dessa comparação entre esses trechos chegamos a mais uma hipótese importante de Bergson: se na percepção o corpo é conduzido a executar um movimento necessário, no caso da afecção inversamente esse mesmo corpo absorve o movimento que o atinge do exterior. Temos assim que avançar e explicar esse mesmo fato em um organismo como o nosso, e para isso vamos continuar a nossa analogia. Vimos que, no caso da percepção, nossas fibras sensitivas têm como função exclusiva transmitir os estímulos do exterior ao centro para que daí eles sejam direcionados aos órgãos motores que colocam todo o organismo ou alguma de suas partes em movimento. No entanto, se o organismo pode mover-se para evitar os perigos que o cercam, o mesmo não ocorre com as ditas fibras, pois tudo indica que elas renunciaram “à ação individual para contribuir, na

---

<sup>222</sup> M.M., p. 56

<sup>223</sup> M.M., p. 29

<sup>224</sup> M.M., p. 56

qualidade de sentinelas avançadas, às evoluções do corpo inteiro.”<sup>225</sup> Logo, é essa renúncia que faz com que o elemento sensitivo conserve “a imobilidade relativa à qual a divisão do trabalho o condena.”<sup>226</sup>, e é desses fatos que vemos surgir a afecção, mais especificamente a dor:

Assim nasce a dor, que não é, para nós, senão um esforço do elemento lesado para repor as coisas no lugar – uma espécie de tendência motora sobre um nervo sensitivo. Toda dor é um esforço *local*, e esse próprio esforço é a causa de sua impotência, porque o organismo, em razão da solidariedade de suas partes, já não é apto senão para os efeitos de conjunto.<sup>227</sup>

E assim conseguimos responder aos questionamentos colocados anteriormente, ou seja, a afecção se produz no exato momento em que o organismo deixa de acolher a excitação e passa a repeli-la, e ao contrário do que os psicólogos afirmam, entre percepção e afecção existe uma diferença de natureza. A primeira diz respeito a ação exterior, pois ela é a reflexão nos objetos exteriores da ação que os mesmos exercem sobre o organismo, e a segunda ao contrário indica a parcela de absorção do organismo dessa mesma ação que vem de fora. A relação entre percepção e afecção é de necessidade, e não meramente uma tradução, ou algum tipo de exteriorização, uma mede o poder refletor do corpo, a outra mede o seu poder absorvente, é uma necessidade que o corpo saiba como se portar em relação ao exterior bem como o que acontece no seu interior.

Assim chegamos à definição da afecção para Bergson:

Passemos agora ao limite, suponhamos que a distância se torne nula, ou seja, que o objeto a perceber coincida com nosso corpo, enfim, que o nosso próprio corpo seja o objeto a perceber. Então não é mais uma ação virtual, mas uma ação real que essa percepção muito particular irá exprimir: a afecção consiste exatamente nisso.<sup>228</sup>

Com mais essa definição, desfaz-se a ilusão que leva a psicologia a considerar “sucessivamente a sensação como inextensiva e a percepção como um agregado de

---

<sup>225</sup> Idem., p. 56

<sup>226</sup> M.M., p. 57

<sup>227</sup> M.M., p. 57

<sup>228</sup> M.M., p. 58.

sensações.”<sup>229</sup> Já que todos os fatos examinados até o momento por Bergson nos conduzem a conclusão de que a percepção se dá fora do meu corpo, enquanto que a afecção contrariamente se produz no meu próprio corpo e num ponto determinado do mesmo. E de forma inevitável o exame dos fatos nos distancia dos impasses que idealismo e realismo colocam para a explicação efetiva sobre o surgimento da representação da matéria, bem como do real papel dos nossos estados afetivos nesse surgimento.

Por outro lado, esse itinerário que leva à explicação da afecção e sua diferenciação da percepção também apresenta mais algumas conclusões bergsonianas: a) dizer que uma imagem existe fora de nós é o mesmo que afirmar que ela é exterior ao nosso corpo; b) equivaler a sensação a um estado interior é dizer que ela origina-se no nosso corpo; c) enfim, é afirmar que o universo ou campo de imagens mantém sua existência mesmo após a destruição do meu corpo e que contrariamente se meu corpo é destruído as minhas sensações desaparecem.

A partir dessas constatações, Bergson inicia uma nova linha de fatos que se efetiva com a correção dos excessos presentes na teoria da percepção pura e a reintegração da memória aos processos perceptivos. No entanto, o que não devemos esquecer é uma indicação presente já no Prefácio de *Matéria e Memória*, na qual Bergson evidencia o real objeto do seu trabalho:

Mas, conforme anunciávamos no início, só tratamos da questão da matéria na medida em que ela interessa ao problema abordado no segundo e terceiro capítulos deste livro, que é o próprio objeto do presente estudo: o problema da relação do espírito com o corpo.<sup>230</sup>

Nesse sentido, toda nossa exposição até aqui nos permitiu um novo equacionamento sobre a questão da matéria e da sua representação. Mas, para o momento é necessário que nos

---

<sup>229</sup> M.M., p. 60.

