

Considerações sobre o paradoxo da percepção em Bergson¹

Considerations on the paradox of perception in Bergson

Paulo César Rodrigues²

RESUMO

O presente estudo pretende abordar a teoria bergsoniana da percepção a partir do que nela há de ambíguo ou paradoxal. Trata-se, mais exatamente, de examinar o problema da percepção como “ação virtual” e, ao mesmo tempo, inserção no ser da matéria, isto é, numa realidade na qual há tão somente “ações reais”. Estabelecendo uma distinção de níveis de argumentação no texto do filósofo, ou seja, nível metodológico e nível ontológico, busca-se dirimir as dificuldades inicialmente encontradas em sua teoria da percepção, mesmo que, para isso, seja necessário recorrer às teses metafísicas do autor, a sua metafísica da memória.

Palavras-chave: atual, Bergson, percepção, virtual.

ABSTRACT

The present article approaches Bergson’s theory of perception in terms of its ambiguous or paradoxical aspects. More precisely, it intends to examine the problem of perception as “virtual action” and, at the same time, as insertion into the being of matter, that is, into a reality in which there are only “real actions”. By establishing a distinction between levels of argumentation in the philosopher’s text, that is, between a methodological level and an ontological level, the article seeks to solve the difficulties found in Bergson’s theory of perception. For this purpose, it is necessary to discuss the author’s metaphysical theses, his metaphysics of memory.

Keywords: real, Bergson, perception, virtual.

¹ Este artigo resulta de uma pesquisa financiada pelo MCTI/CNPq/Universal 14/2014.

² Professor da UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Av. Hygino Muzzi Filho, 737, Bairro Mirante, 17525-900, Marília, SP, Brasil. E-mail: paulo.c.rodrigues@unesp.br

Bergson expõe sua teoria da experiência externa manipulando noções conflitantes, o que resulta em formulações enigmáticas de difícil decifração.³ É o que se pode constatar, por exemplo, na seguinte passagem, colhida no âmbito da teoria da percepção pura:

O que é dado é a totalidade das imagens do mundo material com a totalidade de seus elementos interiores. Mas, se supusermos centros de atividade verdadeira, ou seja, espontânea, os raios que chegam aí e que interessariam essa atividade, em vez de os atravessar, parecerão retornar, desenhando os contornos do objeto que os envia. Não haverá aí nada de positivo, nada que se acrescente à imagem, nada de novo. Os objetos farão apenas abandonar algo de sua ação real para figurar, assim, sua ação virtual, isto é, 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 (Bergson, 2001, p. 187).

Sem dúvida, uma curiosa compreensão da experiência sensível. O vocabulário empregado (“nada de positivo”, “ação virtual”, “influência possível”, “efeito de miragem”) parece desmentir as insistentes afirmações, apresentadas no mesmo contexto, que apontam para a efetividade da percepção, sua capacidade de inserção real no *mode d'être* da matéria. Como observou Renaud Barbaras (2009, p. 7), no ensaio *La perception*: “A percepção é, com efeito, o que nos dá acesso a alguma coisa, ao que há: ela é abertura à efetividade, ao conhecimento das existências”. Ao que tudo indica, Bergson acompanharia esse ponto de vista. Aliás, a teoria da percepção pura não foi escrita justamente para indicar que

perceber já é embrenhar-se na matéria? Nesse sentido, convém recuperar as seguintes passagens do texto em questão: “Começamos por acreditar que entrávamos no próprio objeto, que o percebíamos nele, e não em nós” (Bergson, 2001, p. 192); “[...] não há jamais imagem sem objeto” (p. 193); “[a percepção] existe aí onde ela aparece” (p. 195); “[...] os ‘dados dos nossos diferentes sentidos’ são qualidades das coisas, percebidas de início mais nelas do que em nós [...]” (p. 198); e, por fim, através da percepção, “[...] um conhecimento cada vez mais aprofundado da matéria é possível” (p. 199). Todas essas declarações parecem afastar a concepção equivocada das “alucinações verdadeiras”, proposta por Hippolyte Taine e influente na psicologia oitocentista.⁴ Ao contrário, elas parecem indicar que a percepção não é a reprodução da estrutura do objeto, sob a forma de ideia, na mente. A percepção não nos insere no conteúdo da mente, mas na própria textura do mundo sensível. Ainda que seja definida no bergsonismo como “ação virtual ou possível”, é preciso asseverar que ela nos põe em contato com a própria realidade das coisas, com sua presença material, concreta. Contudo, se a definição dada aqui determina sua natureza como ação virtual, como é possível sustentar que a percepção exibe a própria realidade da matéria, uma vez que tal realidade é pura atualidade, ações reais de todo tipo? Como, então, o ser da matéria pode se manifestar na virtualidade da percepção, mera “miragem” constituída pelas ações ainda não realizadas, mas apenas esboçadas, do ser vivo?

Eis algumas formulações paradoxais que podem ser compreendidas do primeiro capítulo da obra de 1896. Resta saber, por um lado, em que medida elas contaminam a delimitação bergsoniana da experiência externa e, por outro, como se resolvem no próprio texto de *Matière et mémoire*. Pretende-se mostrar, neste artigo, que tais dificuldades são passíveis de solução no interior da mencionada obra, ainda que se tenha de recorrer às teses metafísicas nela sustentadas ou, mais exatamente,

³ Não é somente a teoria da percepção que se vê comprometida por formulações paradoxais. A teoria da afecção, desenvolvida no mesmo capítulo, apresenta dificuldades análogas. Possivelmente, a afecção é, ao menos do ponto de vista filogenético, o protótipo da percepção. Isso significa que na história evolutiva dos seres vivos a primeira modalidade de interação de um organismo com seu entorno foi afetiva (de *affection*, ou seja, dor e prazer, agradável e desagradável) e não perceptiva. Todavia, Bergson assinala uma “diferença de natureza” entre os dois modos de relacionamento com o ambiente, os quais delimitam o âmbito da experiência externa. Há aqui uma primeira dificuldade, a qual bem poderia ser remediada pela ideia tão bergsoniana de “introdução de novidade”. Assim, a percepção desenvolveria a afecção, na medida em que nela introduziria a “novidade” da ação à distância, da virtualização da ação. Resta saber como uma “ação real” (afecção) pode converter-se numa “ação virtual” (percepção) sem mudar de natureza. Mas isso ainda não é o mais importante. Ao declarar que a afecção (particularmente a dor) surge “[...] quando a porção interessada do organismo, em vez de acolher a excitação, a repele” (Bergson, 2001, p. 204), Bergson a caracteriza tal como a percepção, isto é, como um poder repelente ou refletor. Em seguida, observa: “Poderíamos, portanto, dizer, por metáfora, que, se a percepção mede o poder refletor do corpo, a afecção mede seu poder absorvente” (Bergson, 2001, p. 205). Como não notar o sentido paradoxal dessa caracterização? Por um lado, diz-se que é a percepção que acolhe o estímulo emitido pelo objeto e, após atravessar os centros nervosos, o “reflete” sobre o próprio objeto, configurando uma imagem que exprime as ações possíveis do organismo sobre ele; por outro, afirma-se que é a afecção que “repele” a excitação sofrida, por ser desagradável ou lesiva. Nessa rejeição, nessa recusa em conduzir o estímulo da periferia do organismo para os centros nervosos e dos centros nervosos novamente para a periferia, refletindo-o, a afecção promoveria, estranhamente, uma absorção do estímulo (movimento físico), assimilando-o como excitação (movimento fisiológico) (Cf. Worms, 1995). Tudo se passa como se ele, o estímulo, fosse silenciado no interior do corpo, impedido de se prolongar numa reação motora apropriada, tal como normalmente ocorre no caso da experiência perceptiva. Cabe perguntar, então, como um poder repelente pode ser, ao mesmo tempo, um poder absorvente? Vale a pena frisar, entretanto, que não é o objetivo deste artigo examinar semelhante dificuldade. Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (in Bergson, 2001, p. 25-26); *Matière et mémoire* (in Bergson, 2001, p. 170, 201-207).

