

CONHECIMENTO E INDETERMINAÇÃO EM BERGSON

[KNOWLEDGE AND INDETERMINACY IN BERGSON]

*Demétrio Rocha Pereira **

Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

*Gabriel Cunha Hickmann ***

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Università degli studi di Padova, (Itália)

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-Riograndense. Brasil

RESUMO: Esse artigo revisita a solução, oferecida por Bergson, ao problema clássico da relação do corpo com o espírito, confrontando o sistema legado por esse filósofo com soluções anteriores, mas principalmente com a de Kant. Para isso, recupera-se as linhas maiores do argumento desenvolvido sobretudo em *Matéria e memória*, com o objetivo de articular sua definição concorrente de conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: conhecimento; memória; dualismo; Bergson; Kant

ABSTRACT: This article reviews Bergson's proposed solution to the classical mind-body problem, confronting his system with previous alternatives, but mainly Kant's. To this end, it offers an analysis of Matter and memory's main argument, aimed at discerning its consequences for a competing definition of knowledge.

KEYWORDS: knowledge; memory; dualism; Bergson; Kant

1. APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

Este artigo investiga como Henri Bergson, sobretudo em sua obra seminal, *Matéria e memória*, concebe uma teoria do conhecimento inseparável de uma superação interna dos dualismos entre corpo e mente, ação e pensamento, prática e teoria. A um só tempo intercessor — enquanto postula, entre intuição e conceito, uma diferença de natureza irreduzível a diferenças de grau — e adversário — enquanto recusa qualquer conhecimento interno às coisas, para privilégio de um idealismo subjetivo —, Kant formula a filosofia por ser superada.

De saída especular, e assumidamente dualista no seu enfrentamento do problema clássico da relação corpo-espírito, Bergson (2011, p. 212) não cessa de denunciar o que

* *Doutor e Mestre em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS. E-mail: demetrio.pereira@gmail.com;* ** *Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS, em cotutela com a Università degli studi di Padova, UNIPD (Itália). Professor Substituto de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-Riograndense, IFsul, Campus Pelotas. E-mail: demetrio.pereira@gmail.com*

chama de “dualismo vulgar”, caracterizado pelo isolamento irrevogável dos polos e a consequente lacuna na explicação. A cisão habitual entre pensar e agir se resolveria, segundo ele, em uma nova teoria da memória. Com efeito, é todo um continuísmo que aí se prepara nos hiatos entre teses incompatíveis e cuja chave “logo parece restringir-se em torno da questão da memória” (BERGSON, 2011, p. 6).

Se é o caso que essa teoria exige, agora e a cada tempo, uma releitura que outra vez a apanhe em seu processo de elaboração, talvez seja enquanto ela porta algo de esquivo à interpretação: já na segunda metade do século XX, Deleuze (2012, p. 46) apreciaria a teoria da memória como “um dos aspectos mais profundos e, até mesmo, talvez, incompreendidos” do bergsonismo. É de surpreender: não seria por força de uma escrita cristalina, rigorosamente acessível, simpática ao “senso comum”, que Bergson resultaria premiado pelas letras? Ali onde o sentido parecia saltar visível aos olhos, quem sabe, então, algo de invisível caía esquecido, como um charme que, para ser notado, fosse necessário olhar duas vezes.

2. AFIRMAÇÃO DE UMA FORMA DO SENSÍVEL EM KANT E BERGSON

Terá sido mérito da crítica kantiana demonstrar que diferenças de grau não bastariam para vencer a distância entre o corpo e o espírito. Pretendesse conectar a sensação atual à idealidade do conceito, Kant já não assimilava a sensação a uma ideia menos intensa, tampouco reduzia a ideia a uma sensação enfraquecida. Reivindicando uma diferença de natureza, a solução kantiana distingue sensibilidade e entendimento como faculdades radicalmente heterogêneas, com objetos próprios em cada caso: a intuição e o conceito. Conforme a *Crítica da razão pura*:

A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se sensibilidade. Os objetos nos são dados, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece intuições; eles são pensados, porém, por meio do entendimento, e desse surgem os conceitos (KANT, 2012, p. 71; B 34).

Mas postular uma faculdade do entendimento, capaz de sintetizar o dado sensível na unidade do conceito, apontaria para necessidades cognitivas incontornáveis, dependentes de categorias como causalidade e substância, aí onde Kant elevava a uma “metafísica da experiência” os axiomas da física mecanicista de seu tempo.