<sup>230</sup> M.M., p. 4

fixemos na nova linha de fatos que se abre e possamos enfim “determinar assim com mais precisão o ponto de contato entre a consciência e as coisas entre o corpo e o espírito.”<sup>231</sup>

Assim, as definições acerca da afecção nos obrigam a executar a primeira correção na teoria da percepção pura, pois a sua construção até aqui a definiu como se fosse:

“(...) uma parte das imagens separada tal e qual de sua substância, como se, exprimindo a ação virtual do objeto sobre nosso corpo ou de nosso corpo sobre o objeto, ela se limitasse a isolar do objeto total o aspecto dele que nos interessa”<sup>232</sup>

No entanto o aparecimento da afecção indica que nosso corpo possui um estofo, um “recheio”, e que ele não é meramente um ponto matemático, e que suas ações virtuais estão impregnadas de ações reais que as complicam. Por isso, se quisermos encontrar novamente a pureza da imagem percebida será necessário retirarmos o que adicionamos do nosso interior a essas mesmas imagens, ou seja, a afecção. Mas o psicólogo recusa-se a ver a diferença entre uma ação real e outra virtual e por isso mesmo insiste em defender que entre percepção e afecção só há uma diferença de grau, recusa que também contamina as definições da percepção, e reafirma a posição da psicologia em acreditar na passagem *por via de composição* da sensação (declarada inextensiva por ser apenas vagamente localizada) às imagens exteriores, logo, é esse procedimento que está na origem dos equívocos da psicologia quando essa tenta explicar o surgimento da representação.

Mas devemos destacar, ainda, que a afecção apresenta-se na filosofia bergsoniana tendo como característica fundamental a de participar da extensão, ela se produz no meu corpo, num ponto determinado do mesmo, na sua interioridade. Essa constatação a que chegamos após a construção da teoria da afecção já indica que ela é o complemento da teoria da percepção pura, pois ela vem esclarecer como se dá o processo de isolamento de uma imagem especial, meu corpo, do restante das outras imagens que o circundam. A percepção referindo-se a toda ação possível (virtual) desse corpo em relação ao seu exterior, às imagens

---

<sup>231</sup> M.M., p. 69

<sup>232</sup> M.M., p. 60

que o cercam, e a afecção significando uma ação real, um esforço atual na sua região interna. Não há mais algo inextenso que se projeta através da percepção no espaço, ganhando não se sabe como a extensão, muito ao contrário, tudo se passa a partir de um centro, que tem como característica fundamental praticar movimentos, e que por possuir essa característica é obrigado a saber o que se passa no exterior e no seu interior. Mas se afecção tem essa característica de tornar o que era antes apenas participante de um todo, ou seja, uma percepção pura atrelada a um presente contínuo, em uma percepção que é pertencente a um ser em particular, isto é, a *minha percepção*, esse fato também clarifica uma presença que nos acompanhava durante toda essa descrição, a memória.

E se antes tínhamos um *sujeito mínimo*, agora aos poucos ele vai apresentando seu conteúdo à medida que vamos acompanhando o surgimento na descrição do primeiro capítulo de *Matéria e Memória* de suas afecções, de suas lembranças, pois a proposta bergsoniana da percepção pura teve desde o início uma conotação ideal, visto que nenhuma de nossas percepções está livre das milhares de informações de nossas experiências passadas que se misturam a elas, fato já anunciado por Bergson quando, no início da descrição da percepção pura, já indicava a participação da memória na mesma.

Em suma, a memória sob estas duas formas, enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e também enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas; e, ao deixar de lado essa contribuição para tornar nossa idéia mais clara, iremos nos adiantar bem mais do que convém no caminho que empreendemos.<sup>233</sup>

E é esse isolamento da percepção que nos possibilita afirmar mais uma vez a verdade sobre os fatos, isto é, o ponto de partida não é mais um centro, meu corpo, mas a totalidade das imagens, a própria representação. A percepção purificada e afastada da memória surge no próprio seio do universo, e se restringe não por força de uma mágica intelectual, mas por estar

---

<sup>233</sup> M.M., p. 31

ligada a um corpo que tem como característica especial advinda do seu poder sensório-motor de executar ações e experimentar afecções.

Há portanto, no conjunto das imagens, uma imagem favorecida, percebida em sua profundidade e não apenas em sua superfície, sede da afecção ao mesmo tempo que fonte de ação: é essa imagem particular que adoto por centro de meu universo e por base física de minha personalidade.<sup>234</sup>

Chegamos a algumas conclusões importantes e é necessário explicitá-las: a) retiramos da matéria o *estado de entidade misteriosa*, em que ela era, ora um tipo de realidade independente separada da sensação, ora um conjunto de sensações inextensivas que não se sabe como juntavam-se a extensão e eram projetadas num ponto determinado do espaço; b) o impasse foi resolvido ao vermos que contrariamente aos desejos da ciência e da metafísica, nós não deveríamos partir do centro, mas da periferia, ou seja, do conjunto de imagens extensas, o próprio universo material, para vermos surgir aí centros de indeterminação *característicos da vida*; c) vimos que esses centros têm como característica especial possuir órgãos sensoriais e motores que os possibilitam receber as influências que irradiam das imagens que os cercam, bem como influenciar essas mesmas imagens agindo sobre elas.

