

# TEMPORALIDADE E METAFÍSICA EM *MATÉRIA E MEMÓRIA*, DE HENRI BERGSON

*Helikim Marques Trevisan*

PPG-FIL Universidade Federal de São Carlos

**Resumo:** O presente artigo visa desenvolver a relação temporal entre corpo e espírito apresentada por Bergson em *Matéria e memória*, e a maneira como essa relação pressupõe uma crítica ao espaço homogêneo. A partir disso, detemo-nos na definição de presente como materialidade da percepção, seu aspecto irreduzível e suas consequências para uma teoria dos planos de consciência, para a qual o presente é sempre o último plano de uma totalidade psíquica. Visamos, com isso, perceber como são os termos temporais desta psicologia a condição para uma teoria do conhecimento que não separa a consciência da realidade exterior. Por isso, explora-se o vínculo interno entre psicologia, metafísica e teoria do conhecimento em Bergson. Por fim, ver-se-á como a metafísica surge de uma questão posta à finalidade pragmática.

**Palavras-chave:** Bergson, temporalidade, metafísica, teoria do conhecimento.

**Abstract:** This article aims to develop the temporal relationship between body and spirit presented by Bergson in *Matéria e memória*, and the way in which this relationship presupposes a critique of homogeneous space. From that, we focus on the definition of the present as the materiality of perception, its irreducible aspect and its consequences for a theory of the planes of consciousness, for which the present is always the last plane of a psychic totality. We aim to understand how the temporal terms of this psychology are the condition for a theory of knowledge that does not separate consciousness from external reality. For this reason, the internal link between psychology, metaphysics and theory of knowledge in Bergson is explored. Finally, it will be seen how metaphysics arises from a question posed for pragmatic purpose.

**Keywords:** Bergson, temporality, metaphysics, theory of knowledge.

## 1. O tempo não é o espaço, suas três consequências e a opacidade entre presente e passado.

Há, em *Matéria e memória* (1896), pelo menos três teses centrais. A primeira revela que *entre o pensamento e o cérebro não há uma relação de equivalência*, ou seja, não há uma duplicação, tampouco um paralelismo entre o que ocorre no cérebro e o que ocorre no pensamento, porque há entre eles, antes, uma diferença fundamental de natureza. Entre outras coisas, isso significa que as ideias não são geradas por tempestades elétricas entre sinapses e neurônios.

Terá a ciência superado esse paradigma ou resolvido a série de questões feitas no célebre texto de 1901, *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica*? A segunda tese, derivada da primeira, afirma-nos que *o pensamento encontra-se completamente independente do cérebro*, daí a fama “espiritualista” de Bergson. A terceira<sup>1</sup>, a que *a noção de espaço homogêneo é um artifício*, um esquema oriundo da vida humana, uma ferramenta que não possui valor ontológico ou transcendental e que, por consequência, como veremos, temos que a qualidade sensível é oriunda das próprias coisas. É notório que deve-se à Bergson um dos desenvolvimentos mais famosos a respeito da diferença de natureza entre tempo e espaço no início do século XX. De alguma maneira, como mostra não só este livro, mas a obra, o desenvolvimento desta diferença amarra as três teses. De que maneira? Para a primeira, ao investigar a percepção, Bergson nos mostra seu caráter antes de tudo *pragmático*, e evidencia a confusão em conceber a percepção como pensamento, ou conhecimento puro, produto do cérebro, à medida que o *atuante*, isto é, nervos, músculos e tecidos cerebrais, não pode produzir ou armazenar aquilo *que não atua mais*, o passado, a lembrança, a ideia. Entre o *atuante* e o *que não atua mais* há uma diferença de natureza temporal. Assim, a lembrança não se confunde com uma sensação dada em meu corpo. É como se houvesse uma opacidade tanto do presente como do passado, como a água

---

<sup>1</sup> Esse terceiro ponto levanta uma questão a respeito da metafísica de Bergson como um todo, justamente porque em *A evolução criadora* o espaço parece ganhar um estatuto ontológico. No entanto, se se compreende que a tendência à espacialização presente na matéria (a extensão, o estender-se) é diferente do espaço homogêneo (esquema simbólico), preserva-se a tese de *Matéria e memória*, que, aliás, já apresenta essa ideia ao dizer, em seu quarto capítulo, que o relaxamento da matéria tende ao homogêneo sem jamais alcançar a homogeneidade pura, o espaço puro (BERGSON, 1999, p. 213). Na edição crítica de *A evolução criadora*, diz o filósofo na página 157: “Ce qui est perçu, c’est l’étendue colorée, résistante, divisée selon les lignes que dessinent les contours des corps réels ou de leurs parties réels élémentaires. Mais quand nous nous représentons notre pouvoir sur cette matière, c’est-à-dire notre faculté de la décomposer et de la recomposer comme il nous plaira, nous projetons, en bloc, toutes ces décompositions et recompositions possibles derrière l’étendue réelle, sous forme d’un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait. Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle, comme nous l’expliquerons plus loin, à entrer dans un schéma de ce genre: c’est une vue de l’esprit.” (BERGSON, 2009, p. 157-158) E depois, na página 203: “*Mais l’esprit continue, une fois lancé. La représentation qu’il forme de l’espace pur n’est que le schéma du terme où ce mouvement aboutirait. Une fois en possession de la forme d’espace, il s’en sert comme d’un filet aux mailles faisables et défaisables à volonté, lequel, jeté sur la matière, la divise comme les besoins de notre action l’exigent. (...)*” (BERGSON, 2009, p. 203). Para compreender as relações entre *Matéria e memória* e *A evolução criadora* é preciso ter bastante claro os diferentes usos do termo espaço. O espaço homogêneo, conforme a citação, é um esquema, é antropológico. Ele participa da mesma tendência da matéria, mas não se confunde com ela, de maneira que a extensão é inerente ao *Elán vital* e não o espaço homogêneo. Dizer que a matéria é lastreada de geometria significa apontar esta *tendência*, de onde evolui a inteligência. É importante notar que a metafísica sustentada em *Matéria e memória* conserva todos seus elementos, desde que se compreenda a diferença entre espaço homogêneo (abstrato) e espaço numa acepção geral (extensão).