Bergson herda de Kant tanto a preocupação em justificar o recorte científico da realidade quanto uma rigorosa distinção entre o que viria “de fora” — o sensível, a matéria — e o que seria contribuição irreduzível do sujeito e, não menos, condição da experiência empírica. Com efeito, “a ciência me assegura que todos os fenômenos devem suceder-se e condicionar-se segundo uma ordem determinada, em que os efeitos são rigorosamente proporcionais às causas” (BERGSON, 2011, p. 264). Se o sonhador tem a sorte de despertar na mesma cama onde adormecera, não suporemos que a consistência das coisas se tenha desfeito durante o sono até se rearranjar como num *fiat*, após uma deriva onírica desimpedida. O cálculo científico cairia em dificuldades definitivas se não postulasse, desde o início, uma exterioridade absoluta, alheia ao sonhador e indiferente à sua fantasia: um fora cuja consistência não dependa das representações mentais de um sujeito. É nesses termos que Bergson (2011, p. 3)

dispensa o idealismo subjetivo de Berkeley, “incapaz de explicar o sucesso da física”:

Um grande progresso foi realizado em filosofia no dia em que Berkeley estabeleceu, contra os *mechanical philosophers*, que as qualidades secundárias da matéria tinham pelo menos tanta realidade quanto as qualidades primárias. Seu erro foi acreditar que era preciso para isso transportar a matéria para o interior do espírito e fazer dela uma pura ideia. Certamente, Descartes colocava a matéria demasiado longe de nós quando a confundia com a extensão geométrica. Mas, para reaproximá-la, não havia necessidade de fazê-la coincidir com nosso próprio espírito. Fazendo isso, Berkeley viu-se incapaz de explicar o sucesso da física e obrigado [...] a considerar a ordem matemática do universo como um puro acidente. (BERGSON, 2011, p. 3).

Agora, “como explicar que esses dois sistemas [realismo e idealismo] coexistam, e que as mesmas imagens sejam relativamente invariáveis no universo, infinitamente variáveis na percepção”? (BERGSON, 2011, p. 20). Em vez de assimilar um termo ao outro, Bergson faz com que os dois sistemas se reportem a origens distintas, e o dualismo observa uma sofisticação. É que o postulado kantiano do sujeito não apenas estabelecia a justiça da física, como era meio para garantir os direitos da moral e da religião, donde o interesse na intransponibilidade de um momento a outro, sensibilidade ao entendimento e vice-versa. É onde Bergson aparece com uma solução mais consequente, livre de compromisso e *necessária*, o que fica claro se repararmos no embaraço suscitado, mais a um filósofo que a outro, pelo problema da aquisição de conceitos empíricos.

3. SUBORDINAÇÃO DO CONCEITO EMPÍRICO À GENERALIDADE APRIORÍSTICA NO IDEALISMO KANTIANO

Na *Lógica* de Jäsche, Kant (1992, p. 112; Ak. 94) explica a aquisição de conceitos empíricos em termos de comparação, reflexão e abstração: encontrando objetos similares, identificamos características comuns através da abstração das diferenças, o que permite tomar tais objetos por instâncias de um mesmo conceito, doravante articulado:

Para fazer conceitos a partir de representações, é preciso, pois, poder comparar, refletir e abstrair, pois essas três operações lógicas do entendimento são as condições essenciais e universais da produção de todo conceito em geral. Eu vejo, por exemplo, um pinheiro, um salgueiro e uma tília. Ao comparar antes de mais nada estes objetos entre si, observo que são diferentes uns dos outros no que respeita ao tronco, aos galhos, às folhas e coisas semelhantes; mas, em seguida, eu reflito apenas sobre aquilo que eles possam ter em comum entre si, o tronco, os galhos, as folhas eles próprios, e, se eu abstraio do tamanho, da figura dos mesmos e assim por diante, obtenho um conceito da árvore (KANT, 1992, p. 112).

Essa explicação, no entanto, traz consigo um problema óbvio, pois jamais poderíamos determinar *quais* objetos devem ser candidatos à comparação, quando o conceito necessário para aproximá-los era exatamente o que se tratava de adquirir. Se é verdade que a generalização supõe uma extração de qualidades comuns, não é menos verdade que a percepção de uma “comunidade” qualitativa já supõe um trabalho de generalização: “Circunscrevendo ao máximo as dificuldades de ordem psicológica

levantadas pelo problema das ideias gerais, acreditamos podê-las encerrar neste círculo: para generalizar é preciso primeiro abstrair, mas para abstrair utilmente é preciso já saber generalizar” (BERGSON, 2011, p. 183).

Como poderíamos depreender a ideia geral de “árvore” da semelhança entre objetos compostos por tronco, galhos e folhas, sem sabermos de antemão que são esses, e não outros, os componentes que permitem agrupar o salgueiro e a tília? O comentarista se vê sem saída a não ser determinar uma origem *a priori* também do conceito empírico, a despeito do que pretendia o texto da *Lógica*. Nesse ponto, Kant permaneceria herdeiro da teoria das ideias de Platão (cf. Schrader, 1967).