Assim, finalmente, o cenário está quase todo construído, conseguimos nos livrar quase que por completo do ranço metafísico que nos impedia de ver os fatos como eles realmente se apresentam. Vimos a matéria se apresentar, bem como entendemos o aparecimento da representação, e conseguimos mais, vimos o real papel do corpo nesse aparecimento. Mas ainda falta um detalhe, pois até aqui só definimos as condições materiais para o desenrolar da peça que é a própria vida do ser humano acontecendo no universo, resta-nos ainda abordar o outro lado da existência humana, aquela que denominamos espírito, a parte que até foi mantida em sigilo mas que sempre de uma forma ou outra insistia em se mostrar. O que isso significa? Ao examinarmos a construção esquemática da percepção pura efetuada por Bergson já entrevíamos ali a presença da memória, ainda que somente como um fio que nos permitia

---

<sup>234</sup> M.M., p. 64

ligar todas as nossas visões instantâneas do real e que, por conseguinte, estaria mais nas coisas do que em nós, fato evidenciado pela própria característica do corpo de receber excitações e de a partir delas realizar ações não mais previsíveis, pois a própria *escolha* dessas reações deve se inspirar nas milhares de experiências passadas que possuímos, já que a própria indeterminação contida nas reações emanadas do corpo já exige a presença da memória “para não se confundir com o puro capricho”<sup>235</sup>, o que exige “a conservação das imagens percebidas.”<sup>236</sup> Assim, se foi a *indeterminação* o fato novo que permitiu a Bergson descrever o aparecimento do meu corpo no campo de imagens, é ela também que nos encaminha ao estudo da memória, pois ela é “a repercussão, na esfera do conhecimento, da indeterminação de nossa vontade.”<sup>237</sup>

Mas esse exame sobre a memória ainda é superficial, e para Bergson sua ação é muito maior, portanto,

É chegado o momento de reintegrar a memória na percepção, de corrigir por isso o que nossas conclusões podem ter de exagerado, e de determinar assim com mais precisão o ponto de contato entre a consciência e as coisas, entre o corpo e o espírito.

A percepção pura nos permitiu um encontro com a exterioridade, e nos conduziu a afirmação de uma coincidência entre nossa percepção e os objetos percebidos, no entanto se considerarmos a presença da memória essa coincidência tende a se desfazer. Logo se separamos, agora é preciso costurar, isto é, se mostramos como realmente se dá nossa percepção livre das influências da memória, agora é necessário mostrarmos como a memória, a conservação de imagens passadas, influencia a nossa percepção do presente e em alguns casos chega até a substituí-la. E mais uma vez vemos que esse estudo nos ajuda a desfazer as dificuldades que idealismo e realismo colocam quanto à origem da matéria e da representação que temos dela, pois é justamente a presença da memória ao lado da percepção, segundo

---

<sup>235</sup> M.M., p. 68

<sup>236</sup> M.M., p. 68

<sup>237</sup> Idem., p. 68

Bergson, que faz a ciência afirmar o paralelismo entre as séries mental e cerebral, fato que já foi indicado por nós anteriormente.

Primeiramente devemos concordar com o fato que essa *pouca coisa* que é nossa percepção pura, ou nossa *intuição real*, recebe constantemente a influência da memória, pois todas as nossas experiências presentes sempre recebem o auxílio da memória na forma de situações análogas vividas por nós anteriormente, ajudando-nos assim na nossa escolha sobre as ações que iremos desempenhar. As palavras escolha e ação, já indicam a estratégia bergsoniana. Qual seria? Se a percepção foi ligada à ação do corpo no meio do campo de imagens, essa também será a ligação efetuada por Bergson no caso da memória. Assim, a sua apresentação se dará quando for útil, e essa utilidade é definida pela nossa percepção do presente, “ela (*a memória*) desloca a intuição real, cujo papel então não é mais – conforme mostraremos adiante – que o de chamar uma lembrança, dar-lhe um corpo, torna-la ativa e conseqüentemente atual.”<sup>238</sup>

As correções na teoria da percepção pura começam a ganhar forma, de um lado temos a percepção, o índice que indica ao nosso corpo sua posição no grande livro aberto do universo, de outro a memória, o conjunto de todas as nossas experiências passadas, influenciando ou até mesmo substituindo esse índice para auxiliar esse corpo nas suas decisões e levá-lo a executar as melhores escolhas. As correções também indicam mais uma vez o erro da ciência em afirmar que nossas percepções seriam uma projeção no exterior de sensações inextensivas, já que é impossível negarmos a existência dessa *exterioridade* com a qual a percepção pura nos pôs em contato, como também não podemos mais negar a influência que a memória exerce nessas intuições reais.