⁴ Hippolyte Taine, de fato, sustentou, em *De l'intelligence*, que a percepção é uma espécie de alucinação, isto é, um estado mental que, curiosamente, coincide com o estado de coisas que se encontra fora da consciência (Cf. Worms, 1997a, p. 50).

a certa interpretação de tais teses, a qual se ocupa em separar o metodológico e o ontológico, no pensamento bergsoniano. Nessa perspectiva, o teor paradoxal da teoria da percepção estaria ligado bem mais às inovações conceituais introduzidas nesse debate – a um só tempo psicológico, gnosiológico e metafísico (cf. Bergson, 2001, p. 176-177, 218-223) – do que a supostas deficiências na argumentação do autor. É nesse sentido que Frédéric Worms – em sua meticulosa exegese de *Matière et mémoire* – rejeita a interpretação por assim dizer ontologizante da teoria da percepção. Worms afirma que

[...] ‘o conjunto de imagens’ pode se chamar **matéria**, precisamente escapando, por princípio, à nossa percepção, e mesmo a toda percepção. O termo designa uma totalidade imperceptível por definição, e não uma sorte de em-si das coisas. É preciso esperar o quarto capítulo do livro para lhe compreender o estatuto, não mais da percepção objetiva, mas de uma intuição de outro gênero (Worms, 1997a, p. 35).

Com efeito, é “preciso esperar o quarto capítulo do livro” para ver surgir no texto bergsoniano teses ontológicas. O que se enfatiza aqui é a ideia segundo a qual a teoria da percepção pura não dá conta, sozinha, de nos revelar o ser da matéria. É somente no quarto capítulo da obra que Bergson irá sustentar sua concepção metafísica da matéria, pensando-a como “continuidade extensa”, convertida em extensão geométrica, divisível e mensurável, pela apreensão espacializante do ser inteligente. Claro está que essa nova compreensão exigirá um novo tipo de intuição, não mais sensível, mas metafísica.

Nesse sentido, por meio de uma separação cuidadosa do que é metodológico e do que é ontológico, no texto bergsoniano, espera-se contornar as dificuldades inicialmente encontradas na teoria da percepção pura, desfazendo o paradoxo enunciado acima.

II

É certo que, com semelhante caracterização da experiência sensível, Bergson trai ao menos um aspecto muito relevante de sua própria filosofia, uma vez que promove uma indistinção entre percepção e lembrança, sob a rubrica da “virtualidade”. A teoria da percepção e a teoria da memória estariam ambas assentadas no mesmo tipo de realidade: no virtual. Se é verdade que o compromisso do primeiro capítulo

de *Matière et mémoire* é o de reformar a compreensão que se tem da matéria, reaproximando-a da opinião do senso comum, conforme anunciado no prefácio à sétima edição do livro, faz todo sentido, então, ler esse texto como uma tentativa de aproximação entre atualidade e virtualidade, no interior de uma teoria da percepção pura. Assim procedendo, Bergson faz coincidir, de alguma maneira, matéria e experiência da matéria. Ainda que tal empreendimento não seja integralmente exitoso nesse momento da obra, ele pode, ao menos, abrir caminho para, nos demais capítulos, “tirar as consequências” dessa apreciação da experiência externa.⁵

No que diz respeito à percepção, exclusivamente, posto que não se examinará aqui a afecção ou a lembrança, a estrutura argumentativa de *Matière et mémoire* pode ser dividida em três etapas: a teoria das imagens, a teoria da percepção pura e, dentro desta, a teoria da representação. Nesses três movimentos, Bergson pretende dar conta do significado da experiência sensível, contrariando boa parte das convicções normalmente aceitas pela filosofia e pelas ciências. Nesse sentido, a redescritção dessa faculdade psicológica ambiciona retificar posições epistemológicas (entre realistas e idealistas) e metafísicas (entre materialistas e espiritualistas).⁶

Retraçando, ainda que brevemente, esse itinerário sinuoso, importa observar, de início, que o procedimento adotado por Bergson é exatamente o inverso do procedimento de Descartes, nas *Meditationes de Prima Philosophia*. Apesar de haver uma incontestável índole cartesiana em seu pensamento – sobretudo por conta de o *Essai sur les données immédiates de la conscience* partir da solidão do *cogito*, isolando a consciência do restante do universo, para lhe compreender a estrutura íntima –, a obra de 1896 começa por uma *fiction initiale* (cf. Worms, 1997a, p. 20-36), isto é, por uma estratégia teórica que nos permite recuar a um estrato da realidade que antecede a subjetividade e, por conseguinte, também a objetividade, tal como são usualmente compreendidas na relação de conhecimento. Trata-se do *ensemble d’images*, pensado como uma realidade bruta, da qual o sujeito emerge (cf. Prado Júnior, 1989, p. 116-162). Nessa hipótese, torna-se dispensável assumir as perspectivas tradicionais acerca da interação da consciência com o mundo. Não é necessário deduzir, como faz o realista, a consciência da matéria; tampouco, como faz o idealista, a matéria da consciência. Tais convicções derivam, no pensamento moderno, do dualismo cartesiano, o qual concebeu mal a natureza da matéria e do espírito, porque afastou demasiadamente uma coisa da outra (nesse contexto, a matéria não é uma *aparição* para a consciência, mas uma *coisa* independente

⁵ Semelhante proximidade do senso comum significa que a matéria deve ser compreendida como uma realidade simétrica à sua aparição na percepção. Essa é a convicção do senso comum, uma vez que, sem a intromissão da cultura científico-filosófica, ninguém julga seriamente que a matéria é diferente daquilo que aparece. Cf. *Matière et mémoire, Avant-Propos de la septième édition* (in Bergson, 2001, p. 162-163).

⁶ Neste ponto, o que se denuncia na tradição é o postulado comum que anima todas as teorias da percepção: “[...] a percepção tem um interesse totalmente especulativo; ela é conhecimento puro” (Bergson, 2001, p. 179). Resultou daí a concepção da percepção como um feixe de sensações; e as sensações, como “estados inextensos” do sujeito. Realistas e idealistas, a fisiologia e a psicologia compactuam nesse ponto, ao aderir, consciente ou inconscientemente, a esse enquadramento defeituoso da questão. Em todas essas perspectivas, o que não se explica é como a extensão pode resultar de estados inextensos.

da consciência).⁷ A tese do conjunto de imagens institui, ao contrário, uma região primitiva, anterior aos dois componentes da oposição epistemológica tradicional: sujeito e objeto, aparência e coisa. De acordo com Bento Prado Júnior, num paralelo com a fenomenologia, pode-se dizer o seguinte:

Se a redução bergsoniana instaura [...] um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade. De alguma maneira, podemos dizer que o sistema de imagens corresponde à ideia de um espetáculo sem espectador. Mais precisamente, ela é o lugar onde, tornando-se possível o espetáculo, criam-se, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade de um espectador em geral (Prado Júnior, 1989, p. 145-146).

Mais ainda, tal “redução” autoriza, como ficará mais claro adiante, cicatrizar o corte entre o ser e o aparecer da coisa, entre a matéria e a representação consciente da matéria.⁸

Contudo, por ora, cumpre observar que a hipótese das imagens exerce um papel determinante no primeiro capítulo da obra, pois permite pensar a percepção sem referência a uma subjetividade, seja ela passiva ou constituinte. Partindo das imagens, como totalidade indiscriminada, Bergson isola, em seu interior, imagens privilegiadas, quer dizer, os corpos vivos, “centros de ação real”. Cabe perguntar, portanto: como é possível determinar o privilégio de algumas imagens se, de início, só temos um conjunto de imagens? É graças a uma concepção dinâmica desse conjunto, a qual expulsa toda inércia de seu interior, que se poderão destacar “imagens centrais”, dotadas do privilégio da “escolha”. Com efeito, no conjunto indiscriminado das imagens, todas elas agem e rea-

gem umas sobre as outras de modo automático ou, melhor dizendo, necessário.

Como ela [a imagem] não terá o que escolher, tampouco terá necessidade de explorar a região ao seu redor, nem de exercitar-se de antemão em várias ações simplesmente possíveis. A ação necessária se cumprirá por si mesma, quando sua hora tiver chegado (Bergson, 2001, p. 172).