e o óleo, que permanecem em seu domínio próprio, apesar de se tocarem. Opacidade temporal que, por conseguinte, apresenta uma continuidade, uma relação *sui generis*. A partir daí o desafio passa a ser a compreensão do *modus vivendi* do passado e do presente, ou ainda, do virtual e do atual, da ideia com o corpo. Visamos, com isso, explorar a noção de subjetividade apresentada por Bergson, partindo da relação temporal entre presente e passado como alternativa às filosofias do *cogito*, e de que forma este movimento se faz pela crítica à noção de espaço homogêneo, que percorre toda a obra, mas encontra seu fundamento ontológico e epistemológico em *Matéria e memória*. Feita a crítica, exploraremos as noções de presente, a relação entre *psique* e corpo, e finalmente a ideia de metafísica como torção da utilidade.

O primeiro capítulo de *Matéria e memória* lança a hipótese teórica de que a percepção antes de ser a contemplação de uma consciência é ação do corpo. Inicia-se, com isso, toda uma crítica à teoria do conhecimento tradicional, que sugere que antes de uma subjetividade contemplativa na percepção há uma horizontalidade motora entre o corpo e o mundo, entre o cérebro e o percebido, deslocando assim os termos nos quais se constituíam as teorias solipsistas. Para Bergson, um mau passo da filosofia tradicional, cujas raízes estendiam-se às ciências psíquicas de sua época, consistia em conceber a percepção do ponto de vista herdeiro do cartesianismo, que abstrai a consciência de seu ambiente para pensá-la como polo subjetivo e separado<sup>2</sup>. Assim, o autor propõe que a imagem dada na percepção, o fundo da experiência, não é um produto da alma, ou tradução de uma realidade inacessível para uma consciência constituinte: sua presença é dada nas e com as próprias coisas, imagens em si mesmas. Por isso, o problema de um “nascimento” da consciência deixa de se colocar como relevante, uma vez que ela estará, de certa forma, em potência com as próprias coisas. É preciso explicar através disso como o percebido *se limita* a uma percepção (BERGSON, 1999, p. 39). Daí o caráter imanente da teoria bergsoniana, que a distingue das escolas idealista e realista. Torna-se imanente à medida que não há uma consciência transcendental, mas um *campo transcendental* (PRADO JR., 1986, p. 157) que diz respeito à toda materialidade do universo, ou conjunto de imagens (BERGSON, 1999, p. 14)<sup>3</sup>, como veremos, condição de seu

---

<sup>2</sup> Aqui poder-se-ia evocar tanto o racionalismo como a tradição empirista, que se inicia com Hume e se desenvolve com a psicologia associacionista do século XIX, com autores como Hippolyte Taine, Théodule-Armand Ribot e Wilhelm Wundt. Ver *De l'intelligence* (I, Paris, Hachette, 1870) de Taine, e *La psychologie allemande contemporaine* (1879), *La psychologie anglaise contemporaine* (1881) de Ribot; *Psychologie physiologique* (1893) de Wundt.

<sup>3</sup> Há toda uma discussão contemporânea a respeito da relação entre as imagens e a matéria, que parte da tese de Goldschmidt segundo a qual o primeiro capítulo é uma gênese ideal e, portanto, não deve ser

aparecimento. Esta seria, em linhas gerais, uma das conclusões da teoria da percepção pura do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, que estabelece o papel da percepção como oriunda da relação fundamental do corpo com o mundo, sem ainda a contribuição da temporalidade<sup>4</sup> – ou *psique* de forma geral –, que se compreende como virtualidade que se acumula e autototaliza. Dentre outras coisas, como dizíamos, isto significa que o plano psíquico, o eu, a memória, não é a condição fundamental da percepção; por isso a separação entre percepção e memória: trata-se de condições distintas da experiência real.<sup>5</sup> Como diz Deleuze (2012, p. 19) em seu *Bergsonismo*, este primeiro capítulo de *Matéria e memória* utiliza exemplarmente a intuição como método de divisão.<sup>6</sup>

Na perspectiva da teoria da percepção pura, haveria tão somente entre o corpo propriamente dito e o mundo um devir material que não conserva virtualmente seus momentos, a não ser na forma de mecanismos motores. Ou ainda, entre a faculdade do cérebro e a função da medula haveria somente uma relação de distribuição do movimento, o que significa que a faculdade do cérebro não produz representações, mas somente complica a relação entre um movimento recolhido (excitação) e um movimento executado (resposta, medula). “Sobre a linha que estamos em vias de traçar, nós só podemos ter matéria e movimento, movimento mais ou menos complicado, mais ou menos retardado” (DELEUZE, 2012, p. 19). Daí a importância do

---

lido de maneira metafísica, ou ontológica. Sem adentrar ou tomar partido na discussão, citamos o texto de Bergson em que é dito que o conjunto das imagens é o universo (BERGSON, 1999, p. 14) e, logo depois, que a matéria e a imagem são sinônimos.

<sup>4</sup> Trata-se de uma hipótese teórica neste primeiro capítulo de *Matéria e memória* necessária para pensar a diferença de natureza entre percepção e lembrança, pois sem isso haveria, segundo a argumentação de Bergson, uma relação em que o sujeito projeta seus estados (BERGSON, 1999, p. 47-48) ainda na percepção, acabando com o acesso às próprias coisas. Por isso Bergson propõe no quarto capítulo uma diferença temporal (BERGSON, 1999, p. 260) que comportaria graus entre ambos: a percepção pura seria o último grau do atual, a coincidência parcial com a matéria. Mas por isso também o caráter retórico: em seus momentos mais fugidios a percepção apresenta uma duração. Ela já é condensação de oscilações infinitamente mais rápidas da matéria e, portanto, não é destituída de temporalidade. De qualquer forma, é necessária esta argumentação para mostrar que um eu inextenso não é a condição da percepção.