Mas o que os fatos nos indicam? Eles indicam a presença de percepções, são elas que permitem ao nosso corpo o seu passeio em meio ao campo de imagens, nos apresentado a

---

<sup>238</sup> M.M., p. 69 (Grifo nosso)

todo momento perigos e vantagens. Vemos também que esse corpo sente, ele experimenta em si mesmo o efeito das imagens circundantes bem como retira desse efeito as ações que ele executará para livrar-se dos perigos ou para acolher as vantagens. Os fatos também indicam que nossas percepções diárias devem de alguma forma receber a influência das nossas experiências passadas, pois o nosso corpo não se limita a agir e reagir de forma definida como o restante das imagens, ele impetra o novo ao seu redor, realizando nas imagens que estão em seu entorno ações e reações não mais automáticas, mais escolhidas. Logo, é necessário que, para executar essas escolhas, ele possa de alguma forma entrar em contato com outras experiências que viveu em situações análogas à atual, e o que é isso senão a memória, a preservação de imagens passadas.

E, para Bergson, é justamente a não dissociação do misto percepção e memória que leva a psicologia a desviar-se do que deveria ser seu objetivo principal, ação que “esclareceria um bom número de dificuldades que a psicologia enfrenta, e possivelmente a metafísica também.”<sup>239</sup> Mas quais são essas dificuldades sobre as quais Bergson nos chama a atenção? Para a psicologia, o surgimento de impedimentos que a impossibilita de explicar em bons termos os fenômenos do reconhecimento e do inconsciente, já que ela efetua suas pesquisas a partir de uma teoria viciada da memória, vício explicitado na sua mania de não enxergar a diferença profunda entre passado (memória) e presente (percepção pura).

Esse erro tem por primeiro efeito, como veremos em detalhe, viciar profundamente a teoria da memória; pois, fazendo-se da lembrança uma percepção mais fraca, ignora-se a diferença essencial que separa o *passado do presente*, renuncia-se a compreender os fenômenos do reconhecimento e, de uma maneira mais geral, o mecanismo do inconsciente. Mas inversamente, e porque se fez da lembrança uma percepção mais fraca, já não se poderá ver na percepção senão uma lembrança mais intensa. Raciocinar-se-á como se ela nos fosse dada, à maneira de uma lembrança, como um estado interior, como uma simples modificação de nossa pessoa.<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> M.M., p. 70

<sup>240</sup> M.M., p. 71

A explicitação desse erro é de fundamental importância para a continuação da nossa descrição, pois possibilitará a Bergson a passagem da psicologia à metafísica, isto é, o estudo dos erros da psicologia na interpretação dos fatos que envolvem a relação entre corpo e alma o conduz a origem dos mesmos. Esclareçamos esses novos fatos que surgiram. A teoria da percepção pura nos ajudou a verificar a existência do presente, desse momento sempre fugidio e no qual temos a intuição do real, o contato direto com a matéria, mas inversamente também nos levou a perceber que ao lado dessa percepção existe a memória, a conservação das imagens passadas, pois sem esse ato estaríamos fadados a sermos como o restante das outras imagens, isto é, escravos de ações e reações definidas, logo a correção da teoria da percepção pura marcará também o início das correções dos erros que os psicólogos cometem quando se baseiam em teses metafísicas para explicar a relação entre mental e cerebral. Mas ao mesmo tempo em que acompanhamos o aumento do raio de abrangência das considerações do nosso autor, percebemos também o aparecimento em *Matéria e Memória* de uma característica marcante da filosofia bergsoniana indicada pelo seguinte movimento: “agora trata-se de estabelecer a circularidade da crítica recíproca entre a ‘epistemologia da matéria’ e a metafísica do espírito encarnado.”<sup>241</sup> E essa característica é expressa na forma como Bergson realiza sua investigação sobre a relação entre corpo e alma. Ele evita buscar a gênese dos termos do dualismo, ao contrário, todo seu esforço é concentrado justamente em partir da aparente indistinção entre esses dois termos, para assim realizar uma depuração dos mesmos. E é essa depuração que o permite mostrar “que o que nelas aparece como identidade ou diferença de grau é redutível à diferença interna ou à diferença de natureza.”<sup>242</sup> Pois em todo seu itinerário o filósofo evitou buscar a natureza da matéria, ou do espírito, ao contrário, todo o caminho percorrido até aqui foi no sentido de executar uma volta às coisas mesmas, ou melhor, a aquilo que é aparente, visível:

---

<sup>241</sup> PRADO JÚNIOR, B. *Presença e Campo Transcendental*, p. 138. (Grifo do autor)

<sup>242</sup> *Idem*, p. 138.

Assim também no que concerne ao corpo e à alma: definir a essência de um e de outro é empresa que nos levaria bem longe; mas é mais fácil saber o que os une e o que os separa, pois esta união e esta separação são fatos da *experiência*.<sup>243</sup>

Mas antes de avançarmos nessa direção é necessário que esclareçamos um pouco mais a confusão gerada quando a ciência insiste em afirmar que percepção e memória só diferem em intensidade. E para isto temos que apresentar o ponto central dessa confusão. Para Bergson, a ciência mistura dois atos distintos, insistindo em tratá-los como um único ato que varia estatisticamente, ação que transforma a insistência em condenação. A ciência vê-se presa em suas afirmações e não mais enxerga a diferença de natureza que existe entre percepção e memória, confunde estados mistos compostos por percepções puras e lembranças puras com estados simples que em um momento são denominados percepções, noutro lembranças que diferem apenas em grau: a lembrança torna-se uma percepção mais fraca, e a percepção uma lembrança de maior intensidade. É esse ato que conduz a psicologia a ignorar a diferença fundamental que existe entre o passado e presente, bem como a impossibilita de alcançar a compreensão dos fenômenos do reconhecimento e do mecanismo do inconsciente. Pois, ao afirmar que a percepção é um estado interior, a psicologia descarta o seu papel real que é o de nos colocar em contato com a exterioridade, um reflexo da parte das imagens que nos interessa, que nos requisita uma ação, “(...) A psicofisiologia confunde o texto com a interpretação e metamorfoseia a sua hipótese em fato.”<sup>244</sup>