Nesse caso, uma imagem apenas prolonga o que recebe das outras imagens. Com o surgimento dos corpos vivos, ao contrário, instaura-se uma modificação expressiva nesse turbilhão de trocas mecanicamente determinadas, à medida que uma imagem central passa a coordenar a relação que as demais imagens terão com ela, selecionando-as. Assim, o corpo vivo – única imagem que pode ser objeto de percepção e de afecção, isto é, que pode ser percebida e sentida (cf. Bergson, 2001, p. 205) – é uma imagem especial não apenas porque seu deslocamento no interior do campo das imagens modifica a disposição das demais imagens em relação a ele, mas sobretudo porque rompe com a continuidade das coisas, para reter somente o que interessa. O corpo vivo escolhe e, ao fazê-lo, institui uma “dimensão dos próprios objetos exteriores” (Worms, 1997a, p. 86), determinada por seus interesses vitais. É justamente nesse ponto que se pode reencontrar a percepção, tema central do primeiro capítulo da obra. O horizonte perceptivo, configurado pelo corpo vivo, resulta da supressão da maior parte das ações reais que o conjunto das imagens pode exercer sobre uma imagem particular. Configura-se, então, ao redor dessa imagem especial, um entorno sensível, o qual será sempre pensado como “virtual”. Ora, por não mais prolongar a totalidade das influências reais que recebe, o corpo “escolhe”⁹ as influências que lhe interessam. E as influências interessantes desenham os contornos dos objetos exteriores, indicando ao ser vivo as vias através das quais eventualmente

⁷ Carlos Alberto Ribeiro de Moura, no conhecido artigo “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”, denuncia, a partir de Husserl, o teor cartesiano do problema da representação, infeliz legado da modernidade. Aqui, “[a] ‘representação’ será o subproduto do desconhecimento da verdadeira subjetividade” (Moura, 2001, p. 209). E o desconhecimento da “verdadeira subjetividade”, do “ego transcendental”, decorre da aceitação tácita dos dogmas da “ciência matemática da natureza”, que concebe um “mundo de corpos existentes em si”, o qual impõe, para se afirmar como “em si”, a separação radical da outra dimensão do ser, do “ser psíquico”, da consciência. Desde então, a única relação possível entre consciência e mundo passa a ser externa, mediada pela representação. E a ninguém mais ocorre perguntar se, “[...] em relação à esfera egológica, um ‘exterior’ poderia ter algum sentido” (Moura, 2001, p. 212). Talvez nem mesmo Bergson tenha escapado por inteiro ao estigma cartesiano da teoria da representação. No entanto, nota-se aqui que é uma má compreensão da natureza da matéria que está na raiz dos problemas propagados pelo cartesianismo.

⁸ Se a matéria pode ser designada “imagem” é porque há absoluta coincidência entre seu ser e seu aparecer, sua realidade fenomênica e sua realidade em si. É o que declara Deleuze, na obra *Bergsonismo* (1999, p. 30): “Bergson quer dizer que o objetivo é o que não tem virtualidade – realizado ou não, possível ou real, tudo é atual no objetivo. O primeiro capítulo de *Matéria e memória* desenvolverá esse tema de modo mais claro: a matéria não tem nem virtualidade nem potência oculta, pelo que podemos identificá-la com a ‘imagem’; sem dúvida, pode haver mais na matéria do que na imagem que dela fazemos, mas não pode haver nela outra coisa, algo de natureza distinta”. É o que constata, também, Renaud Barbaras, ao apagar o hiato entre coisa e fenômeno, na teoria da percepção de Bergson (2009, p. 80): “Dizer que o real não é outra coisa além de qualidades percebidas é precisamente reconhecer que essas qualidades são o próprio real. Bergson chama de ‘imagem’ essa plena identidade do ser e da aparência [...] ela é o ser real do percebido e o ser percebido do real”.

⁹ Seguramente, a noção de “escolha”, aqui, não remete a uma decisão voluntária, mas a uma inclinação biológica, visto que a escolha está, sempre, comprometida com interesses vitais de sobrevivência. Cf. *Matière et mémoire* (in Bergson, 2001, p. 182-183); Worms (1997a, p. 50).

poderá atuar sobre tais objetos. A capacidade de escolha faz, portanto, nascer o ser percipiente.

Assim, a teoria da percepção, que será elaborada em seguida, logo após a formulação da hipótese das imagens, pode ser designada como “pura” porque é derivada unicamente da interação das imagens. Por não pressupor um ato da consciência, a percepção é entendida de início como suspensão da interação determinista das imagens. Nesse sentido, dispensa, ao menos provisoriamente, a presença do sujeito psicológico, do “eu” a quem as imagens se referem, limpando a experiência perceptiva de tudo o que possa proceder do sujeito (lembranças, ideias, etc.). Por certo que semelhante teoria pretende atingir a “objetividade” da percepção, mostrar que perceber não é o ato de destacar uma cópia mental do objeto. Não há, como asseveravam os empiristas, “percepções da mente”. Há apenas a louca atividade das imagens: a ação de cada ponto material se propagando sobre a totalidade do conjunto das imagens e, inversamente, a ação de todas as imagens repercutindo sobre cada ponto material. Já a percepção, bergsonianamente compreendida, supõe apenas a presença de uma imagem especial, que se abstém de “devolver tudo o que recebe”, selecionando influências e reagindo de modo escolhido ao que a afeta. Logo, perceber passa a ser um modo de inserção *no* mundo e não *no* conteúdo da mente.¹⁰ Constitui, juntamente com a afecção, o primeiro momento da aparição do mundo para o ser vivo.

Cumprir registrar que o papel atribuído ao corpo é essencial para compreender a natureza da percepção. O corpo ou o cérebro não são instâncias geradoras de representações, de imagens mentais que supostamente reproduziriam a estrutura dos objetos. O corpo é um “centro de ação”. Seu papel é “conduzir, compor mutuamente ou inibir movimentos”. Como é evidente que movimentos só podem produzir movimentos, segue-se que a relação do corpo com o restante das imagens pode ser descrita prescindindo do elemento subjetivo ou representacional. Todas as considerações que precedem a teoria da percepção pura pretendem, em última análise, indicar a predominância da ação na constituição da experiência que instaura o sujeito empírico. Até mesmo a distinção ontológica entre conjunto de imagens e mundo percebido é estabelecida por meio da ação: ações necessárias e ações escolhidas. O que separa o necessário do escolhido, o determinado do indeterminado, do ponto de vista da ação, é o mesmo que separa o *em-si* do *fenomênico*, no plano ontológico. É por isso que Worms pôde interpretar a ontologia latente do primeiro capítulo de *Matière et mémoire* a partir da categoria “ação”:

Trata-se, antes de tudo, para Bergson, de substituir a distinção entre duas modalidades do ser, aparência e realidade, fenômeno

no e coisa, sujeito e objeto, por uma distinção entre duas formas de ação, sobre o fundo de um mesmo tipo de realidade [...] (Worms, 1997a, p. 21).

Assim, é possível sustentar que Bergson apresenta os pressupostos de uma teoria da percepção sem sujeito, mera interação prática e objetiva entre corpo vivo e ambiente. Daí uma das teses fundamentais do livro ser justamente esta: “Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é, portanto, um centro de ação; ele não saberia fazer nascer uma representação” (Bergson, 2001, p. 172).

No todo, no conjunto das imagens, não há percepção, porque há tão somente um “jogo de forças sem contornos”, segundo expressão de Worms (cf. 1997a, p. 54). Para perceber, é preciso que o corpo pertença a esse todo e escolha, *dentro* dele, o modo mais proveitoso de atuar *sobre* ele. É bem verdade que só se atua sobre uma parte do todo, sobre as imagens selecionadas pelo próprio ato corporal de “neutralização” das influências reais e supérfluas das imagens circundantes. Todos os erros das abordagens tradicionais (realista, idealista ou dualista) resultam do isolamento do corpo e do cérebro do restante do universo, como se esses objetos estivessem, desde sempre, apartados do todo ou, ao menos, diante do todo. Nesse domínio, a questão estaria em explicar como o corpo ou o cérebro produz a representação do mundo. Todavia, Bergson assevera que todas essas doutrinas aderiram ao que ele chama de “ficção de um objeto material isolado” (cf. 2001, p. 175), na medida em que cortaram os vínculos que a imagem-corpo mantinha com o restante do conjunto de imagens e presumiram que ela, a imagem-corpo, de alguma maneira, produzia a imagem do resto. Aqui, de fato, há um paradoxo, segundo o qual a parte engendra o todo. Ao contrário, é preciso estabelecer que o corpo ou o cérebro são objetos entre objetos, sua realidade depende da realidade do restante do universo material. É, por conseguinte, nesse solo anticartesiano que uma filosofia da percepção consequente deve se posicionar. É preciso pensar o corpo vivo como “centro de ação real”, que se destaca de um fundo que o precede e o ultrapassa, estruturando, nesse mesmo movimento, um entorno sobre o qual pode agir. Anticartesiano, sim, porque se trata de aparições sem um sujeito a quem as aparições aparecem, “espetáculo sem espectador”.¹¹ É nesse contexto que Bergson introduz o tema da percepção:

[...] digo que é preciso que, ao redor de cada um desses centros, se disponham imagens subordinadas à sua posição e variáveis com ela; digo, por conseguinte, que a percepção consciente deve se produzir e que, além disso, é possível compreender como essa percepção surge (Bergson, 2001, p. 182).

