

dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Leituras em torno do problema da subjetividade: Bergson, James e Merleau-Ponty

Pablo Enrique Abraham Zunino

Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Amargosa, Ba, Brasil
pabloiobr@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste artigo é especificar uma noção de *subjetividade* que marca a reflexão filosófica contemporânea e para a qual convergem as leituras de Bergson, William James e Merleau-Ponty. Para desenvolver o trabalho, definimos primeiramente o projeto filosófico de Bergson, que parte da *duração* psicológica (subjetividade) em direção à metafísica do *elã vital*, sustentado por uma teoria pragmática do conhecimento e pela aplicação rigorosa do método da *intuição* aos desenvolvimentos científicos da sua época, notadamente no campo da psicologia e da biologia. Essa filosofia, apesar do seu dinamismo interno, mantém uma coerência teórica ao longo de toda sua transformação, o que permite estabelecer um diálogo com duas correntes de pensamento que se desenvolveram paralelamente no início do século XX: o *pragmatismo* e a *fenomenologia*. Assim, podemos estabelecer alguns vínculos entre as leituras que fazem James e Merleau-Ponty da obra de Bergson, assinalando ao mesmo tempo algumas influências, aproximações e distanciamentos conceituais relacionados com o tema da subjetividade e com o problema da passagem entre a consciência humana e o mundo, sem reduzir uma região do ser à outra, nem operar saltos epistemológicos entre as dimensões do espírito e da natureza. Mas esse diálogo não se limita às especulações no terreno da metafísica, senão que encontra uma aplicação atual nas descobertas da neurociência, sobretudo no que diz respeito ao funcionamento do cérebro humano.

Palavras-chave: subjetividade, temporalidade, Bergson, William James, Merleau-Ponty

Abstract: The aim of this article is to specify a notion of subjectivity that marks the contemporary philosophical reflection and to which the readings of Bergson, William James and Merleau-Ponty converge. To develop the work, we first define Bergson's philosophical project, which starts from the psychological duration (subjectivity) towards the metaphysics of vital elan, supported by a pragmatic theory of knowledge and by the rigorous application of the method of intuition to the scientific developments of his time, notably in the field of psychology and biology. This philosophy, despite its internal dynamism, maintains a theoretical coherence throughout its transformation, which allows to establish a dialogue with two currents of thought that developed in parallel in the early twentieth century: pragmatism and phenomenology. Thus, we can establish some links between the readings by James and Merleau-Ponty of Bergson's work, pointing out at the same time some conceptual influences, approximations and distances related to the issue of subjectivity and the problem of the passage between human consciousness and world, without reducing one region from being to another, nor operating epistemological leaps between the dimensions of spirit and nature. But this dialogue is not limited to speculations in the field of metaphysics, but rather finds a current application in the discoveries of neuroscience, especially with regard to the functioning of the human brain.

Key-words: subjectivity, time, Bergson, William James, Merleau-Ponty

Introdução

Para além da simpatia intelectual que prevaleceu entre Bergson e William James, detectamos no *bergsonismo* um conjunto de elementos pragmatistas comandados pela articulação entre uma noção “subjetivista” da verdade e uma concepção dinâmica da realidade, entendida como “ontologia do movimento”. Mas esse

Recebido em 10 de maio de 2017. Aceito em 29 de setembro de 2017.



dinamismo filosófico que anima o pensamento de Bergson exige uma segunda ampliação, no sentido de incorporar a mistura de críticas e elogios que nutrem a leitura fenomenológica que Merleau-Ponty faz de Bergson. Nela podemos evidenciar a ambigüidade de uma crítica indecisa entre o “psicologismo” bergsoniano, de um lado, e o seu “vitalismo”, de outro. Como hipótese de trabalho, sugerimos que essa oscilação parece fundar-se em uma compreensão menos radical do significado do “dado imediato” em Bergson, ou seja, de uma subjetividade orientada pelo horizonte ontológico da coincidência com a realidade.

