

Considerações sobre o inconsciente na matéria na filosofia de Bergson¹

Considerations on the unconscious in matter in Bergson's philosophy

Yago Antonio de Oliveira Morais

Doutorando em Filosofia pela UFSCar
yag.morais@gmail.com

Resumo: Trata-se de acompanhar a relação que Henri Bergson estabelece entre o inconsciente e a matéria, em *Matière et mémoire*. A questão que nos norteia, aqui, é justamente a possível aproximação entre a dinâmica da vida psíquica – que envolve o inconsciente e a consciência – e a própria matéria – que é pensada como análoga à consciência. Se, de acordo com Bergson, a matéria corresponde a um “estado psicológico não consciente”, é preciso investigar se ela seria da ordem do virtual, já que ela é algo a ponto de “tornar-se consciente novamente”. Para tanto, os argumentos de Bergson a favor da reformulação da noção de percepção, representação, consciência e inconsciente, são imprescindíveis. Buscar-se-á responder estas questões a partir de algumas teses de *Matière et mémoire*, que é a segunda grande obra da filosofia da *durée*.

Palavras-chave: Consciência; Inconsciente; Representação; Percepção.

Abstract: *The aim of this article is to investigate the relation that Henri Bergson establishes between the unconscious and the matter, in Matière et mémoire. The question that guides us is precisely the approach between the dynamics of psychic life – which involves the unconscious and the consciousness – and the matter itself – which is thought to be analogous to consciousness. If, according to Bergson, matter corresponds to an “unaware psychological state”, it’s necessary to investigate whether it would be of the order of the virtual, since it is something which is about to “become conscious again”. Therefore, Bergson’s arguments in favor of the reformulation of the notion of perception, representation, consciousness and the unconscious are indispensable. We will try to answer these questions stemming from Matière et mémoire theses, which is the second great work of the durée philosophy.*

Keywords: *Consciousness; Unconscious; Representation; Perception.*

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), durante o Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, sob a orientação do Dr. Paulo César Rodrigues.

O que nós vemos das coisas são as coisas.
Porque veríamos nós uma coisa se houvesse outra?
Porque é que ver e ouvir seria iludirmo-nos
Se ver e ouvir são ver e ouvir?
Alberto Caeiro

Numa carta ao seu amigo William James, Bergson demonstrou, seguramente, uma forte preocupação com o inconsciente tanto no âmbito da “vida psicológica” quanto no âmbito do universo em geral:

Não posso impedir-me de dar ao inconsciente um lugar de largo destaque, não somente na vida psicológica, mas ainda no universo em geral, uma vez que a existência da matéria me parece ser qualquer coisa do gênero de um estado psicológico não consciente. Esta existência de alguma realidade fora de toda consciência atual não é, sem dúvida, a existência *em si* de que falava o antigo substancialismo; e entretanto não é o *atualmente apresentado* a uma consciência, é algo de intermediário entre os dois, sempre a ponto de tornar-se ou de novamente tornar-se consciente, qualquer coisa de intimamente mesclado à vida consciente, *interwoven with it* e não *underlying it*, como queria o substancialismo. (BERGSON, 1979, p. 7)

No âmbito da vida psicológica, por exemplo, o segundo grandioso texto de Bergson, *Matière et mémoire*², é suficiente para justificar tal preocupação, uma vez que este livro nos oferece uma discussão muito rica sobre a existência do inconsciente enquanto virtualidade, isto é, enquanto *espírito*. Toda a discussão sobre o inconsciente que perpassa, sobretudo, o terceiro capítulo deste livro³, parece indicar não só a existência concreta da *lembrança pura*, mas, ao mesmo tempo, reforça e reafirma o âmbito da subjetividade humana, da personalidade humana como instância estritamente *espiritual* e, portanto, como conjunto de memórias que constituem uma história individual. Já no âmbito do universo em geral, é este mesmo texto que nos oferece uma concepção de inconsciente pensado como algo para além da representação que temos da matéria.

Isto significa que é possível afirmar a existência de um inconsciente próprio à matéria, ao universo em geral? Em que sentido seria possível falar do inconsciente da matéria? Ora, em primeiro lugar, é impossível propor tais questões sem antes compreendermos como Bergson considerou algumas noções clássicas da tradição filosófica no interior de sua filosofia, tal como ocorre em *Matière et mémoire*. Lembremos que, embora a relação entre a consciência e o inconsciente apareça pela primeira vez nos cursos de Psicologia e Metafísica, em 1887/1888⁴, é somente em *Matière et mémoire* que ela é devidamente explorada por Bergson – tanto na experiência externa quanto na experiência interna –, ampliando, assim, a discussão⁵.

2 Sobre uma discussão mais ampla do inconsciente em Bergson, cf. DAYAN, M. *L'inconscient selon Bergson. Revue de Métaphysique et de Morale*, 70e année, n. 3, pp. 287-324, juillet-septembre, 1965

3 Cf. BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012, pp. 147-166.

4 Para tanto, Cf. BERGSON, H. *Aulas de psicologia e metafísica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, pp. 82-86.