A passagem da ciência para a metafísica se explicita, e a mesma dificuldade que impede a psicologia de avançar na definição de suas teses é também a que impregna as concepções idealista e realista sobre a matéria, ou seja, tanto ciência quanto metafísica fecham os seus olhos e insistem em não ver a diferença fundamental entre o passado e o presente, entre a percepção que nos coloca de início nas coisas, e portanto diz respeito a uma ação que pode ou não ser executada imediatamente e a memória como conservação das imagens

<sup>243</sup> Os Pensadores. p. 203 (Conferência: A alma e o corpo), Ed. Nova Cultural, 1989.

<sup>244</sup> PRADO JÚNIOR, B. Presença e Campo Transcendental, p. 149. (Grifo do autor)

passadas, imagens que já não agem mais, ou que para agir precisam do um corpo, de uma percepção atual. Já havíamos apontado anteriormente nesse trabalho o que justamente impregna as concepções idealista e realista da matéria (a existência ao lado da percepção da memória), agora é o momento de explicitar esse tópico.

“(…) tanto para o realismo quanto para o idealismo as percepções são ‘alucinações verdadeiras’, estados do sujeito projetados fora dele; e as duas doutrinas diferem apenas no fato de que, numa, esses estados constituem a realidade, enquanto na outra eles vão juntar-se a ela.”<sup>245</sup>

Realismo e idealismo definem nossa percepção como *alucinações verdadeiras*, logo os dois desconectam nossa percepção do real, o primeiro por defender que por trás da *nossa percepção* existe uma causa, uma lei que rege de forma invariável todos os fenômenos da natureza. O segundo, ao contrário, afirma que o real é totalmente expresso por nossas percepções e que as leis que regem os fenômenos da natureza não passam de símbolos.

Dizíamos acima que a passagem para a metafísica se intensificava, no entanto é necessário acentuar mais uma vez o uso das *idas e vindas*, ou dos dois centros de observação, pois se anteriormente víamos “o erro capital, o erro que remontando da psicologia à metafísica”<sup>246</sup>, e que nos forçava a ver apenas uma diferença de intensidade entre percepção e memória, nesse momento vemos que esse erro gera ainda outra ilusão que atinge também a teoria do conhecimento. Que ilusão é essa? Mais uma vez, mas por outro viés, Bergson nos apresenta a confusão entre passado e presente, e como essa confusão contamina as definições da percepção e da memória, “(…) o passado não é senão idéia, o presente é ídeo-motor.”<sup>247</sup> O passado, ou o que não atua mais, difere em natureza do que é presente, portanto atual, em outras palavras, de nossa percepção pura, o desenho das nossas ações sobre os objetos que nos cercam e que nos permite agir sobre o restante das imagens que agem e reagem de forma definida. Logo, nossa percepção não pode ser um passado revivido de forma mais intensa,

---

<sup>245</sup> M.M., p. 71

<sup>246</sup> M.M., p. 70

<sup>247</sup> M.M., p. 72

muito ao contrário, já que agora sua atualidade consiste na sua ligação com a ação que é requerida a todo momento de uma imagem especial, nosso corpo. Assim, é justamente essa insistência por parte da metafísica e da ciência em desconectar a percepção da ação que as leva a tomar a percepção como uma espécie de contemplação, decretando assim a inutilidade e a inexplicabilidade da sua existência e, conseqüentemente, que entre ela e a lembrança só existe uma diferença de intensidade, “já que o passado é por essência *o que não atua mais*, e que ao se desconhecer esse caráter do passado se é incapaz de distingui-lo realmente do presente, ou seja do *atuante*”<sup>248</sup>, o que causa por fim o aprisionamento do sujeito em si mesmo.

Assim, é necessário que deixemos para trás as alucinações virulentas e restabeleçamos a segurança que adquirimos a partir do exame dos fatos realizado até aqui, restabelecimento que nos propicia avanços significativos: primeiramente deixa claro por qual via resolveremos os impasses que idealismo e realismo colocam para o estudo da relação corpo e alma; por fim vemos:

(...) claramente a posição a ser tomada entre o idealismo e o realismo, reduzidos um e outro a não ver na matéria mais que uma construção ou uma reconstrução executado pelo espírito.