A *Crítica da razão pura* não encara o problema de frente, mas o essencial permanece lá: chame-se conceito, síntese, lei, a memória nunca está nas coisas, é sempre *operada pelo sujeito*. Fala-se, afinal, em *idealismo* transcendental. O conhecimento por conceitos prometeria ainda alguma objetividade, uma vez assumidos o tempo e o espaço como formas *a priori* para o “aparecimento” das coisas, pelo que o sensível desde sempre estaria comprometido com uma estrutura, se não conceitual, pelo menos já subjetiva e, portanto, passível de comunicação com o conceito. Para Bergson, no entanto, a solução kantiana é insuficiente, o que Deleuze (2009, p. 33) expressaria bem: com Kant, “o problema é apenas deslocado”, mas não resolvido:

Kant opõe-se simultaneamente ao dogmatismo e ao empirismo, que, cada qual à sua maneira, afirmavam uma simples diferença de grau [...]. Mas então, para explicar como a sensibilidade passiva se concilia com o entendimento ativo, Kant invoca a síntese e o esquematismo da imaginação que se aplica *a priori* às formas da sensibilidade em conformidade com os conceitos. Mas, assim, o problema é apenas deslocado: visto que a imaginação e o entendimento diferem também, em natureza, e o acordo entre estas duas faculdades ativas não é menos “misterioso”. (DELEUZE, 2009, p. 33)

Mais imediatamente, se tempo e espaço são meramente subjetivos, então o conceito pode até *se aplicar* à realidade espaço-temporal — *mas essa realidade é essencialmente ideal*, e logo parece que pagamos um preço muito caro pela assim chamada “objetividade” científica: “a crítica kantiana [...] não teria sido necessária...” (BERGSON, 2011, p. 4); mas existe um segundo motivo, mais grave e que aponta para a inviabilidade teórica do sistema kantiano — é que, sem conceder às coisas alguma qualidade intrínseca, independente da intervenção subjetiva, jamais se explicaria a tradução do extensivo no intensivo, isto é, do número espaço-temporal na qualidade sensível de cada momento da experiência. Nosso contato com o mundo fica aí privado de uma comunicação com as coisas em qualquer sentido da palavra, e o “realismo empírico”, que Kant alegava uma conquista do idealismo transcendental, revela-se uma promessa que o seu sistema está impedido de cumprir.

O dualismo kantiano precisaria se descentrar, donde o esforço de Bergson na direção de restituir à matéria o caráter qualitativo do qual ela havia sido privada; mesmo a matéria se preste ao cálculo, “nem por isso é necessário fazer dela uma quantidade pura” (BERGSON, 2011, p. 213)¹. É dizer que um corpo não carece de juízo para afetar e ser afetado, para perceber e ser percebido, capacidades que remeteriam, muito antes, a uma memória do mundo.

4. IMANÊNCIA E CONDIÇÃO DISSOCIATIVA DO CONCEITO EMPÍRICO EM BERGSON

Eis que Bergson reivindica uma memória das coisas: se a cada vez a água molha a pedra, não seria porque, efetuada a relação com a pedra, a água lembrou-se da reação apropriada de molhar? Acrescenta-se uma cautelosa distinção de nível: em sua condição molecular, a água antes *desempenha* uma memória do que recupera uma lembrança: “o passado é desempenhado pela matéria, imaginado pelo espírito”; ainda assim, permanece que

[A] memória não intervém como uma função da qual a matéria não tivesse algum pressentimento e que já não imitasse à sua maneira. Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente. (BERGSON, 2011, p. 262)

Uma continuidade rigorosa entre corpo e espírito não se cumpre, portanto, sem devolver vitalidade à linha esquecida que partia do inorgânico e que “situa o homem naquilo que o ultrapassa” (HYPPOLITE, 1949a, p. 446).

O animal que opera um reconhecimento se move, desde já, no campo da generalidade: “é o capim em geral que atrai o herbívoro” (BERGSON, 2011, p. 168), e mesmo o organismo simples se orienta sobre um “fundo de generalidade e semelhança” que impõe uma “identidade de reação” (BERGSON, 2011, pp. 186-7) a estímulos superficialmente diferentes. É razoável esperar um uivo de um corpo que assuma atitude e postura de lobo: “a consciência de um acompanhamento motor bem regulado é o fundamento do sentimento de familiaridade”, o “germe que a consciência humana desenvolve em ideias gerais” (BERGSON, 2011, pp. 104; 187). Quem sabe se encontre aí o espinosismo de Bergson, identificado por Hyppolite (1949a, p. 451): o que pode um corpo desde já é *reconhecer*, por um hábito que, implicado na matéria e voltado para a ação sobre as coisas, será germe do que, depois, chamaremos memória²

Ocorre que o papel da memória não termina no reconhecimento automático, fundador da familiaridade, e um teatro orgânico ainda não nos dá o conceito. Para isso, pende ainda que nossos hábitos perceptivos e interpretativos sejam *flagrados em sua contingência*.