5 O que é curioso notar é que Bergson muda de posição a respeito da existência do inconsciente. No curso de psicologia, lemos o seguinte: “Portanto, não admitimos fatos psicológicos inconscientes. Observe-se, aliás, que não seria possível admiti-los sem contradizer-se. Realmente, o que seria um fato psicológico cuja consciência nos escapasse? Visto que um fato psicológico só existe enquanto percebido por nós, enquanto consciente, dizer que

A primeira manifestação do inconsciente, em *Matière et mémoire*, já aparece logo no primeiro capítulo da obra. Nesse primeiro momento das investigações de Bergson, que é o da experiência da exterioridade, tal noção surge quase que de forma secundária, embora não menos importante. Isto porque, na verdade, se trata de uma tentativa de reconfigurar algumas noções clássicas da tradição filosófica, tal como a noção de percepção, de representação e de consciência.

Para pensar a experiência da exterioridade, a experiência da matéria, Bergson criticou posturas tradicionais da filosofia, tal como o idealismo e o realismo. Segundo o filósofo francês, ambas as posturas insistiam em teses excessivas e equivocadas em relação à percepção da matéria, o que, por sua vez, resultou numa concepção equivocada da noção de representação da matéria. Portanto, para reconfigurar essas noções tão caras à tradição filosófica, o primeiro ato notável de Bergson consiste numa recomendação metodológica fundamental, a qual nos instrui a recusar as propostas anteriores, fingindo que não conhecemos “[...] nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior” (BERGSON, 2012, p. 11). Tal atitude significa, em primeiro lugar, a recusa notória das teses idealistas e realistas. Em segundo lugar, ao recusar qualquer concepção realista ou idealista, qualquer postura filosófica prévia, o leitor é transportado imediatamente para a posição do próprio *sensu comum*. Contudo, o que é que encontramos neste mundo exterior, aseado de qualquer teoria prévia que descreva a sua natureza?

Em *Matière et mémoire*, Bergson nos brinda com uma inquietante descrição: “Eis-me portanto em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho” (BERGSON, 2012, p. 11)⁶. De acordo com Frédéric Worms, em sua *Introduction à “Matière et mémoire” de Bergson*, mesmo possuindo um “sentido vago”, a noção de imagem tem a pretensão de substituir alguns conceitos tradicionais da filosofia, tal como “objeto”, “coisa” e “fenômeno”. É com a concepção de *imagem*, portanto, que Bergson se insere no debate entre realistas e idealistas, procurando mostrar que ambas as posturas, por serem igualmente excessivas e equivocadas, necessitam de correção. Com efeito, já que o objetivo central do primeiro capítulo de *Matière et mémoire* é o de sustentar que não há um desnivelamento entre *existência* e *aparência*, então é preciso considerar “[...] a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência” (BERGSON, 2012, p. 2). Daí que a primeira definição da matéria – definida como “imagem” –, que aparece no prefácio da *sétima edição*, parece já exigir do leitor uma renúncia desse desnivelamento⁷:

ele é inconsciente é dizer que não existe” (BERGSON, 2014, p. 86). Já em *Matière et mémoire*, a posição de Bergson é outra: “[...] limitemos a assinalar que nossa repugnância em conceber *os estados psicológicos inconscientes* advém, sobretudo, porque nós tomamos a consciência como a propriedade essencial dos estados psicológicos, de modo que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir” (BERGSON, 2012, p. 156).

6 Essa realidade que Bergson nos convida a ver – o mundo diante de nossos sentidos, o mundo exterior –, é caracterizada como um conjunto de imagens (*ensemble d’images*). Segundo a leitura de Victor Delbos, a preocupação de Bergson neste contexto é: “[...] pensar que a realidade em si não tem nada de misterioso e que não é preciso, para alcançá-la, usar faculdades transcendentais; a realidade não precisa ser adivinhada ou construída; só tem que ser notada” (DELBOS, 1897, p. 354).

7 Vale notar que a filosofia kantiana, por exemplo, foi uma das filosofias que se constituíram a partir de uma fratura notável no real, isto é, a partir de uma dissociação entre “existência” e “aparência”. Ao opor a coisa em si (*noumenon*) ao fenômeno, na *Crítica da razão pura*, Kant instaurou duas realidades distintas, que se tornaram irreconciliáveis.

A matéria, para nós, é um conjunto de “imagens”. E por “imagem” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. (BERGSON, 2012, pp. 1-2).

Ora, como os realistas e os idealistas concebiam a matéria? O idealista é aquele que acredita que a matéria não existe sem um “sujeito cognoscente”, isto é, sem uma consciência. Trata-se de uma concepção que afirma que é da consciência, a partir das ideias, que se extrai o mundo externo, de sorte que, para quem defende tal posição, a matéria não passaria de uma representação. Worms, por exemplo, nota uma dificuldade referente a esta tese: como “[...] sustentar que existem coisas inacessíveis às nossas representações, escondidas por de trás delas?” (WORMS, 1997a, p. 38).

Já o realista é aquele que afirma que a matéria existe mesmo sem a presença de um “sujeito cognoscente”, embora ele admita que as representações dos objetos do mundo exterior sejam diferentes daquilo que o objeto é *em si* mesmo. Ou seja, trata-se de uma explicação na qual a consciência deriva da materialidade do mundo externo: a consciência é um mero produto do mundo físico. Se, conforme declara o realista, a matéria produz representações em nós, como “[...] sustentar que nossas representações diferem das coisas?” (WORMS, 1997a, p. 38).