E o exame dos fatos só nos apresentou até aqui uma característica real da nossa percepção, que é a de colocar nosso corpo em contato com as imagens que estão em seu entorno, contato que é expresso por “um sistema de ações nascentes que penetra no real por suas raízes profundas”<sup>249</sup>, e que portanto é radicalmente diferente da lembrança, pois é uma ação atual que é requisitada a todo momento do nosso corpo pelas imagens que o cercam. E por essa via:

(...) a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o

---

<sup>248</sup> M.M., p. 72 (Grifo do autor)

<sup>249</sup> M.M., p.72

idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela *intuição*.<sup>250</sup>

O nosso grifo na palavra *intuição*, na citação acima, indica a primeira vez que ela aparece de forma explícita em *Matéria e Memória*, e mais importante ainda nos leva a considerar que já não necessitamos mais nos envolver nas intermináveis e confusas discussões metafísicas geradas pelas pendências existentes entre idealismo e realismo para explicar a relação entre corpo e alma. E para isso basta que retornemos ao simples, ao que sentimos e vemos, aos fatos, cujo estudo nos mostrou que o papel da nossa percepção em primeiro lugar é nos colocar num contato íntimo e vivo com a realidade, e esse contato é a *intuição*.

Mas ainda falta o segundo ponto, ou seja, a posição que devemos tomar diante das ilusões que idealismo e realismo geram sobre a matéria e sua representação, e que estão expressas aqui no trabalho de dissociação realizado por Bergson do misto mal analisado da percepção e da memória. A explicitação dessa *posição* por Bergson é o próprio encaminhamento do início da sua solução para o problema da relação entre corpo e alma ou matéria e espírito, bem como serve para nos mostrar que, se de um lado a percepção pura é apenas uma teoria ideal, de outro ela é o caminho que nos possibilita ver com clareza o que é a memória.

E ao retomarmos mais uma vez toda a descrição efetuada até aqui percebemos que, aos poucos, ao longo do caminho, conseguimos nos afastar da dialética louca dos conceitos e fomos aos poucos nos aproximando da experiência. No entanto, ainda se faz necessário avançarmos um pouco mais, pois se concluímos que nossa percepção está de fato nas coisas e não em nós, e que dessa forma “as próprias qualidades sensíveis da matéria seriam conhecidas *em si*, de dentro e não mais de fora”<sup>251</sup>, ainda nos falta esclarecer um pouco mais o papel da memória. Tudo indica até aqui que ela é a contribuição que consiste na subjetividade da nossa

---

<sup>250</sup> M.M., p.72 (Grifo nosso).

<sup>251</sup> M.M., p.73

percepção: parece não haver mais dúvidas após o exame dos fatos, cabe-nos então explicitar como se dá essa contribuição. De início, o papel da memória na nossa percepção seria o de ligar todas as nossas visões instantâneas do real, mas o fato é que “não há jamais instantâneo para nós”<sup>252</sup>, pois,

(...) consciência significa primeiramente memória. À memória pode faltar amplitude; ela pode abarcar apenas uma parte ínfima do passado; ela pode reter apenas o que acaba de acontecer; mas a memória existe, ou então não existe consciência. Uma consciência que não conservasse nada de seu passado, que se esquecesse sem cessar de si própria, pereceria e renasceria a cada instante; como definir de outra forma a inconsciência?<sup>253</sup>

Nossa consciência tem uma característica fundamental, ela possui um *ritmo particular de duração*, e esse fato implica inevitavelmente que nossa percepção jamais poderá ser somente um instantâneo do real, já que por mais rápida que ela seja deverá ocupar para se efetivar uma espessura da duração. Em outras palavras, usar da memória para realizar uma comparação entre o grau de utilidade e o grau de realidade no que diz respeito as coisas que estão no “em torno” do nosso corpo e que dele requisitam a todo momento uma ação. Para deixar um pouco mais evidente esse novo papel desempenhado pela memória e que ultrapassa o primeiro de apenas ligar por um fio todas as nossas visões instantâneas do real, basta que nos lembremos do exemplo do ponto luminoso P, esse ponto emite no espaço de maneira contínua suas vibrações, no entanto nossa consciência vê a luz, para que vejamos definitivamente que *jamais há instantâneos para nós*. Temos assim o esclarecimento dos dois papéis realizados pela memória: um é a sua inserção para o esclarecimento da percepção, o outro é a contração de vibrações, ligação de percepções puras. E a partir dessa constatação podemos tentar construir uma síntese da relação entre matéria, percepção e memória:

Naquilo que chamamos por esse nome existe já um trabalho de nossa memória, e conseqüentemente de nossa consciência, que prolonga uns nos outros, de maneira a captá-los numa intuição relativamente

---

<sup>252</sup> M.M., p.73

<sup>253</sup> Os Pensadores. p. 191 (Conferência: A Consciência e a vida), Ed. Abril, 1979.

simples, momentos tão numerosos quanto os de um tempo indefinidamente divisível.<sup>254</sup>

Logo, se antes tínhamos somente uma consciência objetiva (percepção) que possibilitava ao nosso corpo selecionar no campo de imagens aquelas que lhe interessavam, agora vemos surgir uma consciência subjetiva individual, caracterizada pela presença da memória que possibilita ao nosso corpo realizar uma contração ou uma unificação de visões ou vibrações que antes eram instantâneas, o que por fim nos possibilita o início da investigação teórica da matéria como duração. E dessa forma o objetivo da hipótese da percepção pura fica ainda mais claro, pois ela nos colocou em contato com a intuição real, de um real que dura e que é o próprio fundo da percepção.