Nada impede reduzirmos o que nos é exterior a simples mudanças de posição em um espaço homogêneo: diferenças de número apenas. Nesse caso, caberia ao espírito reconstituir, a partir da quantidade, a qualidade que o senso comum se iludia em emprestar às coisas. Num automatismo, seja: Bergson teria completado Kant.

Ora, um primeiro problema já vimos: no momento em que o sensível é destituído de forma ou de consistência intrínseca, é apenas por comodidade que dizemos que o conceito se lhe aplica. O conhecimento objetivo se torna inerentemente relativo, conhecimento sintético que opera imprimindo qualidades sobre um mundo que, por definição, escapa a toda descrição qualitativa. Que mesmo assim reconheçamos uma árvore, que associemos qualidade ao que seria (em tese) quantidade pura, parece supor um trabalho de tradução do número em algo que, dele diferindo por natureza, a ele seria devolvido para compor uma percepção. E aqui o principal problema, se aquele não o era: o *reconhecimento*, a palavra indica, ignora diferenças de

natureza. Ele não confere movimento ao imóvel, não acrescenta a imagem qualitativa ao número. Se antes o contrário: “perceber significa resumir, imobilizar” (BERGSON, 2011, p. 244).

É o objeto do quarto capítulo de *Matéria e memória*, onde Bergson denuncia uma falsa compreensão do movimento real, quando se pretende recompô-lo a partir de imobilidades. Não é para menos: o movimento é justo o aspecto qualitativo da realidade que mais imediatamente se presta a uma recomposição artificial, a uma tradução retroativa em número. Todos os reducionismos passariam por aí, reportando a qualidade ao movimento e o movimento a uma decomposição abstrata:

Mas convém não confundir os dados dos sentidos, que percebem [internamente] o movimento, com os artificios do espírito que o recompõe [de fora]. Os sentidos, entregues a si mesmos, apresentam-nos o movimento real, entre duas detenções reais, como um todo sólido e indiviso. A divisão é obra da imaginação, que tem justamente por função fixar as imagens moventes de nossa experiência ordinária, como o relâmpago instantâneo que ilumina durante a noite uma cena de tempestade. (BERGSON, 2011, p. 221)

A pancada do tenista descreve, decerto, uma trajetória indefinidamente decomponível, para uma análise interminável que, não cessando de encontrar posições intermediárias no espaço, admitiria uma concepção tão somente sintética do infinito. Seria ignorar a experiência da pancada enquanto ato indiviso: mesmo que o vídeo a reproduza como sequência de quadros (*frames*), uma fonte de movimento real precisa alimentar o aparelho. O movimento analisado no espaço não é senão extrato de um movimento mais profundo, “a própria qualidade vibrando interiormente” (BERGSON, 2011, p. 238). Caso ainda se queira encontrar qualidades no mundo, convém não confiá-las de todo ao trabalho do sujeito.

É uma denúncia algo análoga que Bergson endereça àqueles que pretendem ver surgir a representação no cérebro, e nisso teremos ocasião de continuar de onde havíamos parado. Não custa ver que “é o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (BERGSON, 2011, p. 13). Inútil querer encontrar nos movimentos da “substância cinzenta” a explicação suficiente da experiência consciente, quando o próprio cérebro já corresponde a um resumo operado pelo espírito. É inevitável: o cérebro não faz surgirem qualidades para um espírito privado. Fosse o cérebro efetivamente destacado de suas condições, “do organismo, da atmosfera, da terra, do sol” (BERGSON 2011, p. 19), como a elas se ligaria de novo? Fica visível o paralelo com a pergunta sobre a qualidade: se não afirmamos de partida um aspecto qualitativo nas coisas, não apenas nos privamos de um critério para indicar o momento preciso da tradução do número em qualidade, como nos impedimos de dizer onde começa e onde termina o cérebro. Constantemente, Bergson alerta contra falsos problemas e decisões impossíveis em filosofia.