¹⁰ Sartre, mais tarde, apresentará uma crítica consistente ao que vai chamar de “ilusão da imanência”, isto é, à ideia segundo a qual a “imagem” é uma “representação” na consciência, um conteúdo da consciência (1956, p. 17-22).

¹¹ Cf. Prado Júnior (1989, p. 145-146). Aqui, pode-se acrescentar que o empreendimento de Bergson é também antifenomenológico, uma vez que não pressupõe o “a priori universal da correlação”.

Dedica-se, portanto, a romper com certos pressupostos do pensamento moderno, uma vez que tanto racionalistas quanto empiristas julgaram ser a percepção um ato subjetivo que duplica o mundo – pensado como realidade em si – sob a forma de representação na consciência. Mais ainda, haveria entre representação e coisa uma harmonia misteriosa: no primeiro caso, garantida por Deus (em Descartes, por exemplo); no segundo, preestabelecida (em Hume, por exemplo). Essas concepções da percepção, evidentemente, a pensam como um ato especulativo que visa a conhecimentos puros. Eis o pressuposto que, na modernidade, embasou todas as teorias do conhecimento. Romper com esse modo de conceber a experiência sensível permite recuperar sua “corporeidade”, seu caráter concreto, assentado no real. Em suma, é a “vida” que precisa ser retomada como seu pressuposto essencial.¹² É nesse sentido que Worms compreendeu o pensamento bergsoniano: “O verdadeiro e insuperável pressuposto da teoria do conhecimento, segundo Bergson, não é a consciência, mas a vida” (Worms, 1997a, p. 55). Nota-se, assim, que a inovação dessa teoria depende, em larga medida, daquilo que ela nega: da remoção de inveterados preconceitos filosóficos e científicos.

Todavia, não se pode negligenciar o teor esquemático e metodológico da teoria da percepção pura. Ela não exprime uma descrição da experiência real. A percepção pura existe *de direito* e não *de fato* (cf. Bergson, 2001, p. 183-185), é teoricamente concebível, não concretamente vivida. Não se trata, portanto, de uma experiência, simplesmente porque não há experiência pura. A experiência é sempre mista (cf. Deleuze, 1999, p. 7-25). A teoria da percepção pura surge, então, tal como a hipótese das imagens, como uma estratégia teórica para se pensar a experiência sensível em sua radical especificidade, sem introduzir em seu contexto componentes estranhos à sua natureza. Como experiência instantânea, “absorvida no presente”, a percepção pura desata seus elos com a consciência (assumindo que a consciência é, em Bergson, sobretudo memória, sobretudo passado). Nesse contexto, o percebido não é mais uma representação, um estado mental. E a percepção não mais exprime um ato da consciência ou do pensamento. O percebido é um recorte – operado pelos interesses vitais do ser vivo –, na totalidade das imagens. E o ato de perceber é principalmente um ato corporal, que empobrece o campo das imagens, ao apreender apenas o que interessa à ação, assegurando, conseqüentemente, a sobrevivência do organismo. Daí o teor “biológico” do vocabulário de Bergson:

Sigamos, com efeito, passo a passo, o progresso da percepção externa desde a monera até os vertebrados superiores? Des-

cobermos que, no estado de simples massa protoplásmica, a matéria viva já é irritável e contrátil, que ela sofre a influência dos estímulos exteriores, que ela responde através de ações mecânicas, físicas e químicas. À medida que se eleva na série dos organismos, vemos o trabalho fisiológico dividir-se. Células nervosas aparecem, diversificam-se, tendem a agrupar-se em sistema. Ao mesmo tempo, o animal reage por movimentos mais variados à excitação exterior [...] (Bergson, 2001, p. 179).

Importa ressaltar que o essencial da percepção pura está no fato de se pensar uma filosofia da percepção a partir de uma filosofia da ação, tendo em vista instaurar uma homogeneidade entre conjunto de imagens e mundo percebido. É esse, ao que parece, o elemento fundamental desse momento de *Matière et mémoire*. A passagem da hipótese do conjunto das imagens para a hipótese da percepção pura, isto é, para a hipótese das imagens selecionadas pelos interesses práticos do ser vivo, é a passagem das “ações reais” para as “ações virtuais”. O mencionado “empobrecimento”, realizado pela percepção, exprime, na verdade, uma diminuição de movimentos, uma restrição das ações reais que se propagam sem cessar. É, enfim, neutralização da maior parte das influências das imagens. E neutralizar influências significa aqui tornar-se indiferente a elas. Se Bergson tem razão quando declara que “Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material” (2001, p. 198), isso se deve ao fato de uma hipotética “percepção do todo” poder ser confundida com a própria avalanche de ações e reações do universo da matéria, de tal modo que a expressão “percepção do todo” significaria, ao mesmo tempo, a supressão de toda percepção. Daí a solução bergsoniana ser, acertadamente, a de destacar a noção de “escolha” ou “seleção” de imagens para a representação perceptiva (cf. Bergson, 2001, p. 188). Sem dúvida, perceber todas as influências do universo da matéria seria o mesmo que mergulhar em seu fluxo, em sua inabordável atividade; seria reduzir o ser percipiente a mero objeto inanimado, novamente devolvido ao “fogo cruzado” das ações e reações necessárias. Por outro lado, perceber *um* objeto, “destacá-lo como um quadro”, significa abdicar da maior parte de sua “presença” concreta para reter tão somente sua “película superficial”, sua “crosta exterior”, enfim, sua “representação”, a qual corresponde às ações virtuais que o ser vivo pode imprimir nesse quadro. Bergson afirma:

Eis, no meio de todas as imagens, uma certa imagem que chamo meu corpo, e cuja ação

¹² Nesse sentido, a teoria da percepção, tal como fora formulada por Bergson, mas também por Merleau-Ponty, avança até mesmo em relação à fenomenologia, posto que o percipiente passa a ser concebido como um ser vivo (*vivant*), um ser natural. Ao contrário, concebê-lo como uma subjetividade, seja ela empírica ou transcendental, incorrerá sempre nos erros da tradição pré-fenomenológica. De certa maneira, a própria fenomenologia reproduz o ponto de vista da tradição, quando pensa a percepção sempre em referência a uma consciência. Conforme declara Barbaras: “Precisamos, portanto, mostrar agora que é na condição de pensar o sujeito da percepção como um ser vivo (*vivant*), a percepção como implicando, por conseguinte, um *movimento* e o percebido como *mundo*, que se poderá cumprir o que ainda era apenas pressentido pela fenomenologia husserliana” (Barbaras, 2009, p. 76-77).

virtual se traduz por uma aparente reflexão, sobre si mesmas, das imagens circundantes. Tanto quanto há, para meu corpo, gêneros de ação possível, também haverá, para os outros corpos, sistemas de reflexão diferentes, e cada um desses sistemas corresponderá a um de meus sentidos (2001, p. 197).