<sup>5</sup> Segundo Deleuze, a percepção pura não é somente uma hipótese fictícia. Ela aponta para uma condição da experiência real, ao invés de uma condição da experiência possível, que resultaria em um conceito. Trata-se de um percepto. Assim, os argumentos retóricos – ou ficções – da percepção pura “não eram simples hipóteses: elas consistiam em impelir para além da experiência uma direção destacada da própria experiência; é somente assim que podíamos extrair todo um lado das condições da experiência” (DELEUZE, 2012, p. 20).

<sup>6</sup> “Todo método bergsoniano consistiu em procurar, primeiramente, os termos entre os quais *não poderia haver* diferença de natureza: não poderia haver diferença de natureza, mas somente diferença de grau, entre a faculdade do cérebro e a função da medula, entre a percepção da matéria e a própria matéria” (DELEUZE, 2012, p. 19).

corpo compreendido como centro de indeterminação: sendo aquilo que instaura a indeterminação na necessidade material, não obstante seja matéria e, portanto, imagem indeterminada, o corpo se volta àquilo que lhe interessa. Surgem então, ou melhor, limitam-se, a percepção e a representação. A percepção, portanto, não é o objeto *mais algo* (consciência), “mas sim o objeto *menos algo*, menos tudo o que não nos interessa” (DELEUZE, 2012, p. 19). Com isso, a percepção coincidiria parcialmente com as próprias coisas, subtraídas daquilo que não interessa ao corpo. Deste ponto de vista, Bergson pensa o corpo como uma ponta móvel e atual, como limite do plano psíquico, o último plano de consciência, no mesmo nível da matéria e do movimento, o que permite com que corpo e matéria sejam pensados segundo o mesmo termo, a imagem. Mas se, para dar conta da percepção, havia uma relação horizontal entre o corpo e a matéria expressos pelo termo imagem, quando o autor, no segundo capítulo, passa à análise da memória, é uma relação vertical que se estabelece entre as imagens: o corpo será sempre a última imagem incessantemente renascente (BERGSON, 1999, p. 83) de uma extensão psíquica que se autototaliza.<sup>7</sup> A teoria da memória pura explicita-se pela conservação puramente virtual dos acontecimentos, as lembranças, que antes de surgirem da atualidade do corpo, emergem até ele, o plano psíquico portanto como a totalidade das lembranças conservadas no decorrer da vida, muito maior, qual uma nau que fura o mar: o presente, o atual. A metáfora que ilustra esta relação é a do cone invertido, presente no terceiro capítulo de *Matéria e memória*. O virtual, a memória, afunilando-se e emergindo na ponta móvel através da ação é, para Bergson, como o fio de uma lâmina que penetra os acontecimentos e a motricidade<sup>8</sup>. Assim, uma das relações mais enigmáticas do livro consiste na compreensão de como o virtual atua sobre o atual, e como se dá o encontro efetivo entre essas duas naturezas distintas, tema explorado no último capítulo do livro. Portanto, a fórmula *o tempo não é o espaço* permite conceber a diferença de natureza temporal entre o atual e o virtual, à medida que a percepção não é condicionada por uma região subjetiva, psíquica ou inextensa, ou formal, que estrutura as coisas por categorias homogêneas, e

---

<sup>7</sup> Eis um exemplo ilustrativo no ensaio *Água viva* de Clarice Lispector: “Mas o instante-já é um pirilampo que acende e apaga, acende e apaga. O presente é o instante em que a roda do automóvel em alta velocidade toca minimamente no chão. E a parte da roda que ainda não tocou, tocará num imediato que absorve o instante presente e torna-o passado. Eu, viva e tremeluzente como os instantes, acendo-me e me apago, acendo e apago, acendo e apago. Só que aquilo que capto em mim tem, quando está sendo agora transposto em escrita, o desespero das palavras ocuparem mais instantes que um relance de olhar. Mais que um instante, quero seu fluxo” (LISPECTOR, 1998, p. 16).

<sup>8</sup> “(...) o que chamamos agir é precisamente fazer com que essa memória se contraia ou, antes, se aguçe cada vez mais, até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar” (BERGSON, 1999, p. 121).

menos ainda de uma consciência que descobre no interior das coisas uma *mathesis universalis*, mas de um corpo vivo coexistente com o devir material e com ele uma memória que se acumula e se desenvolve virtualmente, constituindo, progressivamente, a região propriamente psíquica ou espiritual. Só haveria, portanto, movimento *atual* no corpo e na matéria, enquanto a memória emergiria de uma região propriamente duracional e virtual<sup>9</sup>. Trata-se no presente de uma dimensão do tempo que não se acumula virtualmente, mas apenas escoa: o atual<sup>10</sup>; enquanto no passado há acumulação virtual de acontecimentos que se autototalizam.

A segunda tese, a de que o pensamento encontra-se independente do cérebro, origina-se desta diferença fundamental da memória com relação à percepção. Mas antes de tratar-se de um espiritualismo estrito, seguimos a sugestão de Marilena Chauí, que diz tratar-se antes de uma filosofia da duração, ou ontologia da Presença plena (PRADO JR. 1986, p. 13). Se o atual, o presente, reduz-se à consciência que tenho de meu corpo (BERGSON, 1999, p. 162), enfim, do que *age*, do atuante, a memória pura é aquilo que não se encontra em medida alguma em meu próprio corpo, ou seja, que *não age de forma atual*, mas virtual. Decorre daí o desafio em conceber o que é a memória, onde se armazena, de que forma se conserva. Mas esse questionamento, instrui Bergson, é uma falsa questão, pois não há um *onde* para o tempo. Se a linguagem tem uma natureza subterraneamente espacial, maior é o desafio em compreendê-lo [o tempo] de maneira conceitual. Daí a importância de uma reforma na linguagem que permita conceitos fluidos e que abordem objetos em geração, como é explicitado no célebre texto *Introdução à metafísica* (1901). Ora, se é equivocado pensar *onde* se conserva a duração porque o tempo não é espaço, é preciso compreender *que o tempo se conserva em si, como duração que se autototaliza*. Este “se conserva em si” só é inteligível de uma perspectiva duracional. E esta perspectiva desemboca na opacidade entre as duas dimensões do tempo, o atual e o virtual: se o atual, físico-química cerebral, não engendra o virtual, este possui uma dignidade ontológica própria que não está

<sup>9</sup> Há, assim, uma diferença fundamental entre movimento atual e duração, devir material e acumulação virtual da duração, o que não significa que não haja duração na matéria (há uma duração mínima), ou movimento na memória (é um movimento próprio às coisas do espírito). Há um dinamismo da memória que não se confunde com o atual e o movimento, que significa crescimento virtual perpétuo, interpenetração de estados, heterogeneidade, tais como descritos no *Ensaio*, diferente do movimento atualizado. Mas a diferença entre o movimento do corpo e da memória é a diferença entre o “atuante” e aquilo “que não atua mais”, aquilo que é presente em meu corpo e aquilo que não é de maneira atual, mas apenas virtual.