Mas o que esses novos fatos que esclareceram um pouco mais o papel da memória ao lado da percepção ajudam na posição que devemos tomar diante de idealismo e realismo? A teoria da percepção pura, ou da intuição da matéria, mesmo sendo ideal, nos deu a possibilidade de uma visão instantânea do real, mas concomitantemente ela também nos levou a ver a presença da memória ao seu lado, agindo de forma a permitir ao sujeito a construção do objeto através de um ato de contração sobre um fundo heterogêneo de movimentos e ações duracionais. Assim, a partir da percepção pura ou da intuição da matéria, Bergson nos conduz a constatar que é possível realizarmos uma

“(...) *concepção ideal da matéria* (algo como a formação da idéia da matéria em nosso “meio interior”, em nossa mente ou espírito); a construção ideal da matéria, que acompanha o processo de representação do presente, se dá através da abstração da atividade da memória”<sup>255</sup>

E são esses fatos que permitem a Bergson afirmar que, “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocados mais em função do tempo que do espaço”<sup>256</sup>. Mas o que isso realmente significa? A distinção e a coincidência

---

<sup>254</sup> M.M., p. 73

<sup>255</sup> PINTO, Débora M. Consciência e corpo como memória: Subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração. 2000. p. 88. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFLCH, USP, São Paulo, 2000.

<sup>256</sup> M.M., p. 75

entre matéria e percepção realiza-se a partir do trabalho da memória (duração). A distinção e a coincidência realiza-se pelo ato de contração realizado pela memória, pois se o ponto P emite vibrações luminosas de forma sucessiva, mas a minha percepção consciente me permite ver a luz, isto se dá porque minha intuição sensível da matéria age sobre uma certa espessura da duração, “ao fato de que a memória condensa aí uma multiplicidade enorme de estímulos que nos aparecem juntos, embora sucessivos”<sup>257</sup>. Por outro lado, se dividirmos idealmente essa condensação dos momentos do tempo realizada pela memória, “distinguir nela a multiplicidade ordenada de momentos, em uma palavra eliminar toda a memória”<sup>258</sup>, seria finalmente possível passarmos da percepção à matéria, do sujeito ao objeto.

E assim resolveríamos todos os problemas advindos de uma má metafísica da matéria, expressos nas concepções idealista e realista, e que criaram entre nós e o real um abismo intransponível. E finalmente estaríamos livres do desejo de aplicar o princípio de causalidade aos estados de consciência, de realizar a projeção para o terreno psíquico que tem como característica sua continuidade e heterogeneidade, de algo que é espacial, – causa/efeito –, portanto homogêneo e descontínuo. O espaço é homogêneo, como uma reta, sua descontinuidade vem da operação que podemos executar de divisão dessa reta em segmentos, estes segmentos são estanques, independentes e capazes de se tornarem também outra reta independente da outra de onde foram retirados, fato que contraria para Bergson a própria natureza da nossa vida psíquica, dos nossos estados psíquicos, pois a simples alteração de um pequeno fato de nossa vida psíquica pode mudar toda ela.

Reencontramos assim a verdade sobre a matéria, mas também reencontramos a verdade sobre o espírito. Percepção e memória, matéria e espírito, corpo e consciência, já não são mais duas partes irreconciliáveis de uma mesma realidade, o ser humano, mas duas

---

<sup>257</sup> M.M., p.74

<sup>258</sup> M.M., p.74

realidades que, juntas por uma relação de solidariedade, implicam aquilo que chamamos de real. E assim podemos dizer com Bergson que:

É preciso optar, em filosofia, entre o puro raciocínio que visa a um resultado definitivo, imperfectível pois é suposto perfeito, e uma observação paciente que fornece apenas resultados aproximativos, capazes de ser corrigidos e completados indefinidamente. O primeiro método, por ter pretendido nos trazer de uma vez e imediatamente a certeza, nos condena a permanecer sempre nos simples provável, ou melhor, no puro possível, pois é raro que ele não possa servir para demonstrar indiferentemente duas teses opostas, igualmente coerentes, igualmente plausíveis. O segundo visa primeiramente apenas à probabilidade; mas como a probabilidade pode crescer sem cessar, ele nos leva pouco a pouco a um estado que equivale praticamente à certeza. Entre essas duas maneiras de filosofar, minha escolha já foi feita. Ficara feliz se pudesse contribuir, ao menos um pouco, para orientar a sua.<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> Os Pensadores. p. 218 (Conferência: A alma e o corpo), Ed. Nova Cultura, 1989.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No nosso esforço em estudar o problema da relação corpo e alma, percorremos alguns cômodos da imensa construção filosófica erguida por Bergson, e essa tentativa apresentou imediatamente algumas das confusões causadas pelas teorias metafísicas sobre a origem da matéria e o aparecimento da representação: os perigos do uso exclusivo da inteligência com sua tendência à espacialização no tratamento de problemas concernentes ao espírito, a definição de um tempo contaminado pelo espaço, o apego a conceitos prontos que não acompanham o real em sua novidade e movimento. Tudo isso indicando as dificuldades que impediam tanto a filosofia como a ciência de ver em sua pureza a relação entre corpo e alma. Mas ao mesmo tempo em que demonstramos as dificuldades, realizamos um esforço em apresentar uma nova possibilidade de abordagem do problema, assim fomos levados a descrever o método bergsoniano – a intuição – não, é claro, sem antes apresentar uma nova forma de ver o tempo, sua passagem, mudança e movimento puros, – duração –, solo necessário para a atuação da intuição como método.