Ora, como Bergson reconfigura estas posturas tão tradicionais?⁸ Antes de tudo, é preciso notar que, para remover a assimetria entre a coisa e a representação, é preciso compreender a diferença entre ambas como uma diferença *horizontal*, isto é, uma diferença que não separa duas realidades distintas, tal como ocorre entre a *res cogitans* e a *res extensa*. A diferença horizontal indica tão somente que a “coisa” não é como a “coisa em si” kantiana, inacessível ao sujeito em sua forma íntegra e dada apenas como fenômeno. A representação, por sua vez, também não será pensada como a cópia mental do objeto, diferente da própria realidade externa. Na proposta de Bergson, certamente, há uma identificação entre a matéria e a matéria percebida e, por isso, uma *simetria*. Seu mérito se deve ao fato de que a “teoria das imagens”, proposta no primeiro capítulo do seu livro, implica um *campo comum neutro* a partir do qual sujeito e objeto são pensados. No âmbito da exterioridade, o que está em jogo não é a suposição da presença de um sujeito dotado de uma consciência, uma vez que o simples “estar em presença de imagens percebidas ou não” não indica que há aí uma subjetividade se relacionando com os objetos que a cercam⁹.

Uma, que é passível de ser conhecida pelo sujeito, como “fenômeno”; outra, que lhe seria inacessível, que é a “coisa em si”. É razoável pensar que, neste sentido, Kant é um dos alvos principais da crítica bergsoniana. A concepção de “imagem”, portanto, desempenhará uma função metodológica essencial, pretendendo suprir e substituir os termos que remetem à fratura do real e que causam equívocos. Para tanto, cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, pp. 247-251.

8 Em seu texto, Bergson afirma o seguinte: “Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe dissessemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito, ou mesmo, de uma forma mais geral, só existe para um espírito, como o queria Berkeley. Nosso interlocutor haveria de sustentar que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, esse interlocutor ficaria igualmente espantado se lhe dissessemos que o objeto é bem diferente daquilo que se percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe atribui, nem a resistência que a mão encontra nele” (BERGSON, 2012, p. 2).

9 Isto significa que a metodologia bergsoniana evita qualquer concepção metafísica da natureza do sujeito

Ora, Bergson teve êxito nesta empresa porque a hipótese do campo de imagens nos coloca num campo definido como campo *pré-subjetivo* e *pré-objetivo*. Trata-se de um campo “pré-subjetivo” e “pré-objetivo” porque não há a presença de uma consciência particular de um sujeito psicológico consciente de si: o campo de imagens possui uma *neutralidade* e tem apenas a pretensão de definir o modo como tal relação se estabelecerá. De acordo com Bento Prado Jr., trata-se da ideia de um espetáculo sem espectador, cujas condições do espetáculo e do espectador não precisam ser engendradas, mas são dadas no próprio campo das imagens¹⁰.

A experiência da exterioridade que Bergson nos relata, colocada a partir da hipótese do conjunto de imagens, suspende qualquer teoria prévia da idealidade ou realidade do mundo e, por isso, propõe um “[...] sujeito ele mesmo ainda indeterminado, certamente, mas ao menos dotado de um corpo e de finalidades próprias” (WORMS, 1997a, p. 16). Mas, o que é este corpo vivo? É evidente que se há um mundo perceptível, então, deve haver um modo adequado de percebê-lo. Ora, se a diferença entre *coisa* e *representação* deve ser compreendida como *diferença horizontal*, será justamente a partir da estrutura e da ação singular do corpo vivo¹¹ que veremos como isto é possível. Não obstante, vale lembrar que os efeitos da investigação sobre o corpo vivo são duplos.

O primeiro revela que a distinção tradicional entre a coisa e sua representação é substituída por uma mais primitiva, a saber, entre duas atividades diferentes: entre o *universo* – atividade determinada – e *meu corpo* – atividade indeterminada, livre. O segundo revela que é através da ação do corpo – de sua atividade *indeterminada* – e, sobretudo, de sua influência no processo de percepção que é possível enxergar a primeira manifestação da vida psíquica. Ou seja, ao passo que a consciência é definida a partir da ação do corpo vivo sobre a matéria – âmbito da representação –, o inconsciente, por sua vez, será associado ao que não é dado no campo de representações, ou seja, como se fosse um “estado mental inconsciente”.

Sobre o primeiro ponto é preciso ressaltar alguns elementos. Bergson nos diz que no conjunto de imagens há um turbilhão de ações e reações, de movimentos que não cessam de ocorrer. Todas as imagens agem e reagem umas sobre as outras a partir de leis constantes, de modo que há uma espécie de determinismo implícito no conjunto das imagens. O corpo vivo, de maneira totalmente diferente, tem a capacidade de “escolher” como devolver os *movimentos* que ele recebe, uma vez que ele é definido como algo capaz de mover objetos. Ou seja, ele instaura uma ruptura com a lógica da necessidade, colocando contingência num meio determinado. O corpo vivo, segundo

e do objeto. Neste sentido, a construção “ideal” – sem substituir a experiência da consciência – faz-se necessária, já que se trata de descobrir “[...] as ‘condições essenciais’ que exigem o surgimento da consciência, sem *narrar* propriamente esse nascimento” (PRADO JR., 1989, p. 139).