Nota-se que a percepção é afirmada aqui como “reflexão” no sentido físico (e não psicológico ou transcendental). Perceber é o ato de “refletir” fisicamente algumas das ações reais que atingem a matéria viva, sob a forma de ação virtual. É preciso acentuar que a teoria das imagens se situa integralmente num contexto de exterioridade. Como resultado dessa reflexão dos estímulos, o objeto percebido só pode ser uma imagem que se configura em si mesma e não na consciência ou no corpo. Aqui, não é mais necessário explicar a “projeção misteriosa” do estado representativo no espaço, tal como ocorria na psicologia do século XIX.¹³ A imagem percebida é o esquema das ações virtuais do corpo sobre o objeto.¹⁴ Resulta de uma interação unicamente da matéria: da matéria bruta com a matéria viva. Daí a célebre máxima de Bergson: o objeto é percebido nele mesmo e não em nós (cf. 2001, p. 192). Daí, também, não ser surpreendente que a conclusão da teoria da percepção pura seja esta: “[...] há na matéria algo a mais, mas não algo diferente, daquilo que é atualmente dado [...]” (Bergson, 2001, p. 218). De certa maneira, portanto, a percepção pura nos restitui o ser da matéria, pois estabelece uma horizontalidade entre o que é apreendido e que não é (cf. Worms, 1997a p. 17). O visível e o invisível são da mesma natureza. Acontece que o acesso que se tem à matéria, mesmo na hipótese de uma percepção pura, é sempre parcial, lacunar. Para falar com os fenomenólogos, a percepção retém unicamente “perfis” ou “esboços” do objeto percebido.

E é acentuando a relação com a fenomenologia que Bento Prado Júnior, em sua tese, interroga se Bergson, ao afirmar que a percepção nos insere na matéria, “[...] não está justamente recusando a concepção representativa do conhe-

cimento e fazendo da transcendência em direção ao objeto a característica essencial da consciência perceptiva?” (Prado Júnior, 1989, p. 139). Sem dúvida, se isso se confirmasse, a teoria bergsoniana muito se aproximaria da fenomenologia, visto que haveria, também aí, uma superação da índole cartesiana presente em todas as concepções modernas da noção de “representação”. Entretanto, neste ponto, convém acentuar que as ações implicadas na percepção (se é verdade que percepção é ação e não representação) devem ser, conforme visto, concebidas tão somente como virtuais ou possíveis. Concebê-las como ações reais redundaria, como já foi mencionado, na dissolução do objeto percebido em imagem impessoal, recolhida à indiferença da coisa, posto que, como coisa, reata todos os seus vínculos com a totalidade do mundo material, na exata medida em que desfaz sua relação com o ser vivo.¹⁵ Reencontra-se aqui, então, a dificuldade enunciada no início deste artigo: como as ações virtuais da percepção podem nos inserir no ser da matéria, sendo a matéria unicamente ações reais? Semelhante dificuldade remete, diretamente, ao conceito de “representação”, o qual figura no interior da teoria da percepção pura como uma chave mestra para dirimir seus problemas. Ao que parece, é a concepção inovadora da relação entre “presença” e “representação”, tal como fora sustentada por Bergson, que pode iluminar, inicialmente, esse ponto dificultoso.

A teoria da representação contém um componente crítico essencial. Cumpre denunciar, na tradição filosófica, o erro de pensá-la como *mais* do que a presença.¹⁶ Com efeito, na tradição, a representação foi normalmente compreendida como a presença do objeto *mais* um ato do espírito que o reproduz como ideia-imagem na mente. Realistas e idealistas concordaram nesse ponto e, assim, erraram conjuntamente. Pois a representação, concebida dessa maneira, só justificaria seu excedente de realidade hipostasiando a subjetividade. Ao contrário, da perspectiva de Bergson, isto é, da perspectiva de um “fundo transcendental” sem sujeito (o campo das imagens), a presença será sempre *mais* do que a representação.

¹³ A esse respeito, vale a pena lembrar o artigo “La critique de Bergson par Ruyer est-elle justifiée?” de François Brémond (1997, p. 188-190).

¹⁴ É preciso pontuar, contudo, que a ideia de “reflexão” é, aqui, uma via de mão dupla, como bem mostra a seguinte passagem da conclusão do livro: “Tudo se passará como se deixássemos filtrar a ação real das coisas exteriores para delas deter e reter a ação virtual: essa ação virtual das coisas sobre nosso corpo e de nosso corpo sobre as coisas é a nossa própria percepção” (Bergson, 2001, p. 363).

¹⁵ É o que se depreende das análises de Bento Prado Júnior, uma vez que a subjetividade, à medida que coincide com a Presença, deixa de ser consciência para converter-se no próprio Ser. O Para-Si recai no Em-si. Numa analogia com a subjetividade infinita de Deus, Bento Prado Júnior afirma: “Para ‘Deus’, isto é, para uma subjetividade que não se ‘descolasse’ da Presença, a coisa não se daria através de perfis ou ‘silhuetas’, mas dar-se-ia de todos os seus lados simultaneamente. O olhar absoluto e ubíquo da consciência infinita veria os seis lados do dado ao mesmo tempo. Mas este *ver* absoluto se degradaria, imediatamente, em *ser*, e a subjetividade haveria de se dissolver na objetividade, transformando-se a percepção em matéria. No limite, a percepção pura, a *mens momentanea*, coincide com a própria matéria. E a consciência divina seria, deste ponto de vista – e apenas deste ponto de vista –, uma consciência sonolenta e neutralizada” (Prado Júnior, 1989, p. 159). Enfim, para que haja uma consciência, é sempre preciso uma “distância”, uma negatividade, sem a qual tudo retorna à plenitude da Presença. Igualmente, para que haja percepção, é sempre preciso um intervalo, um hiato entre ação e reação.

¹⁶ A propósito, Deleuze, ao analisar o método intuitivo de Bergson, divide os “falsos problemas” em “problemas mal colocados” (resultantes da separação incorreta do misto, isto é, fora de suas “articulações naturais”) e “problemas inexistentes” (confusão do mais e do menos). A concepção tradicional de representação é um exemplar desta segunda modalidade de falsos problemas (cf. Deleuze, 1999, p. 10-11).

É notável como tudo se torna claro, quando essa relação é concebida nos seguintes termos:

O que a distingue, a imagem presente, a realidade objetiva, de uma imagem representada, é a necessidade que tem de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser, enfim, mais do que um caminho sobre o qual passam, em todos os sentidos, as modificações que se propagam na imensidão do universo (Bergson, 2001, p. 186).

Dessa forma, a passagem da imagem em si (presença) para a imagem percebida (representação) resulta de uma diminuição, de um empobrecimento das ações reais. Não poderia ser de outro modo, já que, na hipótese da tradição, jamais se explicaria, senão dogmaticamente, como a representação pode ser coerente com o objeto por ela representado, posto que ela surge de uma outra região da realidade, do sujeito e não do objeto. É assim que, na tradição cartesiana, a representação passa a ser a “ponte” sobre o “abismo misterioso” que separa sujeito e objeto, consciência e mundo, *res extensa* e *res cogitans*. Foi no interior desse enquadramento gnosiológico da questão da percepção que todo o pensamento moderno se desenvolveu e tropeçou. Bento Prado Júnior, ainda nesse sentido, afirma:

*Todo o raciocínio de Bergson consiste em mostrar que, partindo de um sujeito já constituído em sua oposição a um objeto “já feito”, torna-se impossível fazê-lo comungar no conhecimento. A representação é a noção contraditória que **esconde** a dificuldade insuperável e que permite, apenas, “resolver” falsos problemas (Prado Júnior, 1989, p. 146).*

Na compreensão de Bergson, portanto, a representação precisa ser assimilada como pré-cognitiva. A teoria do conhecimento não pode descrever uma relação originária da consciência com o mundo, porque a percepção, seu primeiro momento, vincula-se a interesses ativos e não teóricos. Em suma, a representação é um recorte pragmático da presença, circunscrição de um plano operacional, um contexto de ações eventuais, sobre o fundo de uma totalidade indiferente e indefinidamente mais vasta. Nessa direção, Bento Prado Júnior acrescenta:

A representação não é um dado inerte e irreduzível, ela pode ser deduzida como algo que é exigido pelo próprio jogo das

imagens, como uma de suas decorrências essenciais. Se o corpo é um centro de indeterminação, se o movimento que vibra através das imagens encontra nele um intérprete, que não se limita a vibrar passivamente com elas, é necessário que o corpo tenha diante de si, aberto como um leque, o estendal das possibilidades. Melhor dizendo, através do corpo – falha no interior das trocas necessárias – abre-se um abismo entre o real e o possível. Se, para as demais imagens, a sua realidade é a única possibilidade, já que são determinadas, para o corpo cada decisão transforma em gesto real uma apenas entre as várias soluções possíveis que passam a cercar todo influxo do exterior (Prado Júnior, 1989, p. 148).