A representação não está mais no cérebro do que em qualquer outra parte. Se vimos que o corpo era capaz de “desempenhar o passado” sob a forma do hábito, é necessário recusar-lhe o poder contrário, de interpor ideias à reação mecânica, se afinal essas ideias vêm de alhures. Introduce-se o que Bergson chama de “memória verdadeira” (BERGSON, 2011, p. 171), chamada por Deleuze (2012, p. 43) de “memória-lembrança”. Veremos que, mais que permitir ao espírito formar gêneros com que classificar espécies, e mais do que associar termos semelhantes, trata-se sobretudo de

um poder de *dissociação*, apto a conceber o singular mediante um reconhecimento não mais mecânico, senão *atento*.

Seguíamos a pista do idealismo kantiano: vimos que Bergson recusa o idealismo do espaço como qualquer coisa desprovida de qualidade real, de movimento na plena acepção da palavra. Ora, é igualmente o caso de recusar também a hipótese de um acesso de fato à coisa em si, no que Bergson (2011, p. 31) recupera esse elemento do kantismo: “A percepção pura existe mais de direito do que de fato”. Com efeito, haveríamos mesmo de perguntar pelo estatuto da percepção num cenário de continuidade entre matéria e espírito, restando pontuar a perfeita reciprocidade do contínuismo de Bergson. É que, se à matéria é devolvida a qualidade, também à sensação é devolvida qualquer coisa de crucial – a tendência a se representar em número: “Todas as sensações participam da extensão, todas emitem na extensão raízes mais ou menos profundas” (BERGSON, 2011, p. 254).

Não poderia ser diferente, se a sensação já não pertencia de direito ao cérebro. Por aquela razão já seria impossível pretender reconstruir, a partir de sensações puramente qualitativas, qualquer posição numérica num espaço homogêneo essencialmente alheio ao sujeito e sobre o qual vimos operar as previsões da ciência positiva, nisso amplamente verificadas pela experiência. Não se escapa de atribuir ao objeto da percepção também essa tendência a confundir-se com a matéria inerte, donde um acordo virtual entre ciência e consciência, “essa em seus dados mais imediatos, aquela em suas aspirações mais longínquas” (BERGSON, 2011, p. 232). Quer dizer que, se “de fato percebemos a matéria em nós”, isto é, em qualidade, “de direito a percebemos nela” (BERGSON, 2011, p. 77), em continuidade homogênea.

5.A TAREFA DO ESPÍRITO: RESISTÊNCIA AO AUTOMATISMO, DILATAÇÃO TEMPORAL E INDETERMINAÇÃO

Até agora, ainda não se entende bem em que sentido o sistema de Bergson permaneceria dualista, como anuncia o prefácio a *Matéria e memória*. Em que sentido memória, passado, Ser, podem ainda reivindicar uma diferença de natureza relativamente às suas raízes imiscuídas em extensão? Revele-se enfim a equação bergsoniana, em que se dê conta da interposição, meio ao estímulo recebido e a reação até então automática, de imagens-lembrança que indeterminem meu futuro com respeito a uma escolha cada vez mais disponível.

Queremos não cause dificuldades: se na percepção automática distinguimos a qualidade – reconhecemos o lobo em lhe destacando a forma, em lhe subtraindo à matéria –, é que o corpo se interessa antes em agir do que em conhecer. Uma eventual necessidade de fugir a seu ataque nos dispensa, nos priva talvez por completo do trabalho do espírito; agora, diminua a urgência de uma resposta automática, e o corpo explica em igual medida quais lembranças me serão lançadas do fundo da memória, essas e não aquelas, em complemento à situação presente.

Não fosse sua imersão no plano da matéria, minha memória não encontraria ocasião de exercício; mas, se de uma exterioridade irreduzível e acentrada não surgem nem podem surgir representações, é igualmente verdadeiro que elas têm origem noutra parte, e assim se explica menos o surgimento da lembrança do que a circunscrição da memória a esta em vez daquela região do passado: “O cérebro contribui para chamar de

volta a lembrança útil, porém mais ainda para afastar provisoriamente todas as outras” (BERGSON, 2011, p. 208). Hyppolite destaca, num outro texto: não se trata de dar conta da lembrança, senão do esquecimento (HYPPOLITE, 1949b, p. 375); Deleuze o acompanha: “as lembranças tendem a se encarnar, fazem pressão para serem recebidas, de modo que é preciso todo um recalque saído do presente e da ‘atenção à vida’ para rechaçar aquelas que são inúteis ou perigosas” (DELEUZE, 2012, p. 61).