10 Jean-Paul Sartre – herdeiro da fenomenologia husserliana –, em sua obra *A imaginação*, não poupou críticas contra o procedimento adotado por Bergson, denunciando que sua metodologia – ir das coisas à consciência e não o inverso – deriva de uma confusão entre a consciência e o mundo. A consequência, segundo Sartre, foi que Bergson teria permanecido num *realismo extremo*. Para tanto, cf. SARTRE, J. P. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008, pp. 41-43.

11 É preciso haver homogeneidade entre a matéria e a percepção da matéria, pois considerar que as duas coisas são heterogêneas é pensar com o molde da tradição filosófica. Bergson quer, justamente, evitar tais equívocos. Para mais detalhes, cf. AUVRAY, M. *Bergson une théorie sensorimotrice de la perception*. *Psychologie et Histoire*, vol. 4, pp. 61-100, 2003. De acordo com Auvray, é exatamente isto que Bergson busca, através do exame da percepção: a homogeneidade entre presença e representação. Daí o papel do corpo ser de extrema relevância.

Bergson, ocupa uma posição “privilegiada” porque ele reage de um modo diferente sobre os outros objetos: ele pode *escolher* de que modo reagir. Se um estímulo recebido não se transforma em uma ação automática, significa que há a possibilidade de escolha: executar ou não executar.

Com efeito, o ponto central a ser ressaltado é o de saber se o corpo pode ou não secretar representações. Numa famosa passagem do texto de Bergson, lemos uma advertência fundamental: o corpo é “[...] *objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não saberá fazer nascer uma representação*” (BERGSON, 2012, p. 14). Do mesmo modo que o corpo não produz representações, também não há motivos para afirmar que o cérebro é a condição da constituição do mundo exterior, uma vez que ele também é uma imagem, pois tudo é *imagem*¹². Neste sentido, se em hipótese alguma o corpo é capaz de condicionar a imagem do universo, a representação, de acordo com Worms, só poderá ser deduzida de um *rapport privilégié* entre o corpo vivo e as demais imagens¹³. Resta saber, então, como as representações são possíveis, uma vez que elas não são propriedades do corpo vivo.

A inversão operada por Bergson – que configura uma verdadeira novidade na história da filosofia – é a de que a representação não é um acréscimo, mas, ao contrário, é uma *diminuição*. Toda a tradição filosófica, segundo o filósofo francês, pensou a *presença* e a *representação* de um modo totalmente equivocado, tornando ambas problemáticas. Isto porque a tradição acreditou que a representação é como uma “imagem” do objeto presente que se encontra na mente e, portanto, ela deve ser sempre um acréscimo. Para Bergson, a representação não é “acrécimo” porque ela não é nem um ato da consciência do sujeito e, tampouco, uma secreção do cérebro. Mas, não se trata de um acréscimo, sobretudo, porque a própria percepção não é um ato privilegiado de um sujeito psicológico, mas sim um processo que prolonga a ação do organismo conforme o seu sistema nervoso é mais ou menos complexo. Como ressalta muito bem Bento Prado Jr. (1989), é somente através do intercâmbio entre as imagens (do *rapport privilégié*) – a *imagem-corpo* e as demais *imagens* – que é possível falar representações.

Numa passagem esclarecedora de *Matière et mémoire*, Bergson comenta sobre o processo de representação:

Se houvesse *mais* no segundo termo [na representação] do que no primeiro

12 O cérebro, neste sentido, desempenha um papel fundamental: ele é caracterizado por Bergson como um “instrumento de análise”. O cérebro é capaz de efetuar a comunicação de um *movimento* em relação a outro órgão. Seu papel é comparado ao de uma central telefônica, uma vez que o cérebro é quem efetua a comunicação entre o estímulo recebido e o órgão que irá receber tal estímulo para executar uma ação, por exemplo. Textualmente, lemos que: “A complexidade da estrutura do sistema nervoso teria por função essencial permitir que aos movimentos nervosos que lá circulam produzam efeitos variados, de acordo com o caminho que tomam; as configurações motoras do cérebro não apenas simbolizam, elas delineiam as reações do corpo ao seu ambiente, e selecionam uma, que será sua ação efetiva” (WORMS, 1997a, p. 45). Numa passagem importante de *Matière et mémoire*, lemos o seguinte: “[...] seria preciso que ela [o estímulo cerebral, que é imagem] as contivesse de uma maneira ou outra, e que a representação do universo material inteiro estivesse implicada na deste movimento molecular. Ora, bastaria enunciar semelhante proposição para perceber seu absurdo. É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (BERGSON, 2012, p. 13, grifo nosso).

13 Worms nota muito bem que, já que o corpo não possui a capacidade de produzir representações, ele será definido “[...] por seu próprio modo de movimento, ou seja, de *ação*” (WORMS, 1997a, p. 21). Esse “modo próprio de ação” pode ser visto a partir da relação que se estabelece entre o corpo vivo e as demais imagens, ou seja, o mundo.