<sup>10</sup> Pode-se pensar aqui, portanto, duas dimensões temporais: a primeira que diz respeito ao devir material, que escoa sem conservar seus momentos; e a segunda, que é virtual, que conserva seus momentos e compreende assim uma história.

em lugares, mas em fluxos indivisíveis de duração<sup>11</sup>. Em *Matéria e memória*, a crítica é direcionada: a psicofísica nascente concebia o passado, ou a memória, como um enfraquecimento do presente, uma produção desse eu contemplativo, de maneira que se o passado era uma espécie de presente enfraquecido, o presente era um passado mais intenso (BERGSON, 1999, p. 71). O eu, com isso, era o princípio regulador das intensidades do presente e do passado, as percepções emanações suas. Ou seja, era incapaz de sair de si mesmo, uma vez que seus estados reduziam-se à sua própria variação. Por isso a importância de uma diferença radical de natureza entre o passado e o presente para Bergson: o presente é o enraizamento no mundo, e no limite a diluição do eu, a existência anônima, como região destacada de nossa experiência, conforme Deleuze. E é esta a condição de uma alternativa teórica ao realismo e ao idealismo, no que diz respeito a uma metafísica da matéria (BERGSON, 1999, p. 71). Trata-se antes das coisas que do sujeito na extremidade do atual. O presente é, em suma, a situação do corpo e suas ações possíveis nascentes. Com a diferença de natureza entre o passado e o presente, abre-se a possibilidade no fundo da experiência do presente da fruição das próprias coisas, libertas de um *cogito* constituinte, uma intuição imediata (BERGSON, 1999, p. 69), e mesmo, *mutatis mutandis*, de um campo transcendental sem sujeito (PRADO JR., 1986, p. 65). Um plano limite da consciência, uma transcendência na imanência, isto é, um enraizamento anônimo no mundo como acesso a algo que existe por si mesmo. Em suma, um campo prévio ao advento de uma subjetividade, mas não um campo com *sentido prévio*, como seria para Merleau-Ponty. Trata-se de um campo anterior ao sentido, em que se constata uma horizontalidade entre o atual e o movimento, e, portanto, do mundo material e do corpo em devir como uma mesma natureza, um conjunto de imagens.

Dessa forma, a crença no mundo exterior, diz Bergson (1999, p. 46), não pode provir de uma projeção de sensações inextensivas de um eu. E as dificuldades teóricas se esclarecem, segundo ele, se se parte da periferia da representação para o centro, e não do centro à periferia (BERGSON, 1999, p. 47), como faz o intelectualismo. É preciso partir do mundo material para

---

<sup>11</sup> Na conferência *A alma e o corpo*, Bergson dá o exemplo da pronúncia das vogais de uma palavra, "conversação", para mostrar que, se a palavra é divisível à medida que pronunciamos cada vogal, isso não significa que cada parte dela se conserva no cérebro conforme é pronunciada, mas que o próprio sentido atesta a indivisibilidade de sua conservação na duração, sem a ideia fictícia de uma sobrecarga das células do cérebro. O passado, como veremos, atesta uma indivisibilidade com o presente e com a consciência que se dá no próprio devir. Este sentido e esta conservação indivisíveis não se armazenam em algo, e sim dizem respeito à própria natureza da duração, como conservação indivisível, qualitativa e heterogênea (BERGSON, 1979, p. 96).

pensar a percepção, e a partir disso uma limitação progressiva desse mundo à influência do centro de ação que é o corpo. Segundo Bergson, isso já era visível nos teóricos da infância que compreendiam como a representação começava impessoal e se tornava gradualmente pessoal. Ao dar-se o mundo material como conjunto de imagens, compreende-se melhor o papel que possui o corpo, sempre em situação às coisas.

Dê-me ao contrário as imagens em geral: meu corpo acabará necessariamente por se desenhar no meio delas como uma coisa distinta, já que elas não cessam de mudar e ele permanece invariável. A distinção do interior e do exterior se reduzirá assim à da parte e do todo (BERGSON, 1999, p. 46).

A subjetividade inextensa e autocentrada, com isso, ao invés de condição da percepção, será compreendida como memória que se acrescenta ao corpo, e, portanto, diferindo da percepção cuja natureza coincide com o plano material. Essa realidade psíquica terá, assim, sua região própria, oriunda de uma temporalidade que se conserva para além do corpo e através da qual uma realidade *pessoal* se constitui, uma história conservada em seus mínimos detalhes. Por isso, a percepção concreta, e não mais pura, é um misto de presente e passado, em que se mesclam, por um processo de endomose (BERGSON, 1999, p. 70): ora a própria realidade das coisas, ora o plano da subjetividade pura que caracteriza a história pessoal.

Mas é mister assinalar uma vez mais a importância da diferença de natureza entre presente e passado. Se não houvesse tal diferença, o eu passaria à condição de produtor das intensidades de seus estados temporais: o mundo tornar-se-ia inacessível. Estamos no intelectualismo, nas filosofias do *cogito*, na filosofia transcendental. A metafísica está anulada. Mas a partir da diferença de natureza entre presente e passado, compreende-se a percepção como anônima do ponto de vista da subjetividade, e com raízes profundas nas próprias coisas.