É assim que a representação deriva da ação das imagens, bem como da indeterminação da reação de uma imagem especial. Sua descrição prescinde, portanto, de uma subjetividade. O horizonte representado é o horizonte da percepção pura. E a distância entre o real percebido e o real em si pode enfim ser assimilada por meio de uma “diferença de grau”, de uma relação da parte com o todo. Do “fundo homogêneo” desse “campo transcendental” surge a percepção da matéria, diminuição útil da totalidade impessoal das imagens.

No entanto, alguns pontos ainda permanecem soltos. A teoria da representação não parece dar conta de estabelecer uma continuidade pacífica entre imagem em si e imagem percebida, entre atualidade e virtualidade. Importa retomar, pois, a questão crucial deste artigo: como pode haver uma relação horizontal entre presença e representação, conjunto de imagens e imagem percebida, matéria e percepção da matéria, se, num caso, têm-se ações reais e, no outro, ações virtuais? Se há, como salienta Bento Prado Júnior, um abismo entre o real e o possível, aberto justamente pela representação perceptiva, como estabelecer uma homogeneidade entre as duas dimensões do ser, a ponto de se poder afirmar que a percepção pura nos insere na própria matéria? Eis a dificuldade mencionada no início deste estudo. A teoria da representação, por um lado, indicou um caminho para aproximar ser e aparecer, atual e virtual. Entretanto, por outro lado, desviou-se da questão que se julga central aqui. Para esclarecer como a virtualidade da percepção e a atualidade da matéria podem coincidir na experiência será preciso recorrer a outros elementos da filosofia de Bergson, bem como subverter algumas teses apresentadas no primeiro capítulo de *Matière et mémoire*. Será imperioso, particularmente, evocar a metafísica geral do final da obra, sob a óptica das interpretações “ontológicas” de Gilles Deleuze e Frédéric Worms, as quais acentuaram o papel da memória no bergsonismo.¹⁷

¹⁷ Refere-se aqui ao livro *Bergsonismo*, de Deleuze (1999), e ao artigo “La théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de *Matière et mémoire*”, de Worms (1997b, p. 95-105).



De início, devem-se fazer duas considerações, para avançar nesta investigação. Em primeiro lugar, é necessário observar, juntamente com Deleuze, que a ideia de virtualidade não se opõe à realidade. O oposto do real é o possível, ideia negativa devidamente criticada por Bergson, num artigo célebre.¹⁸ O virtual se opõe ao atual, na medida em que é, justamente, o que não tem atualidade, o que ainda não expirou num ato, num esquema sensorio-motor ou no objeto extenso. Contudo, mesmo não tendo se desenvolvido até sua extremidade ativa ou extensa, o virtual participa da realidade. Assim, dizer virtual, em Bergson, não significa dizer irreal. O virtual é uma forma de realidade tal como o atual. Aliás, essas são as duas expressões da realidade. O irreal, a quimera ontológica é o possível.¹⁹ Nota-se, então, um primeiro ponto de contato entre virtualidade e atualidade. Ambas pertencem à realidade, representam as duas faces da realidade.

Em segundo lugar, deve-se insistir que a teoria da percepção pura, da qual se tratou até agora, é uma estratégia teórica para se pensar a gênese da consciência,²⁰ partindo de uma hipotética homogeneidade entre o fenomênico e o em-si (é preciso enfatizar: o conjunto de imagens é *postulado* no primeiro capítulo do livro). Bergson instrui seu leitor, logo no início dessa teorização acerca da percepção pura:

É preciso, então, ver no que se segue apenas uma exposição esquemática, e pediremos que se entenda provisoriamente por percepção, não minha percepção concreta e complexa, aquela que minhas lembranças preenchem e que oferece sempre uma certa espessura de duração, mas a percepção pura, uma percepção que existe mais de direito do que de fato [...] (Bergson, 2001, p. 184-185).

Ocupa-se aqui, portanto, de uma “percepção ideal” (a percepção de um ser hipotético que pudesse ser considerado como um “ponto matemático” no espaço e um “instante matemático” no tempo), de uma construção teórica, e não da afirmação de teses ontológicas. Com efeito, é preciso ler o primeiro capítulo de *Matière et mémoire* tal como se lê a Primeira

Meditação cartesiana, isto é, no plano metodológico. Assim como não é admissível sustentar que a Primeira Meditação é a afirmação de um ceticismo pirrônico, lendo-a num sentido propositivo, também não é aceitável interpretar o primeiro capítulo de *Matière et mémoire* de uma perspectiva ontologizante.²¹ A dúvida hiperbólica e a percepção pura exibem o mesmo estatuto teórico no interior das respectivas obras. Trata-se sempre de métodos, de estratégias: no primeiro caso, para se apropriar da “evidência”; no segundo, para propor uma descrição da experiência que dê conta de superar a dualidade tradicional entre consciência e mundo.

Todavia, é na teoria da memória que se encontrará o componente decisivo para se pensar a relação do espírito com a matéria, da virtualidade da consciência com a atualidade da coisa. Conforme visto, é necessário estabelecer de modo sólido que a percepção pura existe somente de direito, resulta de uma “experiência” teoricamente construída, impessoal e ideal. Assim, a percepção pura não consiste numa inserção efetiva na atualidade radical da matéria. Em última análise, a percepção, mesmo concebida como instantânea, compromete-se com o virtual, posto que é procedente da virtualização da reação do ser vivo diante do que o afeta, interrompendo o circuito de interações necessárias que reina no domínio das coisas. Isso significa que a experiência, mesmo estilizada, purificada, encerra-se sempre no virtual. A rigor, não é possível sustentar a realidade de uma experiência atual da matéria. O atual é um limite inapreensível, alheio a toda experiência. Se é verdade que a filosofia de Bergson é uma filosofia da experiência (sensível e metafísica), então, será verdade também que a ideia de atualidade figura tão somente como uma ideia, como uma condição-limite para se conceber a experiência de maneira consequente. Retomando a interpretação de Deleuze, nota-se que Bergson atribui os erros do pensamento filosófico a um hábito cognitivo: “Temos, em demasia, o hábito de pensar em termos de ‘presente’” (Deleuze, 1999, p. 45). É claro que tal hábito decorre diretamente da espacialização do pensamento. Pensar em termos de presente é pensar em termos de espaço, ignorando a duração, a temporalidade constituidora do real, na medida em que a reduz à instantaneidade, expressão genuína do tempo espacializado. No entanto, a filosofia de Bergson foi a que melhor ensinou a pensar em termos de passado, em termos de duração.²² Aliás, este é o

¹⁸ Cf. “Le possible et le réel”, presente em *La pensée et le mouvant* (in Bergson, 2001, p. 1331-1345).

¹⁹ A esse respeito, Deleuze afirma: “É que, de dois pontos de vista pelo menos, o ‘virtual’ se distingue do ‘possível’. Com efeito, de um certo ponto de vista, o possível é o contrário do real, opõe-se ao real; porém, o que é totalmente diferente, o virtual opõe-se ao atual. Devemos levar a sério esta terminologia: o possível não tem realidade (embora possa ter uma atualidade); inversamente, o virtual não é atual, mas possui enquanto tal uma realidade” (Deleuze, 1999, p. 78).

²⁰ De fato, a questão que antecede a teoria da percepção pura é esta: “De onde vem que essa percepção é consciência, e por que tudo se passa como se essa consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral?” (Bergson, 2001, p. 183).

²¹ Bento Prado Júnior, na esteira de Victor Goldschmidt, assevera que o erro da leitura de Sartre está justamente no fato de ele ter interpretado o primeiro capítulo de *Matière et mémoire* como uma descrição de realidades e não no sentido “fenomenológico” ou “transcendental”. Bento Prado Júnior afirma que tal leitura “[...] está inteiramente fundada na aceitação tácita de que a descrição do mundo das imagens é a descrição de estruturas ‘reais’, quando se trata da reunião das condições necessárias para pensar a realidade” (Prado Júnior, 1989, p. 139). Nessa perspectiva, Sartre confundiu o metodológico com o ontológico, o transcendental com o real. Cf., também, Sartre (1956, p. 41-70).