Que se resista a conceder ao passado uma existência “presente” é um tema a que Bergson dá bastante atenção no terceiro capítulo de *Matéria e memória*. O desafio consiste em perguntar qual nosso critério para nos satisfazemos tão facilmente com a hipótese da existência continuada do espaço (quando garantimos sem reservas a subsistência dos lugares alheios à nossa percepção atual) para, depois, recusarmos essa mesma subsistência para o caso do tempo e concluirmos, simplesmente, que o passado “passou”. A explicação de Bergson (2011, p. 168) envolve expor essa recusa enquanto “inteiramente relativa à utilidade prática e às necessidades materiais da vida”; ou, para um momento mais lírico: “nossas lembranças são pesos mortos que arrastamos conosco e dos quais gostaríamos de nos fingir desvencilhados” (BERGSON, 2011, p. 169).

Mas existe também uma razão propriamente conceitual. É que não conseguimos explicar o caráter *sui generis* da lembrança, a remissão ao passado que é própria à sua essência, “ao menos que seja efetivamente no passado que eu vá buscá-la” (BERGSON, 2011, p. 158). Daí a crítica bergsoniana a teorias da memória como a de Hume, que insiste em compreender a memória como uma percepção mais fraca e, vice-versa, a percepção como uma lembrança mais intensa, recusando para as duas qualquer diferença senão de grau. Não que se trate de um longo percurso de argumento: é que, “se a lembrança de uma percepção não fosse mais que essa percepção enfraquecida, aconteceria tomarmos a percepção de um som leve como a lembrança de um ruído intenso” (BERGSON, 2011, p. 279). Mais fundamentalmente, perder-se-ia de vista a distinção entre corpo e espírito, que aqui se revela sobretudo como distinção de natureza entre passado e presente: “o passado não é senão ideia, o presente é ídeomotor” (BERGSON, 2011, p. 72). Também disso se segue que as lembranças não estejam encerradas no presente de um recorte material como o cérebro.

Dizíamos da tendência da sensação em desfazer-se em número. Acaso devemos dizer, do conhecimento, que deva se pautar por essa tendência das coisas à materialidade, aspecto sob o qual devêm capturáveis em ciência positiva? Nessa questão desaguamos no tema do reconhecimento atento, papel da memória no conhecimento em sentido próprio, que para Bergson não é outro que o conhecimento metafísico. Vemos não apenas se diluírem as fronteiras nítidas entre matéria e memória como, nesse movimento, recuperar-se à metafísica “o direito de erigir-se em ciência independente”, se Kant a havia “sacrificado à física” (BERGSON, 2011, p. 9; p. 3).

Ora, a física trata exatamente do presente, quer dizer, da matéria, do corpo sem a profundidade que lhe é conferida pelo espírito. Mas, se aqui se trata de conhecimento, é porque “se define arbitrariamente o presente como o que ‘é’, quando o presente é simplesmente ‘o que se faz’” (BERGSON, 2011, p. 175). Melhor seria dizer, em vez, que o passado tende ao presente como a qualidade tende para o número; aliás esse duplo movimento não é senão o mesmo. Estranha-se isso somente quando se confunde esse presente abstrato e “fotográfico” da ciência, secção descontínua do real, com o presente real, vivido, já trabalhado pela memória e por isso sobretudo sempre já “passado”. Se se

quer, trata-se portanto do presente o objeto da metafísica, ele o que se trata de conhecer, desde que nesse segundo sentido, “presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, e que ocupa necessariamente uma duração” (BERGSON, 2011, p. 161).

Vimos que a percepção é composta a um só tempo pela ação prática e pela lembrança que a vem recobrir, imprimindo-lhe um sentido sob o crivo de uma maior ou menor necessidade material. Em metafísica, trata-se de averiguar esse sentido sob a égide da lembrança, como quando ouvimos a palavra falada: “primeiramente reconhecer seu som, em seguida identificar seu sentido, e finalmente buscar, mais ou menos longe, sua interpretação: em suma, é passar por todos os graus da atenção e exercer várias capacidades sucessivas da memória” (BERGSON, 2011, p. 124).

Retomemos o exemplo do lobo. Em um primeiro momento, até dispensamos o intercurso com o espírito, porquanto meu corpo era suficientemente capaz de devolver ao estímulo externo a reação apropriada, pela qual se antecipa a uma ameaça ou recompensa. Ainda não chegamos aí à ideia geral, e por enquanto é apenas retroativamente que dizemos se tratava de um lobo. Mas calha que eu hesite e não reaja de imediato ao encontro, para que a memória faça aí passar suas lembranças – de um outro lobo ou, se ainda não levam esse nome, de outros momentos em que meu corpo reagiu num mesmo hábito motor. Reconhecimento efetuado não mais pelo corpo, mas pela lembrança; o que havia sido unido pelo corpo, sob a forma de uma reação motora idêntica, é dissociado pelo espírito, agora em condições de escolher, em alguma medida, outra reação para o que flagrou como *um lobo* (entre outros, *mas agora diferente, profundamente outro desta vez...*). “É por uma dissociação que começamos, e a tendência de toda lembrança a se agregar a outras explica-se por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção” (BERGSON, 2011, p. 193). Eis a operação pela qual obtemos conhecimento: ela supõe o tempo, supõe a abertura de uma zona de indeterminação:

o tempo é aquilo que impede que tudo seja dado de um só golpe. Ele retarda ou, melhor, ele é retardamento. Ele deve portanto ser elaboração. Não seria ele então veículo de criação e de escolha? A existência do tempo não provaria que há indeterminação nas coisas? O tempo não seria exatamente essa indeterminação? (BERGSON, 2006, p.106)

Nossa ação no mundo lucrava de uma representação automática das coisas, reduzindo implicitamente o tempo a um puro presente e à sucessão mecânica de termos atuais. Quando hesitação nos faz experimentar o tempo em estado puro, liberado de sua subordinação ao espaço, é toda uma narratividade orgânica que periga sair dos eixos. O passado então não designa o que já *não é*, o que *deixou de ser*; pelo contrário, é o presente que designa o passageiro, enquanto o passado compreende o que se conserva em si, profundidade inatual que não cessa de exercer pressão sobre o seu ponto mais contraído (o atual). No limite, a imagem entra em curto-circuito, *déjà-vu*, e já não podemos discernir entre atual e virtual, entre presente que passa e passado que se conserva. O esquema sensório-motor colapsa em proveito do pensamento, ali onde experimentamos um tempo abismal, insubordinado à sucessão de termos atuais.

Daí que inexistia conhecimento absoluto em Bergson, e que o conceito geral não sirva de paradigma; é antes como na leitura: “um verdadeiro trabalho de adivinhação”,

em que “criamos e reconstruímos a todo instante” (BERGSON, 2011, p. 117). O recado incide sobretudo na pesquisa pelo sentido. O exemplo da palavra falada era bom: jamais reconstituiríamos o sentido de uma frase por descontinuí-la em elementos, da mesma forma que a utilidade de um dicionário supõe um sentido vindo de alhures, como condição do aprendizado novo. Diante de alguém que nos fala, colocamo-nos de saída no elemento do sentido, i. e., no passado em geral, para fazer daí como que escoarem “representações auditivas que irão recobrir os sons brutos percebidos” (BERGSON, 2011, p. 134). Trata-se portanto de adotar a atitude apropriada, dilatar aquele presente vivido que, comumente, pouco me ensina da interioridade de cada coisa. Mesmo enquanto ouvintes: cremos demais capturar o sentido do que nos falam já quando da primeira hipótese a que chegamos, quando outras maneiras de escutar se imporiam aqui e ali.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista lógico, o sistema de Bergson parte da experiência *corporal*, nem completamente subjetiva ou objetiva: corpo que reage ao capim, ao lobo, à árvore que promete frutos ou abrigo; também corpo que *age e padece*, esquivando-se a um ataque, deixando-se molhar pela água... Uma tal experiência não é subjetiva antes de ser contemporizada, adivinhatória, inferencial (“este talvez seja um lobo amigo...”), e tampouco é objetiva, se não concorre para um juízo. À representação cabe introduzir uma seletividade que dissocia o particular da sua imersão no geral: a vaca poderia avaliar que *este* capim não lhe serve. O conceito empírico, portanto, surge não por abstração, nem por comparação, mas de um momento *indistintamente analítico e sintético*. O geral não dispensa sua instanciação particular, mais do que ao particular, *pace* Kant, não é dada qualquer prioridade em relação ao geral³.

Mais que associar percepções, a representação consciente, i. e., o espírito, tem antes como natureza *problematizar* a experiência, ou seja, *dissociar*. Se o espírito precisa da matéria como freio e ocasião para o seu exercício, a matéria *explica* o espírito, pois baliza a sua fantasia e lhe dá um conteúdo determinado ou, antes, mais ou menos determinado. O espírito permanece tão irreduzível à matéria quanto serão irreduzíveis a) a representação ao cérebro (pois onde o cérebro começaria/terminaria?); b) a qualidade ao número (pois como recompor o movimento com imobilidades?), e c) o passado ao puro presente (pois como se distinguiria a percepção de um som fraco e a lembrança de um som forte?). Sobretudo não se deve onerar com questões impossíveis, índices de falsos problemas na origem.