[na presença], se, para passar da presença à representação, fosse preciso acrescentar alguma coisa, a distância seria intransponível, e a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério. O mesmo não aconteceria se pudéssemos passar do primeiro termo ao segundo mediante uma diminuição, e se a representação de uma imagem fosse *menos* que sua simples presença; [...] Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que a sua crosta exterior, sua película superficial. (BERGSON, 2012, pp. 32-33, grifo nosso).

Vale ressaltar, aqui, que enquanto a presença é compreendida como a “totalidade do conjunto das imagens”, a representação passa a ser entendida como um *recorte* desta totalidade: o que é representado é sempre a *anulação* da totalidade. A representação, portanto, é definida a partir das escolhas e das seleções de movimentos de uma imagem particular, o corpo vivo. Isto significa que a representação é sempre uma parcela de um todo, ela é apenas a retenção do que interessa à *imagem-corpo*, uma vez que a totalidade de imagens, o universo material, não pode ser dada de uma só vez.

Ao remover a representação da interioridade do sujeito e associar à ação singular do corpo vivo – que se rebela contra o determinismo do monismo das imagens e instaura uma *atividade seletiva* diferente –, Bergson pensou a presença e a representação de uma maneira nova, deixando claro que não há um abismo entre a presença e a representação, como havia no interior das teses realistas e idealistas, por exemplo. O que há, então, é apenas uma diferença de *irrupção* de mais ou menos movimentos, enfim, uma diferença de *grau*. A especificidade do corpo vivo – a introdução de negatividade no mundo – é a única capaz de explicar como são possíveis as representações, sem que com isso se instaure uma distância, como fizera Kant, entre a *coisa em si* e a representação (*fenômeno*).

Com efeito, a identidade entre presença e representação é revelada à medida que Bergson analisa a *percepção pura*¹⁴. Ademais, as análises sobre a percepção pura revelam que se trata de uma inserção efetiva na matéria, uma vez que a percepção “[...] não é nem uma produção do cérebro, nem uma construção do pensamento, mas uma dimensão dos objetos exteriores” (WORMS, 1997a, p. 86). Worms notou brilhantemente que perceber “[...] a matéria é perceber de uma só vez um todo indivisível e contínuo, que se apreende pouco a pouco” (WORMS, 2010, p. 152). O que isto significa exatamente? No momento em que o corpo vivo projeta a sua ação possível sobre o mundo exterior, sobre os objetos – pois os objetos *refletem* as ações possíveis do meu corpo sobre eles –, através do espaço, e a percepção começa a se desenhar, vemos aí o sentido da frase “que se apreende pouco a pouco”. Já que perceber não é mais representar mentalmente o objeto, a percepção pura ganha uma nova definição em *Matière et mémoire*, dessa vez como “ação possível” ou “ação virtual”¹⁵.

14 Tal investigação revelará que da própria relação variável entre o ser vivo (a imagem-corpo) e as influências mais ou menos distantes dos objetos que o interessam, é possível, segundo Bergson, deduzir a necessidade de uma percepção.

15 Comentando a teoria da percepção, Worms nos diz que: “Tudo na percepção é, ao mesmo tempo, real e ideal: tudo faz parte da realidade exterior e da matéria, embora essa matéria, enquanto é percebida, se impõe necessariamente às ‘formas de ação’, espacialidade, objetividade, e também fixação das qualidades sensíveis” (WORMS, 1997b, p. 103).

Esse processo indica, portanto, que a percepção rouba aquilo que lhe interessa mais e, ao mesmo tempo, deixa o que sobra de lado. Este roubar, que é o roubo de uma parte do todo, pressupõe, para Bergson, a própria consciência, uma vez que consciência é definida como *escolha*¹⁶. Ou seja, o ato de perceber operado pelo corpo vivo implica uma escolha e isto envolve um *mínimo* de consciência. É neste sentido que Nicolas Cornibert irá afirmar que “[...] se a consciência aparece proporcionalmente à ação virtual que o ser vivo dispõe, inversamente, o inconsciente retorna à impotência, isto é, à ação impedida, limitada” (CORNIBERT, 2012, p. 101). Aquilo que não é percebido e, portanto, não é representado, é da ordem do inconsciente¹⁷. Se a representação se resume à “[...] ação possível sobre os corpos; [e] ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções” (BERGSON, 2012, p. 35, grifo nosso), ainda resta algo para além da representação: a totalidade das imagens, o universo. A noção de inconsciente torna-se clara quando Bergson afirma que:

[...] a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. (BERGSON, 2012, p. 35)

Em suma, enquanto a consciência se limita a iluminar algumas partes de um todo, o inconsciente é algo muito mais vasto, uma vez que ele é pensado junto à totalidade do universo material que não exhibe lacunas. Porém, é preciso notar algo que decorre do processo de percepção, a saber, que perceber é impor uma forma de ação que implica o espaço à matéria.