²² Nunca é demais repetir a célebre máxima de Bergson: “[...] as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas em função do tempo e não mais do espaço” (2001, p. 218).

leitmotiv de sua metafísica. A bem dizer, só há o passado, só há o virtual, na medida em que somente o virtual é objeto de experiência. Bergson estabelece esse ponto mais de uma vez no próprio contexto da teoria da percepção pura, já apontando para a centralidade do papel da memória.²³ É assim que, no terceiro capítulo da obra, será possível afirmar: “Mas se nós não percebemos jamais outra coisa senão nosso passado imediato, se nossa percepção do presente é já memória, os dois termos que tínhamos separado de início vão se juntar intimamente” (Bergson, 2001, p. 292). De fato, a instantaneidade da percepção pura é concebida e não vivida. Novamente, estratégia teórica e não descrição da experiência. Atendo-se a uma filosofia aderente à experiência, ao vivido (*vécu*), constata-se que boa parte dos erros da tradição filosófica proliferaram em virtude de se pensar o real como uma passagem do nada ao ser²⁴, ao passo que deveria concebê-lo como uma incessante passagem do virtual ao atual, como um movimento de atualização que jamais “[...] atinge a cristalização inerte do dado. A duração é a lei de um universo sempre em vias de constituição. Ela é este movimento de um objeto que vem ao ser, sem jamais deixar de estar vindo” (Prado Júnior, 1989, p. 86). Com efeito, nada se imobiliza num presente estático, numa atualidade pura, num instante. Pensar o atual é pensar “em termos de presente”, é encarcerar o real nos esquemas espacializantes da inteligência discursiva (aqui, ao contrário de Platão, a *dianóia* é o obstáculo intransponível, que veda o acesso à *noése*). Em suma, pensar o atual significa ordenar o tempo numa sucessão linear e unidimensional de instantes e proceder do presente para o passado, como se o presente fosse a “casa do ser”. Mais uma vez, é o desconhecimento da duração que está na raiz dos problemas filosóficos, sendo reconhecível também no caso aqui examinado.

Como recomenda Deleuze, é necessário subverter tais “hábitos” de pensamento, para instaurar uma verdadeira ontologia, na qual todas as ambiguidades se dissipariam:

Se temos tanta dificuldade em pensar uma sobrevivência em si do passado, é porque acreditamos que o passado já não é, que ele deixou de ser. Confundimos, então, o Ser com o ser-presente. Todavia, o presente não é; ele seria sobretudo puro devir, sempre fora de si. Ele não é, mas age. Seu elemento próprio não é o ser, mas o ativo ou o útil. Do passado, ao contrário, é preciso dizer que ele deixou de agir ou de ser-útil. Mas ele não deixou de ser. Inútil e inativo, impassível, ele É, no sentido pleno da palavra: ele se confunde com o ser em si. Não se trata de dizer que ele “era”, pois ele é o em-si do ser e a forma sob a qual o ser se

conserva em si (por oposição ao presente, que é a forma sob a qual o ser se consome e se põe fora de si). No limite, as determinações ordinárias se intercambiam: é do presente que é preciso dizer, a cada instante, que ele “era” e, do passado, é preciso dizer que ele “é”, que ele é eternamente, o tempo todo. – É essa a diferença de natureza entre o passado e o presente (Deleuze, 1999, p. 42).

Como se vê, é expressiva a revolução que Deleuze encontra na ontologia de Bergson. Sem dúvida, trata-se de uma ontologia do virtual, uma vez que o próprio presente será absorvido pela virtualidade do passado. Afinal de contas, como um novo presente pode surgir, se o antigo presente, o que até então ocupava a atualidade, não fosse passagem ao mesmo tempo em que é presente? Se ele fosse um presente estático, imperioso, jamais seria suplantado pelo novo presente, que sempre advém. O fluxo do tempo seria detido. A duração contínua se resolveria em instantaneidade ou em eternidade. Ademais, um presente só pode ser passagem no caso de ele ser também passado. Se um presente qualquer fosse unicamente presente, pura atualidade, jamais seria substituído por outro presente, pois ele não seria povoado por virtualidades que aflorariam nesse novo presente. É porque o presente encerra, a um só tempo, presente e passado, porque eles “coexistem”, que a passagem do passado ao presente se torna justificável e compreensível. Assim, na leitura de Deleuze, não é o presente, sempre renascente, que é remetido constantemente para o passado. É, ao contrário, o passado que, sendo essencialmente *contração*, floresce incessantemente num presente. O movimento que constitui a experiência não vai do presente ao passado, mas do passado ao presente, do virtual ao atual. O presente é o último prolongamento do Passado. O presente é o ponto no qual o Passado ontológico, pura *virtualidade*, insere-se na *atualidade* como ação e extensão. Nota-se que a teoria bergsoniana da memória confirma essa perspectiva:

A verdade é que a memória não consiste, absolutamente, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. É no passado que nos colocamos de início. Partimos de um “estado virtual”, que nos conduz pouco a pouco, através de uma série de planos de consciência diferentes, até o termo no qual ele se materializa numa percepção atual, isto é, até o ponto no qual ele se torna um estado presente e atuante,

²³ “Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração [...]” (Bergson, 2001, p. 184); “Nossa percepção pura, com efeito, por mais rápida que a supnhamos, ocupa uma certa espessura de duração, de sorte que nossas percepções sucessivas não são jamais momentos reais das coisas, como supúnhamos até aqui, mas momentos de nossa consciência” (Bergson, 2001, p. 216).

²⁴ Cf., a esse respeito, a crítica do negativo, desenvolvida no quarto capítulo de *L'évolution créatrice*, particularmente a crítica à ideia de nada (in Bergson, 2001, p. 728-747).

ou seja, enfim, até esse plano extremo de nossa consciência em que se desenha nosso corpo (Bergson, 2001, p. 369).

Para Deleuze, o essencial é que Bergson recupera a ideia de uma “[...] Memória ontológica, capaz de servir de fundamento ao desenrolar do tempo” (Deleuze, 1999, p. 46). Portanto, jamais se trata de instantes que se escamoteiam para o passado, em virtude de seu ser consistir em passar. Trata-se sempre do passado vicejando no presente, em virtude de seu ser consistir num movimento de atualização. De todo modo, é graças ao passado que o presente passa, porque é o ser do passado, a virtualidade, que constantemente irrompe num presente inapreensível em si mesmo, isto é, isoladamente. Em conformidade com isso, Deleuze acrescenta:

O passado jamais se constituiria, se ele não coexistisse com o presente do qual ele é o passado. O passado e o presente não designam dois momentos sucessivos, mas dois elementos que coexistem: um, que é o presente e que não para de passar; o outro, que é o passado e que não para de ser, mas pelo qual todos os presentes passam. É nesse sentido que há um passado puro, uma espécie de “passado em geral”: o passado não segue o presente, mas, ao contrário, é suposto por este como a condição pura sem a qual este não passaria. Em outros termos, cada presente remete a si mesmo como passado (Deleuze, 1999, p. 45-46).

De acordo com essa interpretação do bergsonismo, a qual encontrará eco na leitura de Worms, a ontologia de Bergson é uma ontologia do Passado, uma ontologia da Memória e não a afirmação de uma espécie de realidade em si da matéria. Nesse sentido, a atualidade da matéria passa a ser assimilada como um limite ideal de um movimento de atualização, *de direito* e não *de fato*, teoricamente pensável, mas não objeto de experiência. Desse modo, como ritmo de duração, extremidade atuante da memória, a atualidade da matéria de alguma maneira pertence à virtualidade do real, à virtualidade da memória ou da duração. A matéria em si é o término (sempre ideal, concebido) do movimento de se *estender* ou de se *distender*, de modo que ela é o grau mínimo da Memória, resultado passivo do relaxamento indefinido da “contração” que define o espírito, a memória ou a duração. Worms declara, em *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, que, para explicar a diferença entre a matéria em si e a matéria representada na percepção, ou ainda, entre a matéria e a memória, é preciso sustentar, não uma diferença de natureza, mas

[...] uma diferença de grau entre os movimentos infinitamente contraídos por nossa

memória, e esses mesmos movimentos, porém menos contraídos, já que inteiramente ‘relaxados’ nisto que é a memória, mínima mas real, da própria matéria (Worms, 1997a, p. 199).