E assim vimos que é justamente a adesão a intuição, caracterizada por ser um ato simples – que se fixa na experiência, que recusa a circunscrição de conceitos criados para possibilitar a humanidade uma maior facilidade na resolução de problemas que dizem respeito à sua sobrevivência – que permite a Bergson tomá-la como método, uma vez que ela se encontra despojada das complexas operações efetivadas pela inteligência para “alinhar” e “classificar” o real. E assim reencontramos o que permite ao filósofo acessar a verdade sobre os fatos que envolvem a relação entre corpo e alma, pois esse acesso só é possível a partir do

uso da intuição como método, pois ela instaura uma remodelação da própria noção de experiência, bem como deixa transparecer o diálogo bergsoniano com a ciência.

A partir daí, como já havíamos estabelecido o solo conceitual onde a filosofia bergsoniana estabelece suas raízes, partimos para o objetivo central desse trabalho, ou seja, partindo do diálogo inovador mantido por Bergson com a ciência, realizamos o estudo do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, no intuito de realizar um estudo detalhado da relação entre percepção e memória, para assim apresentar as confusões que envolviam essa relação.

E o início desse percurso se deu na nossa tentativa de realizarmos o retorno ao ponto zero, ao marco inicial do surgimento do problema corpo/alma. Para que assim cumpríssemos a primeira exigência feita por Bergson: a busca de uma boa definição dos termos implicados no problema. E com essa finalidade explicitamos dentro da filosofia bergsoniana o surgimento e as explicações sobre o campo de imagens, as definições para o funcionamento do sistema nervoso central, ato que nos permitiu acompanhar como se dá realmente o aparecimento da percepção e aprofundar as explicações sobre sua origem e seu papel no jogo do conhecimento; o que só foi possível ao acompanharmos a construção esquemática realizada por Bergson de uma percepção ideal, a percepção pura; que tem a característica fundamental de estar livre dos efeitos da memória, ação que nos permitiu também a explicitação do surgimento da afecção e sua diferenciação a nível de natureza da percepção; e, por fim acompanhamos a descrição bergsoniana sobre a memória, o que finalmente nos permitiu afirmar que entre ela e a percepção há uma diferença de natureza e não apenas de grau, bem como nos permitiu mostrar a reintegração da memória à percepção, e encontrarmos assim à instauração de uma possibilidade de comunicação entre corpo e alma.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia Vol. XII*. 3ª ed. Lisboa, Editorial Presença, 1985.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Globo Editora, 2001.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro, Ed. Opera Mundi, 1973.
- BERGSON, Henri. *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Cosnsciência*. Trad. de João da Silva Gama. Lisboa, Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. Trad. de Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. *O Pensamento e Movente*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- DELBOS, V. *Matière et Mèmoire par Henri Bergson, Étude critique*. In *Revue de Métaphysique et Morale*, 1987.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. 1ª ed. São Paulo, Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Cinema: a imagem – movimento*. Trad. de Stella Senra. 1ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DOCTORS, Márcio. *Tempo dos Tempos*. Org. Márcio Doctors. 1ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
- GUIMARÃES, Geraldo César. *Imagens da Memória*. 1ª ed. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1997.
- HARDT, Michael. Cap. I A ontologia bergsoniana: O movimento positivo do ser. In. *Gilles Deleuze um aprendizado em filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: 34, 1996, p. 27-59.

- JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1931.
- JÚNIOR, Bento Prado. *Presença e campo transcendental – Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. 1ª ed. São Paulo, EDUSP, 1989.
- PENSADORES, Os. *Descartes*. 1ª ed. São Paulo, Editora Nova Cultural, 1999.
- PENSADORES, Os. *Henri Bergson*. São Paulo, Nova Cultural, 1989.
- PINTO, Débora M. *Espaço, Extensão e Número: Suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana*. Revista Discurso, São Paulo, Vol. 29, 133-73, 1998.
- PINTO, Débora M. *Consciência e corpo como memória: Subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração*. 2000. 340 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – FFLCH, USP, São Paulo, 2000.
- ROSSETI, Regina. *Movimento e Totalidade em Bergson: a Essência Imanente da Realidade Movente*. 1ª ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Contemporânea*. 2ª ed. São Paulo, Edições Loyola, 2001.
- ROY, Edouard Le. *Bergson*. Barcelona-Buenos Aires, Editorial Labor, 1932.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson e Kant*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência 5, 1983, pp. 19-28.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. 1ª ed. São Paulo, Edições Loyola, 1994.
- TEIXEIRA, Lívio. *Bergson e a História da Filosofia*. Kriterion, n. 51-52, jan-jun. 1960.
- WORMS, F. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.
- \_\_\_\_\_, *L'Introduction à L'âme et le corps de Bergson*. Paris: Hapier, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Le Vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)