É este anonimato que a faz coincidir com o próprio objeto, esquecem apenas que um fundo impessoal permanece, onde a percepção coincide com o objeto percebido, e que esse fundo é a própria exterioridade (BERGSON, 1999, p. 70).

No fundo de nossa representação, no imediato, está a coisa em si, em seu ritmo próprio de duração. Este acesso só se dá pela compreensão do fundo material da percepção, na compreensão da natureza atual do corpo, bem como do ambiente que o envolve. A intuição imediata, a certeza sensível é plena e qualitativa. Esta seria, entre outras, uma das conclusões metafísicas da

teoria da percepção pura em *Matéria e memória* (BERGSON, 1999, p. 80-81), que ultrapassa infinitamente a psicologia, e que diz respeito às estruturas da percepção, muito embora não se trate propriamente da intuição, tal como descrito na *Intuição à metafísica* (1903) e nas obras que a sucederam. No entanto, não se deve perder de vista que é através da descrição das condições reais da percepção que se torna possível o método intuitivo, já que o acesso às coisas está em germe na própria estrutura como Bergson pensa a percepção, no imediato, na experiência depurada da percepção pura. O desenvolvimento da intuição a partir disso será uma torção do sentido utilitário que a percepção tende a seguir, através do olhar desinteressado para as coisas, mas então com os olhos do espírito, que simpatiza com a mobilidade que as caracteriza, uma coincidência com a sua geração interna, enfim, em sua tendência característica.

À terceira questão, que diz ser o espaço homogêneo um artifício humano, poder-se-ia considerar que se trata, para o filósofo, sobretudo no quarto capítulo de *Matéria e memória*, do germe do pensamento conceitual, e, portanto, em certa medida de todo o empreendimento filosófico e científico até então existente, de 1896<sup>12</sup>. É neste sentido que Bergson faz a crítica ao pensamento kantiano de forma mais radical, visando mostrar que o espaço não é uma condição de possibilidade do conhecimento, isto é, não é transcendental em sentido pleno (BERGSON, 1999, p. 215). E embora não se trate de uma condição do conhecimento, ele será, para Bergson, uma consequência da ação. É preciso fazer a crítica genética da razão pura, e tal será o lugar destinado ao espaço homogêneo<sup>13</sup>: um esquema desenvolvido a partir das necessidades da ação, um artifício oriundo das funções corporais inferiores, a partir das quais nasce, para o filósofo, a própria inteligência (BERGSON, 1999, p. 215). Se, antes de ser um dado *a priori*, a razão derivada do espaço advém das funções pragmáticas do corpo e da maneira pela qual a espécie humana lida com o ambiente, o pensamento conceitual resulta da *práxis*. Ora, como não é uma condição do conhecimento, o espaço não condiciona o dado, mas antes estende *abaixo* dele suas categorias de divisibilidade (BERGSON, 1999, p. 255-256). Em outras palavras, o espaço homogêneo, sobretudo no livro que nos

---

<sup>12</sup> No início do quarto capítulo de *Matéria e memória*, a crítica do espaço homogêneo se estende à toda tradição moderna, no sentido de que ela tende a investigar seu objeto a partir do recorte pragmático operado pelo senso comum. É assim que o associacionismo parte de um recorte já efetuado pelo empirismo e pelo dogmatismo, que atribuem uma moldura vazia e uma unidade fictícia aos estados de consciência (BERGSON, 1999, p. 214), vindo a calhar no relativismo do conhecimento em Kant (*Idem*, p. 215).

<sup>13</sup> Ao mesmo tempo, o espaço não é uma criação absoluta do espírito. Como dizíamos em outra nota, Bergson o apresenta ainda em *Matéria e memória* como a tendência pura a que chegaria à matéria se ela se tornasse mais homogênea do que de fato é. Mas esse limite abstrato é humano.

ocupa<sup>14</sup>, é antropomórfico. Isto significa que o dado sensível é em si mesmo indivisível, qualitativo e heterogêneo, isto é, não espacial. Ele é *extensivo*<sup>15</sup>. *Matéria e memória* propõe demonstrar que é preciso pensar o espaço sob esta perspectiva para se desfazer o abismo que a tradição situava entre a consciência e as coisas. De que maneira? Se o espaço homogêneo fundava tal cisão à medida que a quantificação das coisas era incompatível com indivisibilidade da consciência, é porque o espaço homogêneo - o esquema da divisibilidade - não é atributo das coisas e nem condição do conhecimento (BERGSON, 1999, p. 258), mas um artifício da ação humana, ou como diria Franklin Leopoldo e Silva (1994, p. 225), da intencionalidade pragmática. Sem essa hipótese, a consciência, na percepção, fechar-se-ia diante de si mesma, uma vez que o dado se apresentaria apenas como mero produto das formas puras da consciência, de suas categorias, suas relações. Ou, dito de outra forma, suas representações inextensas e indivisíveis não se misturariam com o caráter quantitativo do movimento e das coisas (BERGSON, 1999, p. 287). Mas desde que desfeita a ilusão do espaço como condição do conhecimento, a experiência sensível do movimento deixa de apresentar-se como a variável das posições no espaço para mostrar-se em sua indivisibilidade e mobilidade pura,