Já que o objetivo de *Matière et mémoire* é pensar a relação do espírito com a matéria, o propósito de Bergson não é outro senão ressaltar que “[...] *nossa maneira habitual de conhecer, fundada no espaço, nos mascara a essência de nosso espírito, a essência da matéria, e sua relação*” (WORMS, 2012, p. 6)¹⁸. Ora, se o espaço é responsável por certas confusões, repensar a respeito da realidade última da matéria é fundamental, pois, isto pode nos revelar “[...] certos fenômenos refratários ao espaço, como o movimento, e *que é profundamente temporal*, e também análoga à nossa consciência” (WORMS, 2010, pp. 124-125). É justamente no quarto capítulo de *Matière et mémoire* que Bergson irá alcançar tal propósito, uma vez que se trata de investigar a verdadeira natureza da matéria, isto é, de pensá-la em si mesma, sem nenhuma interferência.

Há que se lembrar de que a metafísica de Bergson – essa que possui seu núcleo no quarto capítulo de *Matière et mémoire* – se inscreve justamente na tentativa de complementar as teses do primeiro capítulo de sua obra, uma vez que a percepção pura possui um duplo movimento: ela nos insere na matéria, mas, também mascara sua

16 Como diz Bergson, a consciência “[...] consiste precisamente nessa escolha” (BERGSON, 2012, p. 35), ou seja, nessa seleção de uma parte do todo.

17 Bergson diz em *Matière et mémoire*: “Secciona-se o nervo óptico de um animal; o estímulo, partido do ponto luminoso, não se transmite mais ao cérebro e aos nervos motores; o fio que ligava o objeto exterior aos mecanismos motores do animal, englobando o nervo óptico, é rompido: a percepção visual se torna impotente, e nessa impotência consiste precisamente a inconsciência” (BERGSON, 2012, pp. 42-43).

18 Daí que o itinerário filosófico de *Matière et mémoire* se direciona para pensar e unificar tanto a realidade da matéria quanto a realidade do espírito, evitando encobrir sua natureza última. Vale notar, ainda de acordo com Worms, que “[...] o problema tradicional do dualismo é *devido à intervenção inconsciente do espaço*, que nos separa do mundo, ou que separa nosso espírito da matéria” (WORMS, 2010, p. 124).

natureza concreta. Vale notar que a matéria não será pensada como uma substância que ocupa uma extensão propriamente geométrica e divisível. Tratar-se-á, seguramente, de superar a concepção da matéria pensada a partir da estrutura que nossa percepção a impõe. De acordo com Worms, o que importante notar é que a matéria “[...] na qual nos introduz nosso corpo seria, portanto, não somente extensão, mas também tensão temporal, mesmo mínima e relaxada” (WORMS, 2010, p. 153). Mas, como é possível pensar a matéria como temporalidade?

O percurso de Bergson visa evidenciar que é possível se abster do espaço sem deixar a extensão e isto significa que o espaço não é o responsável por definir a exterioridade. Para pensar a metafísica da matéria do quarto capítulo de *Matière et mémoire*, esta que planeja pensar a matéria justamente fora dos moldes e do esquema espacial, Bergson se vale de quatro proposições que serão importantes para seu objetivo, a saber, mostrar que há a indivisibilidade do movimento e, ao mesmo tempo, a continuidade da matéria¹⁹.

A conclusão de Bergson é a de que o movimento possui, seguramente, uma vibração interior. Ao atribuir a duração (*durée*) ao movimento e à matéria, Bergson amplia o horizonte de suas investigações. Fora de nós (*en dehors*), o movimento possui um número incalculável de momentos e, interiormente (*au dedans*), o movimento apreendido por nossa percepção é condensado. O que há propriamente entre esses dois mundos é uma diferença de concentração de momentos. Bergson retoma suas considerações sobre a duração interior²⁰ e estende tais considerações à matéria e ao movimento. Numa longa e didática passagem do livro do nosso filósofo, lemos a constatação sobre a identificação entre os diferentes “ritmos de duração” e a matéria, ressaltando que ela possui um ritmo próprio de duração:

Mas, se você suprime minha consciência [isto é, a duração interna pessoal], o universo material subsiste tal qual era: somente, como foi feita abstração do ritmo particular de duração que era a condição de minha ação sobre as coisas, essas coisas retornam a si mesmas para se separarem na infinidade de momentos que a ciência distingue, e as qualidades sensíveis, sem desaparecerem, espalham-se e dissolvem-se numa duração incomparavelmente mais dividida. A matéria converte-se assim em inumeráveis estímulos, todos ligados numa continuidade ininterrupta, todos solidários entre si, e que se propagam em todos os sentidos como tremores. Volte a ligar uns aos outros, em uma palavra, os objetos descontínuos de sua experiência diária; faça fluir, em seguida, a continuidade imóvel de suas qualidades como estímulos locais; adira a esses movimentos, desvincilhando-se do espaço divisível que os subtende, para já não considerar senão sua mobilidade, esse ato indiviso que sua consciência capta nos movimentos que você mesmo executa: você irá obter da matéria uma visão fatigante talvez para a imaginação, no entanto pura, e desembaraçada daquilo que as exigências da vida o obrigam a acrescentar na percepção exterior. (BERGSON, 2012, p. 233-234, grifo nosso)

19 As quatro proposições são: “*Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a outro repouso, é absolutamente indivisível*” (BERGSON, 2012, p. 209); “*Há movimentos reais*” (BERGSON, 2012, p. 215); “*Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial*” (BERGSON, 2012, p. 220); “*O movimento real é mais o transporte de um estado do que uma coisa*” (BERGSON, 2012, p. 226).