Nesse sentido, não há mais um “abismo” entre uma instância e outra, entre o em-si e o representado na percepção, mas uma conciliação, visto que a matéria em si e a matéria representada exprimem dois “graus” da mesma Memória ontológica, da mesma Duração suprema.

É nesse sentido que, em Worms, a metafísica de Bergson se resolve numa correspondência entre “graus de realidade” e “planos de consciência.” A matéria, ainda que considerada em si mesma, é um plano de consciência ou, melhor dizendo, o grau mínimo de duração e liberdade, o grau mínimo da Memória. A teoria dos planos de consciência pode ser lida, portanto, como uma teoria dos graus de realidade. O domínio psicológico é o próprio domínio ontológico, à medida que o mundo é um tipo de consciência. Ainda segundo Worms, os planos de consciência nos permitem compreender, no âmbito metafísico da obra, o que nos une e o que nos separa da matéria em si. O que nos separa são dois componentes: as necessidades da ação, que recortam a matéria de acordo com suas indicações; e o ritmo de duração próprio da consciência, ritmo que jamais coincide com o ritmo da matéria (consciência é contração; matéria é relaxamento). E o que nos une: tudo, inclusive a matéria, pertence à consciência, é interior a essa “gigantesca Memória.”²⁵ Daí Worms asseverar, concluindo seu estudo, no artigo mencionado acima:

Se o mundo percebido é um plano de nossa consciência, a matéria em si é um ritmo como a nossa consciência, embora distinto dela em grau ou em intensidade, tal como a nossa é, por sua vez, em relação às consciências ou às memórias mais intensas, nisso que se converte, desse modo, numa escala ontológica do real em seu conjunto (Worms, 1997b, p. 104).

Na conclusão de *Matière et mémoire*, Bergson registra: “Sem dúvida, enfim, o próprio universo material, definido como a totalidade das imagens, é uma espécie de consciência onde tudo se compensa e se neutraliza [...]” (Bergson, 2001, p. 365). É assim que, recorrendo a essa verdadeira ontologia do passado, da memória, do virtual, ou seja, fazendo coincidir planos de consciência e graus de realidade, Bergson, de certa maneira, desfaz as ambiguidades presentes em sua teoria provisória da percepção. E é justamente esse caráter provisório da percepção pura que retifica o que nela podia haver de paradoxal. Conforme já foi registrado, a percepção pura é, tal como a teoria das imagens, uma estratégia teórica para se propor, ao

²⁵ É Deleuze quem fará referência à ontologia bergsoniana da memória, já no início de sua filosofia autoral (cf. 2006, p. 128-130, 299). Já em *Bergsonismo*, enfatizava: “Tudo se passa como se o universo fosse uma formidável Memória” (Deleuze, 1999, p. 61).

final do livro, uma nova ontologia da matéria, integralmente derivada ou em concordância com a ontologia da memória de seus dois capítulos centrais. A virtualidade da percepção se acomoda, enfim, à atualidade da coisa, uma vez que essa última é apenas um limite ideal do movimento da virtualidade, limite que, por outro lado, não pode ser excluído da reflexão filosófica, sob pena de tornar incompreensível a própria virtualidade, já que é esse limite que define a direção do movimento de atualização. Nesse sentido, Bergson declara: “Essencialmente virtual, o passado só pode ser apreendido por nós como passado se seguirmos e adotarmos o movimento pelo qual ele se manifesta em imagem presente, emergindo das trevas à luz” (Bergson, 2001, p. 278). Deleuze, defensor pioneiro do “monismo da duração” (Cf. Monegalha, 2017), dizia que a duração é o virtual, mas “[...] é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização [...]” (Deleuze, 1999, p. 32). Já Paul-Antoine Miquel, apesar de obter conclusões muito diferentes das que são sustentadas aqui, no livro *Bergson ou l’imagination métaphysique*, afirma: “Se a matéria, com efeito, está apenas no presente, mas uma duração própria habita esse presente, então, não apenas a matéria tem uma memória, mas também uma tendência específica: a materialidade, a repetição” (Miquel, 2007, p. 120). Inversamente, se a matéria se manifestasse integralmente no presente, concebido como pura instantaneidade – e Bergson tantas vezes se expressou dessa maneira, desde o *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* –, não poderia haver nela nada que não fosse efetivamente realizado. Tudo estaria dado, como no universo laplaciano. A dificuldade, então, consistiria em explicar como a percepção pura, por meio da qual o ser vivo é introduzido nessa instantaneidade material, pôde abrir o campo da virtualidade. Contudo, como bem notou Miquel, o presente no interior do qual a matéria repousa não é um instante matemático, não é uma abstração. Esse presente é concreto, “habitado” pela duração, impregnado de memória, eivado por virtualidades que nele fervilham. Metafisicamente entendida, a matéria é um movimento em direção ao ato que a instaura incessantemente no presente, é um fluxo encetado para o atual. E isso, evidentemente, não faz dela uma coisa ou um sistema de coisas prontas. A matéria é um movimento, o movimento de *extension* (cf. Bergson, 2001, p. 345-352). Suas ações reais de todo tipo não fazem mais que prolongar no presente o “jorro ininterrupto de novidade” que constitui o Ser como um processo temporal, enfim, como duração.

É compreensível, então, que a percepção pura não nos insira na totalidade de ações reais da matéria, mas, ao suprimir a maior parte de tais ações, tornando-nos indiferentes a elas, converta algumas delas em ações virtuais, na exata medida em que retarda a reação do ser vivo, estabelecendo uma

distância entre o estímulo e a resposta, e criando as condições para que a experiência perceptiva advenha, uma vez que na pura instantaneidade, no puro presente abstrato, o ser percipiente não se constituiria, mas, ao contrário, regrediria, por hipótese, ao estado de coisa inanimada, uma vez que reconstruiria o universo de trocas necessárias. É, portanto, nessa distância, nesse aguardar, nessa virtualidade que se forma a experiência do ser percipiente.

Referências

- BARBARAS, R. 2009. *La perception: essai sur le sensible*. Paris, Vrin, 113 p.
- BERGSON, H. 2001. *Œuvres (Édition du centenaire)*. Paris, PUF, 1628 p.
- BRÉMONDY, F. 1997. La critique de Bergson par Ruyer est-elle justifiée? In: P. GALLOIS; G. FORZY (org.), *Bergson et les neurosciences: actes du Colloque international de neuro-philosophie*. Lille, Le Pressis Robinson, p. 169-193.
- DELEUZE, G. 1999. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B.L. Orlandi. São Paulo, Editora 34, 139 p.
- DELEUZE, G. 2006. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 435 p.
- MIQUEL, P.-A. 2007. *Bergson ou l’imagination métaphysique*. Paris, Editions Kimé, 164 p.
- MONEGALHA, F. 2017. Monismo da duração e ontologização do passado: sobre a leitura deleuziana de Bergson. *Trans/Form/Ação*, **40**(2):193-216. <https://doi.org/10.1590/s0101-317320170002000011>
- MOURA, C.A.R. de. 2001. *Racionalidade e crise: ensaios sobre filosofia moderna e contemporânea*. Curitiba, UFPR, 400 p.
- PRADO JÚNIOR, B. 1989. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo, EDUSP, p. 223.
- SARTRE, J.-P. 1956. *L’imagination*. Paris, PUF, 138 p.
- WORMS, F. 1995. Les degrés de l’intériorité: la critique de la psychologie dans le chapitre premier de l’*Essai*. In: F. WORMS, *Le problème de l’esprit: psychologie, théorie de la connaissance et métaphysique dans oeuvre de Bergson*. Clermond-Ferrand, Université Blaise Pascal, p. 122-175.
- WORMS, F. 1997a. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris, PUF, 330 p.
- WORMS, F. 1997b. La théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de *Matière et mémoire*. In: P. GALLOIS; G. FORZY (org.), *Bergson et les neurosciences: actes du Colloque international de neuro-philosophie*. Lille, Le Pressis Robinson, p. 85-108.

Submitted on April 5, 2018

Accepted on August 3, 2018