<sup>14</sup> Isso fica mais claro no quarto capítulo de *Matéria e memória*, em que o espaço homogêneo aparece como uma projeção sobre as coisas e, quando é confundido com elas, resulta na diferença irreduzível entre sujeito e objeto (BERGSON, 1999, p. 258). Por isso pode-se dizer que é antropológico, à medida que, como um esquema da ação, ele é ideal, é forma e não conteúdo (HEIDSIECK, 2011, p. 44, 56). No *Ensaio*, tal característica não é acentuada, mas apenas sugerida pela espacialidade singular projetada pelos animais e pelo argumento da impenetrabilidade da matéria. Contudo, o espaço parece coincidir com os objetos exteriores, como simultaneidade que se contrapõe à sucessão da duração. Em *A evolução criadora*, como vimos, Bergson mostra a proximidade entre espaço e matéria na coincidência da mesma tendência, o que já havia sido feito em *Matéria e memória*. Ainda assim, o autor assinala a diferença entre a tendência espacial da matéria e o espaço puro (BERGSON, 2005, p. 220). Portanto, pode-se dizer que o espaço puro é antropológico, embora tenha um fundamento nas coisas como tendência, à medida que a matéria tende à homogeneização. Diz respeito à mesma tendência da matéria, mas vai mais longe do que ela, como temos visto. Não fosse assim, e o espaço puro não fosse antropológico, as aquisições epistemológicas e metafísicas de *Matéria e memória*, como a alternativa entre o realismo e o idealismo, estariam perdidas, precisamente porque o espaço pensado de forma ontológica ou transcendental se ergue como uma barreira entre o sujeito e o objeto (BERGSON, 1999, p. 258). Tanto o realismo como o idealismo concebiam a teoria do conhecimento de maneira espacial. Citemos o quarto capítulo de *Matéria e memória*: "Estes dois termos, percepção e matéria, vão assim um em direção ao outro à medida que nos despojamos do que poderia ser chamado os preconceitos da ação: a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais. E o espaço homogêneo, que se erguia entre os dois termos como uma barreira intransponível, não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo. Ele diz respeito aos procedimentos de um ser que age sobre a matéria, mas não ao trabalho de um espírito que especula sobre sua essência." (BERGSON, 1999, p. 258).

<sup>15</sup> Mas se espaço não há, da perspectiva ontológica de *Matéria e memória*, Bergson proporá para a matéria a noção de extensão concreta, aquém do espaço (BERGSON, 1999, p. 218), o que, aliás, nos reenvia às conclusões da percepção pura (BERGSON, 1999, p. 212).

através das noções de *tensão e extensão*, e a matéria, considerada em sua indivisibilidade, passa a assemelhar-se a uma espécie de consciência.

A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza; ela oferece de fato a indivisibilidade de nossa percepção; de sorte que podemos, inversamente e sem escrúpulos, atribuir à percepção algo da extensão da matéria (...) E o espaço homogêneo, que se erguia entre os dois termos como uma barreira intransponível, não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo. Ele diz respeito aos procedimentos de um ser que age sobre a matéria, mas não ao trabalho de um espírito que especula sobre sua essência. (BERGSON, 1999, p. 258).

E neste nível já não haveria cisão entre sujeito e objeto, porque a mobilidade se apresentaria por si mesma, como se vê no quarto capítulo de *Matéria e memória*. Portanto, conforme a citação, *toda a separação entre subjetividade e exterioridade advém de uma construção teórica oriunda do espaço homogêneo que desconhece suas raízes pragmáticas*<sup>16</sup>. Em todas as obras, tais raízes são coextensivas à noção de espaço, mas é na terceira obra, *A evolução criadora*, que será proposta uma gênese metafísica da inteligência em sua relação com a matéria e o surgimento do espaço, que, por sua vez, não se confunde com a matéria, mas a ela se adapta (BERGSON, 2005, p. 222-224). Conforme diz Pierre Montebello no artigo *Matière et lumière dans l'évolution créatrice* (p. 2), *A evolução criadora* não muda de perspectiva com relação às aquisições teóricas de *Matéria e memória*. Mas é mister, para *Evolução Criadora*, ver o espaço nascer da inteligência, ou vice-versa, no interior da evolução da vida, para não tomá-lo como pronto, conforme expresso na introdução (BERGSON, 2005, p. XI-XIII), mas como esquema da ação, tese sugerida desde *Matéria e memória*, mas não desenvolvida e fundamentada metafisicamente na tendência material. De qualquer maneira, será pela crítica de seus múltiplos tentáculos abstratos e inconscientes que se constituirá um dos cerne do pensamento de Bergson, seja para denunciar o conjunto de falsas questões que ele suscita, seja para encontrar o terreno próprio para o qual fora feito: a práxis, a sociabilidade, a ciência. Desde que depurada dos falsos problemas que dele se originam, a teoria do conhecimento apresenta-se em sua positividade e o problema da relatividade do conhecimento deixa de ser a condição *sine qua non* da percepção, como

---

<sup>16</sup> Essa relação não aparece apenas no quarto capítulo. Já no primeiro Bergson aponta as contradições de uma percepção inextensa que uniria os estados de consciência em um espaço amorfo (BERGSON, 1999, p. 37).

demonstra o quarto capítulo de *Matéria e memória* (BERGSON, 1999, p. 218). Mas, como bem assinala Bento Prado Jr. (1986, p. 167), tal questão não poderia ser desenvolvida em *A evolução criadora* sem as aquisições de *Matéria e memória*, pois somente pelo intermédio desta última tornou-se compreensível o nascimento da subjetividade no seio da materialidade, ou campo das imagens<sup>17</sup>, e, portanto, só a partir disso fez-se possível a alternativa ao relativismo do conhecimento (realismo, idealismo e criticismo). Dada a sua superação, pode-se investigar como as espécies animais desenvolveram-se na história da vida através das ferramentas próprias à inteligência e ao instinto, e como essas formas de adaptação e de conhecimento se relacionam à dupla tendência que perfaz o movimento do real, que vai da matéria inorganizada à vida. Por isso é dito, na introdução e ao final do segundo capítulo de *A evolução criadora*, que uma metafísica deve suspender-se a uma teoria do conhecimento e uma teoria do conhecimento a uma metafísica (BERGSON, 2005, p. 193). Se a teoria do conhecimento tem um sentido absoluto para Bergson, ou melhor, “parcialmente absoluto”, é porque pode superar as teorias relativistas do conhecimento a partir da teoria da percepção pura e suas conclusões a respeito do espaço homogêneo em *Matéria e memória*.

Se se combate desde o princípio a tese de um relativismo do conhecimento na história da filosofia, isto é feito a partir de teses que explicam a origem da consciência partindo de sua relação fundamental com a realidade exterior, através de uma psicologia e uma metafísica que partem de uma coincidência parcial com a materialidade em *Matéria e memória*, mas também de uma cosmologia em *A evolução criadora*, que se propõe a explicar as formas de conhecimento a partir da evolução das espécies, bem como suas condições. Assim, no bergsonismo de forma geral, a teoria do conhecimento é completamente articulada ao ambiente englobante, e justamente por isso pode-se falar de sentido absoluto da percepção, cuja chave se encontra no termo imagem do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, e que o isolamento da consciência origina-se, assim, de um uso teórico indevido da noções derivadas da *práxis*, e que se prolonga na linguagem.