20 Esta referência, seguramente, resgata as teses do *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*.

Se há alguma diferença, por exemplo, entre uma sensação interior e as vibrações dos movimentos da matéria, como no caso de quando percebemos a cor vermelha²¹, é porque nossa consciência possui uma contração específica que difere da vibração das qualidades sensíveis da matéria. Bergson afirma que as qualidades sensíveis da matéria, percebidas por nossa consciência, contraem-se em nossa memória. Ou seja, num ato de consciência, o que ocorre é a contração de um ritmo de duração próprio da matéria, e uma vez contraído, estes ritmos vibram de uma maneira diferente. É visível, portanto, que “[...] a duração não é mais apenas interna, ela passa a constituir o horizonte de todo o dado, *mesmo do mundo material*” (PRADO JR., 1989, p. 162). Se o *Essai* descobriu uma duração interna que é o estofado da realidade psíquica, *Matière et mémoire* encontra a duração na exterioridade, na matéria, e, portanto, rejeita a concepção de uma pura exterioridade, uma vez que a matéria também é definida em termos de *sucessão*.

Desse modo, se há uma dificuldade em ver a matéria em si mesma, é porque perceber significa *imobilizar*. Mas, Bergson não nega que em nossa percepção – sem deixar de levar em conta que ela implica tal imobilização – captamos durações que ultrapassam a nossa, uma vez que “[...] pressentimos na natureza sucessões mais rápidas que as de nossos estados interiores” (BERGSON, 2012, p. 232)²². No entanto, é preciso notar que se há uma contração de uma infinidade de “momentos mais diluídos”, já que milhões de “[...] fenômenos se sucedem enquanto contamos apenas alguns deles” (BERGSON, 2012, p. 232), mesmo assim, ainda há uma persistência de vibrações mais distendidas, embora o nosso espírito, em uma de suas principais *funções*, insista em aplicar a divisão na continuidade da extensão²³.

No quarto capítulo de *Matière et mémoire*, numa passagem fundamental, Bergson indica a analogia entre a matéria e a consciência: “A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência onde tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza” (BERGSON, 2012, pp. 246-247). Não se trata mais de pensar a matéria somente como um *ensemble d’images* que agem e reagem umas sobre as outras, mas se trata de pensá-la agora como uma realidade temporal. Como Worms nos lembra, a investigação do quarto capítulo de *Matière et mémoire* se assenta sobre a oposição crítica entre o espaço e a duração e, desse modo, Bergson é conduzido a “[...] também a *estabelecer uma outra diferença*, uma diferença de grau, no seio da vida temporal ou da própria duração” (WORMS, 2010, p. 149). A essência da matéria passa a ser pensada em termos de duração e, uma vez que a divisão da matéria é relativa à nossa ação sobre ela, as dificuldades de concebê-la como temporal tendem a desaparecer.

21 “A duração vivida por nossa consciência é uma duração com ritmo determinado, bem diferente do tempo do qual fala o físico e que é capaz de armazenar, num dado intervalo, uma grande quantidade de fenômenos quanto se queira. No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem maior comprimento de onda e cujas vibrações são as menos frequentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas” (BERGSON, 2012, p. 230).

22 “Em realidade, não há um ritmo único de duração; podemos imaginar muitos ritmos diferentes, os quais, mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou de relaxamento das consciências, e, deste modo, fixariam seus respectivos lugares na série dos seres” (BERGSON, 2012, p. 232).

23 Bergson afirma que o “[...] espaço é o símbolo da fixidez e da divisibilidade ao infinito. A extensão concreta, ou seja, a diversidade das qualidades sensíveis, não está nele; é ele que nós colocamos nela” (BERGSON, 2012, p. 244).

Worms nos afirma que o que garante a realidade independente da matéria é a *diferença* entre seus movimentos e os nossos, diferença que, segundo ele, é uma

[...] diferença radical de *grau ou de intensidade* entre a vida da matéria e a nossa, que explica sua singularidade respectiva, a ponto de que podemos falar quanto a uma, a matéria, de *necessidade* ou de quase necessidade, e quanto a outra, nossa consciência, de *liberdade*, ou de graus de liberdade. (WORMS, 2010, p. 136).

Vale lembrar que a proposta de Bergson, segundo Worms, não é outra senão apostar que a matéria é “[...] um ato e mesmo um ato duplo, extensão e tensão” (WORMS, 2010, p. 153) e, por isso, ela é análoga ao nosso espírito e à nossa vida. A diferença de ritmos entre a duração da consciência e a duração das coisas é o que confere, em certo sentido, a diferença entre a matéria e o espírito e, neste sentido, o problema do dualismo vulgar “[...] não advém de que os dois termos se distingam, mas de que não vemos como um deles se introduz no outro” (BERGSON, 2012, p. 250). A matéria, portanto, “[...] se estende, imóvel, em superfície; mas ela vive e vibra em profundidade” (BERGSON, 2012, p. 229). Ao “vibrar”, de acordo com Worms, percebemos que Bergson quer indicar uma *atividade interior à matéria*, o que nos indica, portanto, que há

[...] uma atividade imanente, que a percepção do menor movimento nos revela, [que] não é senão o ato total e individual do conjunto do universo material, enquanto ele se manifesta por mudanças qualitativas independentes de nós, mas sentidas por nós de uma maneira análoga às de nossa consciência e de nossa vida (WORMS, 2010, p. 158, grifo nosso).