Disso se segue que *conhecer* em sentido próprio significa interpretar especulativamente a matéria de nossos hábitos, i. e., a realidade no sentido pleno da palavra, entendida como anterior às bifurcações sujeito/objeto, representação/matéria, operadas “pelo espírito”, se devem ser operadas por alguém. É claro que, no que recorta o real, a atividade de conhecimento reproduz a bifurcação ao mesmo tempo que resiste a ela⁴. Mas muito foi ganho neste acerto de contas. Se a filosofia não se tornou livre poetização alheia a qualquer ideal de verdade, também é o caso que o dualismo observou uma qualificação. Em Bergson, o conhecimento remete, antes de mais nada, à afetividade: a capacidade de interferir oportunamente nos problemas que nos afrontam

está em relação direta com o equilíbrio que seremos capazes de sustentar, enquanto corpos vivos, entre a necessidade material que nos oferece suporte para o pensamento, e que determina a aderência de nossas tentativas teóricas, e a dimensão criadora que nos é conferida pela irredutibilidade à matéria, afinal demonstrada uma hipótese inconsequente. Essa inventividade do espírito é um trabalho no tempo real, em sua qualidade de reter o passado no presente, não como acúmulo sujeito a um denominador, mas como constituição de um ser vivo, que somente enquanto tal tem direito ao conhecimento.

REFERÊNCIAS

- PEREIRA, Demétrio Rocha. *Pragmatismo vital e realismo na aproximação Nietzsche-Bergson* (no prelo).
- BERGSON, H. *Matéria e memória*: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BERGSON, H. *O pensamento e o movimento*. Ensaios e conferências. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- COPLESTON, F. *Historia de la filosofía*. Vol. VII: de Fichte a Nietzsche. Trad. Ana Doménech. Barcelona: Ariel, 1996.
- DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2009.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HICKMANN, G. Dedução transcendental e realismo na *Crítica da razão pura*. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 28; n. 1, 2023, pp. 43-60.
- HYPOLITE, J. “Du Bergsonisme à l'existentialisme”. In: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo 1. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1949a, pp. 442-455.
- HYPOLITE, J. “Aspects divers de la mémoire chez Bergson”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 3, No. 10, 1949b, pp. 373-391.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, I. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- SCHRADER, G. “Kant's theory of concepts”. In: WOLFF, R. P. (ed.). *Kant: a collection of critical essays*. Nova York: Doubleday, 1967, pp. 134-155.
- SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- STIEGLER, B. “Flux et réalité: une lecture croisée de Nietzsche et Bergson”. In: *Quaestio*, 17. Turnhout: Brepols, 2017, pp. 341-366.

NOTAS

- Mesmo que Kant queira conceder à exterioridade pré-conceitual algo da ordem do qualitativo, a *síntese* permanece, em seu sistema, privilégio do sujeito, pelo que a sensibilidade sem o entendimento tem seu objeto em uma pluralidade concebida segundo o modelo partes-extra-partes, incapaz de explicar o conceito empírico de modo não-circular, como indicado antes.
- “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente –

pode e o que não pode fazer” (SPINOZA, 2015, p. 100; Ética III, prop. 2). Para Hyppolite, a afirmação bergsoniana do caráter somente circunstancial da separação do humano em relação à natureza (do “eu superficial” em relação ao “eu profundo”) afasta Bergson do existencialismo e o aproxima de Espinosa. Barbara Stiegler (2017), na mesma direção, fala em um descompasso da filosofia bergsoniana, desta vez em relação ao pensamento de Nietzsche, a despeito dos paralelismos identificados entre os dois autores. Nossa impressão é que essas indicações, particularmente no que concerne ao confronto com Nietzsche, tendem a simplificar um e outro filósofo, embora o desenvolvimento desse tema deva ficar reservado a outra ocasião (cf. HICKMANN, no prelo).

- 3 Existem leituras da *Crítica da razão pura* que procuram encontrar, na “Dedução transcendental”, um argumento que estabeleça a dependência *mútua* entre intuição e conceito, a nível do direito. No entanto, essa hipótese, comumente referida como “conceitualismo”, consiste em uma interpretação heterodoxa do texto de Kant, ademais difícil de ser sustentada. Sobre isso, cf. Hickmann, 2023.
- 4 Nesse contexto, Copleston (1996, p. 213) indica Schopenhauer como precursor do pensamento bergsoniano: “Bergson ponía gran énfasis en la función práctica de la inteligencia y en la incapacidad de los conceptos de captar la realidad de la vida. Basaba la filosofía sobre la intuición, llegando a describir la labor de los filósofos como, en parte, una tentativa de meditar sobre la intuición a nivel conceptual, hasta el punto en que esto era posible. De aquí proviene el pensamiento, tanto de Bergson como de Schopenhauer, de que la filosofía implica un intercambio de reacciones entre la intuición y el razonamiento discursivo o conceptual”.