Voltando à psicologia de *Matéria e memória*, desde que depurada da confusão entre tempo e espaço, como assinalamos no início do texto, a experiência mostra-se como a variação entre as duas dimensões temporais que se dão nas sensações do corpo presente, que coincide com o atual devir material, e o espírito - ou passado -, como acúmulo virtual dos acontecimentos da vida que constituem, em sua relação com o presente, a vida psicológica. E

---

<sup>17</sup> Em certo sentido, o campo das imagens já anuncia uma crítica ao espaço homogêneo, ou espaço amorfo, à medida que critica essa região inextensa de um eu na percepção.

entre eles, todos os graus possíveis entre a primeira memória de uma vida e o instante fugidivo que se refaz incessantemente nas sensações e ações do corpo, que penetram o real por suas raízes profundas. É o encontro dessas duas naturezas da temporalidade que constituem a experiência concreta para Bergson, e que liberam a consciência de uma concepção teórica que a isola do mundo. Desde então, só através de uma reformulação da percepção calcada na ideia de um presente motor é que se torna possível o acesso da consciência ao real. E assim não se trata mais de um eu desinteressado que percebe, mas de um corpo atual que toca a extensão material através de uma memória que se acumula virtualmente.

## 2. Metafísica

Se a vida mental reduz-se aos diversos planos de consciência entre a ação do corpo e a lembrança pura, sendo a experiência concreta portanto este misto temporal que tende à finalidade prática, nem por isso a experiência humana e as relações entre o corpo e o espírito se encerram no círculo utilitário. Será a partir deste questionamento que Bergson pensará a possibilidade de um método intuitivo e uma metafísica. Para o filósofo, a finalidade pragmática, demasiado humana, impede de ver as coisas tal como elas são, porque importa antes de tudo saber para que elas *servem*. E é justamente para isso que a vida se especializa: para tornar-se cada vez mais eficaz, estabelecer distinções cada vez mais nítidas, pontos de apoio cada vez mais sólidos (BERGSON, 1979, p. 31). No entanto, quanto mais eficaz e útil, mais ela gira em torno de si mesma, porque substitui à coisa, que é pura mobilidade, o símbolo imóvel, que é mais útil. Partindo de sua própria estrutura e passando a se interessar por questões para as quais não fora feita, isto é, que não interessam à prática, como o conhecimento especulativo, o entendimento acaba por concluir, através da história da filosofia, pela relatividade do conhecimento, isolando a consciência da natureza. Como vimos, uma das principais teses de *Matéria e memória*, a de que uma falsa concepção do espaço separa a consciência da realidade, resulta em um falso dualismo (BERGSON, 1999, p. 259-260). Será, portanto, através de uma *torção da utilidade* geradora do espaço, de uma torção da forma habitual de pensar, que se elaborará o método metafísico, evocado primeiramente em *Matéria e memória*, mas já utilizado de forma implícita nos *Dados imediatos da consciência* (BERGSON, 1999, p. 216). E como movimento crítico à tendência natural de pensar, a metafísica será uma espécie de conhecimento para além do homem. Mas este além não significa o acesso a um outro mundo - é a inteligência em seu uso abstrato que tende para a transcendência abstrata -, o além aqui

significa um aquém, um mergulho no próprio real, na coincidência, ou simpatia, com aquilo que caracteriza seu estofo: os diversos graus de duração que constituem a escala dos seres. Uma das chaves deste procedimento, como vimos, será a crítica ao espaço homogêneo e a maneira como ele se confunde com a própria operação pragmática, corroborando a crítica da forma humana de conhecer. Mas o que caracteriza esta forma humana de conhecer para Bergson? *Matéria e memória* não explora ainda o conceito de inteligência, fundamental em *A evolução criadora*, mas sim o aspecto comum entre utilidade e espaço, tal como enunciados no *Ensaio*<sup>18</sup>. Em linhas muito gerais, o conhecimento humano, nos dois primeiros livros, opera através da homogeneização, da coordenação, da relação lógica entre elementos, através da linguagem, na potencialidade da ação, em suma, através de um conjunto de operações espaciais oriundas da finalidade prática do corpo. Quanto mais desenvolvido o sistema nervoso, mais pontos no espaço são articulados pelo corpo no ambiente, e conforme a ele surjam possibilidades de ação, mais alargado torna-se esse espaço. Isto para a percepção. Para a memória dá-se algo semelhante. Só são evocadas as lembranças que apresentam a face útil à situação presente, para tornar cada vez mais eficiente uma ação ocasional. Mas tanto para a percepção como para a memória, a finalidade prática não é a condição absoluta da experiência. É possível pensá-las desvinculando-se desta condição. E quanto mais se exerce este árduo movimento, *quanto mais se exerce esta violentação da forma habitual de pensar* (BERGSON, 1979, p. 32), mais se desfazem as categorias simbólicas e estáticas que a condição humana impõe, e mais puro se apresenta o fluxo das coisas. Pensar de forma metafísica exige uma constante reforma das categorias, o que permite acompanhar o devir como incessante produção de novidade e crescimento. Isto significa então que a forma humana de conhecer não conceba a diferença? Significa que a realidade humana não é somente utilitária, embora a natureza tenha a ela doado esta forma de proceder em sua tendência evolutiva. Segundo Bergson, o ser humano é o único animal capaz de dar o salto anti-natural para além do círculo meramente biológico de sua condição: ele o faz pela crítica genética da faculdade que a natureza lhe conferiu para subsistir, a crítica à faculdade espacializante. Segundo a *Introdução à metafísica*, a verdadeira tarefa da filosofia está em dispensar os conceitos pré-fabricados e se instalar nas próprias coisas, para então pensar conceitos fluidos que se modelam a elas. Por isso a