Desse modo, a diferença entre nós e a matéria é justamente uma diferença de ritmos e, portanto, trata-se de uma diferença de *intensidade*. O quarto capítulo de *Matière et mémoire* evidencia que há uma “[...] distância introduzida pelo espaço imaginário de nossa ação entre nossa consciência e a matéria, entre a unidade de nosso espírito e aquela das coisas” (WORMS, 1997a, p. 255).

Bergson nos adverte de algo que é fundamental:

Se a matéria não se lembra do passado, é porque ela o repete sem cessar, porque, submetida à necessidade, ela desenvolve uma série de momentos em que cada um equivale ao precedente e pode deduzir-se dele: assim, seu passado é verdadeiramente dado em seu presente. (BERGSON, 2012, pp. 250-251)

Por que a matéria não se lembra do seu passado? Esta pergunta – que não é nada simples – é o ponto fundamental da proposta de Bergson. A matéria, isto é, a extensão material (*étendue matérielle*), é análoga à *consciência temporal* que Bergson concebe muito bem ao longo de *Matière et mémoire*, sendo que a diferença que subsiste entre ambas é uma diferença de contração. Worms nota muito bem que o que une a consciência e a matéria não é “[...] *unicamente o ato comum da percepção*, mas também seus atos respectivos de contração temporal” (WORMS, 1997a, p. 254). Mas, aqui, é preciso notar algo importante: a contração temporal, no caso da matéria, é quase instantânea e neutralizada, uma vez que ela vive sempre no “passado que não cessa de recomeçar”; já no caso do nosso espírito, a contração ocorre de modo totalmente diferente: o espírito é definido como memória e é responsável por articular o passado com o presente e o futuro.

Sendo assim, já que a matéria é uma consciência “neutralizada”, isto significa que ela não opera o mesmo resumo e a mesma concentração das vibrações tal como a consciência o faz: a matéria seria uma *consciência passiva*. Se se trata de uma consciência neutralizada, é evidente, então, que a matéria não é capaz de operar o elo necessário entre o passado e o presente, uma vez que sua operação consiste na mera repetição do passado²⁴.

O que nos separa da matéria “*em-si*”, isto é, do conhecimento do seu ritmo próprio, não é “[...] somente a exigência da ação, é também a estrutura temporal de nossa consciência imediata, aquilo que podemos agora chamar de o ‘*ritmo*’ de nossa ‘*duração*’” (WORMS, 1997a, p. 104). É a partir dessa “ontologia do real” que Bergson nos mostra que é possível pensar a matéria enquanto semelhante ao “estado psicológico inconsciente”, sempre “a ponto de” se atualizar. Quando o universo material não é percebido pelos corpos vivos que são capazes de “selecionar”, de “escolher”, só resta, então, que ele permaneça inconsciente, embora sempre pronto a ser atualizado, isto é, a ser percebido. Quando percebemos este primeiro plano de consciência²⁵, o universo material, aplicamos as exigências da ação e, certamente, percebendo-o através do ritmo de nossa consciência imediata, o que impede, por sua vez, da matéria revelar o seu *em-si*, o seu ritmo de duração que é muito particular, relaxado e distendido. À medida que o universo material não é percebido por uma consciência, isto é, enquanto a matéria não sofre uma “seleção” que a empobrece, o seu ritmo próprio de durar permanece encerrado no passado, de modo que a matéria permanece como consciência neutralizada, sem nenhuma atividade: ela permanece *inconsciente*. É justamente isto que faz com que a matéria possa ser pensada como algo da ordem de um “estado psicológico inconsciente”, sempre “a ponto de” se atualizar.

Referências:

AUVRAY, M. Bergson une théorie sensorimotrice de la perception. *Psychologie et Histoire*, vol. 4, pp. 61-100, 2003.

BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: PUF, 2012. (Édition critique).

_____. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2013. (Édition critique).

_____. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

_____. *Aulas de psicologia e metafísica*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

CORNIBERT, N. *Image et matière. Étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*. Paris: Hermann, 2012.

DAYAN, M. L'inconscient selon Bergson. In: *Revue de métaphysique et de morale*, 70e année, n. 3, pp. 287-324, juillet-septembre, 1965.

DELBOS, V. Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit: par Henri Bergson. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 5, n. 3, pp. 353-389, 1897.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

PRADO JR. B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

SARTRE, J. P. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

WORMS, F. *Introduction a "Matière et mémoire" de Bergson*. Paris: PUF, 1997a

_____. La théorie bergsonienne des plans de conscience. Genèse, structure et signification de Matière et mémoire. In: GALLOIS, P.; FORZY, G. (éd). *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis Robinson: Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, 1997b.

_____. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

Recebido em: 14/Ago/2019 - **Aceito em:** 02/Jun/2020.