---

<sup>18</sup> Salvo algumas diferenças, como, por exemplo, a relação do espaço com a exterioridade. Em poucos momentos e de maneira muito breve do *Ensaio* Bergson assinala a diferença entre espaço e exterioridade, dando a impressão geral de que se trata de noções sinônimas. Já em *Matéria e memória* esta diferença é fulcral.

necessidade de partir da realidade, para forjar conceitos, e não dos conceitos para pensar a realidade (BERGSON, 1979, p. 28). Para Bergson, a atitude dogmática em filosofia engendra antinomias irresolúveis justamente porque seu ponto de partida é imóvel, conceitual. E com imobilidades, diz o autor, não se constrói o movente (BERGSON, 1979, p. 31). Não só as doutrinas dogmáticas, como também as céticas, idealistas e criticistas, pelo fato de partirem do conceitual e do simbólico para apreender o real, acabam partilhando uma tese comum, ou um vício original, que é a relatividade do conhecimento.

Tudo se passa de maneira muito diferente se nos instalamos desde logo, por um esforço de intuição, no escoamento concreto da duração. Certamente não acharemos nenhuma razão lógica para considerar durações múltiplas e diversas. A rigor, poderia não existir outra duração além da nossa, como poderia não haver no mundo outra cor além do alaranjado, por exemplo. Mas, da mesma maneira que uma consciência à base de cor, que simpatizaria interiormente com o alaranjado em vez de percebê-lo de fora, se sentiria entre o vermelho e o amarelo, pressentiria mesmo, talvez, por sobre esta última cor, todo um espectro que se prolonga naturalmente na continuidade que vai do vermelho ao amarelo, assim também a intuição de nossa duração, bem longe de deixar-nos suspensos no vazio como faria a pura análise, nos põe em contato com toda uma continuidade de durações que devemos tentar seguir, seja para baixo, seja para o alto: nos dois casos podemos nos dilatar indefinidamente por um esforço cada vez mais violento, nos dois casos nós transcendemos a nós mesmos (BERGSON, 1979, p. 30).

O esforço de intuição exige antes de tudo uma torção que permita a desvinculação da maneira habitual de pensar. E o que se encontra a partir dele é a simpatia com uma gradação de durações de intensidades mais baixas ou mais altas, em todo caso coextensivas à nossa, à medida que partilham de um mesmo estofado que é a temporalidade. É este acesso a uma realidade imediata e plena que constitui um dos principais ensinamentos do bergsonismo, expresso pela primeira proposição do célebre texto *Introdução à Metafísica*: “I. Há uma realidade exterior e, entretanto, dada imediatamente a nosso espírito. O senso comum está com a razão neste ponto frente ao idealismo e ao realismo dos filósofos” (BERGSON, 1979, p. 30). E logo em seguida, na segunda proposição,

II. Esta realidade é mobilidade. Não existem *coisas* feitas, mas somente coisas que se fazem, não *estados* que se mantêm, mas tão somente estados que mudam. O repouso é sempre apenas aparente, ou melhor, relativo. A consciência que

temos de nossa própria pessoa, em seu contínuo escoamento, nos introduz no interior de uma realidade segundo o modelo da qual devemos nos representar as outras. *Toda realidade é, pois, tendência, se convertemos em chamar tendência uma mudança de direção em estado nascente.* (BERGSON, 1979, p. 31, itálicos do autor)

Acesso imediato a uma realidade exterior; realidade que é pura mobilidade e que deve ser representada segundo o modelo de nosso próprio escoamento interior. São essas duas primeiras proposições fundamentais da *Introdução à metafísica* que revelam desde o início a sua propensão teórica própria, no que diz respeito à teoria do conhecimento. E aqui também converge todo o nosso texto, que procurou salientar a maneira como uma psicologia dos graus de duração se articula intimamente a uma metafísica e a uma teoria do conhecimento abertas à concretude do real. Desde o início, havia para o autor uma obsessão em apresentar uma alternativa às filosofias que propunham a relatividade do conhecimento, e a partir de *Matéria e memória* e a *Introdução à metafísica* suas aquisições são incorporadas nas obras seguintes, que pretendem, por sua vez, investigar outros temas. O testamento filosófico do autor na introdução ao *Pensamento e o movente* (1934) faz esta alusão ao mostrar a maneira como suas teses se opunham ao neokantismo e ao neopositivismo da época, e como a filosofia contemporânea nascente se voltava ao imediatamente dado e aí permanecia (BERGSON, 1979, p. 144). Quisemos, portanto, mostrar como a filosofia de Bergson faz parte deste movimento e, de certa forma, inaugura este retorno às coisas já em 1896, com *Matéria e memória*, por uma via outra que aquela da fenomenologia. Como diz Marilena Chauí, no prefácio ao livro de Bento Prado Jr. (1986, p. 11-12), se Bergson não foi claramente considerado pelos pensadores que trataram essa questão no século XX, nem por isso sua filosofia deixou de apontar direções em que diversas abordagens da filosofia contemporânea se desenvolveram, como a discussão sobre as relações entre filosofia e ciência, epistemologia e metafísica, ontologia e psicologia, a partir de temas como a relação entre consciência e corpo, consciência e mundo, teorias da representação, a crítica ao positivismo, o retorno à temporalidade como fundamento de uma ontologia, entre outros. *Matéria e memória*, no que diz respeito às relações da consciência com o mundo, apresenta um retorno à experiência calcada em uma relação com as próprias coisas já em 1896, sendo desde então uma alternativa ao intelectualismo amplamente debatido no século XX, a partir de diferentes escolas.

## Referências

BERGSON, H. “O pensamento e o movente” (Introdução). In: *Os Pensadores* (William James e Bergson). Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São. Paulo: Nova cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Matéria e memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *L'évolution Créatrice*. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.

HEIDSIECK, F. *Henri Bergson et la notion d'espace*. Paris: PUF, 1961.

LISPECTOR, C. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

PRADO JR., B. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade em Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola (Coleção filosofia; 31), 1994.

Email: heliakim\_trevisan@hotmail.com

Recebido: 04/2021

Aprovado: 08/2022