Desse modo, a nossa proposta metodológica é apontar uma visão filosófica conduzida antes pelo estudo de um problema filosófico bem delimitado do que pelo tratamento da História da Filosofia como um “objeto de estudo”, identificando os argumentos que concernem à posição da subjetividade no período contemporâneo através da análise dos autores mencionados e suas obras, para “mapear” a evolução conceitual desse problema, articulado em uma dinâmica mais abrangente.

Com efeito, um dos problemas mais importantes da reflexão filosófica contemporânea é a questão acerca da natureza, dos métodos e dos limites do conhecimento científico. Nesse contexto se insere o presente trabalho, ao afirmar que um dos propósitos centrais do pensamento bergsoniano é precisamente elaborar uma filosofia da evolução que amplie a teoria científica em dois aspectos: a compreensão do princípio do movimento evolutivo e a compreensão de seu sentido geral, para além das formas constatadas na etapa atual da evolução. Para isso é necessário pensar, em todo seu alcance, a noção de subjetividade, pois é nela que encontraremos o dinamismo do processo, para além e para aquém do que a objetividade teórica pode apreender. Neste sentido, a temporalidade inerente à transformação da vida, isto é, uma ontologia da duração, aparece como tarefa principal de uma filosofia que deseja escapar da tradição – da linearidade e da análise das *coisas*, e atingir o movimento de formação da realidade. Ao mesmo tempo, uma metafísica da liberdade aparece como o modo de pensar o fluxo indeterminado de diferenciação, produtor da realidade, e a relação entre matéria e espírito. As conexões entre inteligência e vida também derivam do processo evolutivo e nos permitem compreender os parâmetros de representação que constituem o quadro pragmático de nossa inserção na realidade. A função da inteligência, quando bem compreendida quanto à sua origem e finalidade, prepara o entendimento das possibilidades de sua superação, quaisquer que sejam os resultados da intuição como alternativa metódica da reflexão analítica. Isso torna plausível a hipótese de uma unidade na origem do movimento vital, em que inteligência e instinto estariam amalgamados, antes de se dividirem em duas vertentes muito diversas no que concerne à adaptação do ser vivo. Esta unidade nos encaminha para o *elã vital* como princípio de movimento que atravessa toda a história da vida e aponta para a infinitude do devir criador.

I. Bergson e William James: da psicologia ao pragmatismo

O caráter pragmático (e empírico) que define a inserção do sujeito na realidade nos convida desde logo para uma reflexão sobre a subjetividade fora dos parâmetros estabelecidos pela modernidade, em que o sujeito era pensado a partir de uma matriz substancial, designada como consciência, mente ou espírito (*res cogitans*), em oposição à extensão que constitui a realidade material (*res extensa*). Na versão da filosofia crítica, o sujeito transcendental é constituído por condições lógicas *a priori* e, através das formas puras da sensibilidade (espaço e tempo), tem acesso a uma realidade *fenomênica*, mas permanece incapaz de conhecer a realidade *em si*, pois esta última escapa necessariamente aos limites do conhecimento. Esse problema nos levou a confrontar o pensamento de Bergson com algumas idéias de James, na tentativa de compreender a relação de uma psicologia cientificamente constituída (enquanto ciência do psíquico ou dos processos mentais) com a ontologia como disciplina filosófica. Em outras palavras: qual é a *realidade* que a psicologia toma como o seu objeto ou qual é o gênero de *ser* que ela pretende conhecer?



James aponta uma inadequação nos termos usuais da psicologia, tais como “estado de consciência”, expressão que implica uma separação esquemática de algo que, de fato, é movimento ou atividade e que se apresenta, na realidade, como um *continuum*. O que ele procurava era um termo que abrangesse tanto o aspecto do pensamento (*thought*), quanto o do sentimento ou sensação (*feeling*), aspectos que geralmente se associam a domínios opostos da subjetividade (razão e emoção, respectivamente). Para dar conta da multiplicidade e da fluidez que caracterizam a consciência, James introduz o conceito de *stream of thought*. O “fluxo de pensamento” se concentra em um foco, difundindo-se em franjas pela zona marginal, de modo que nos permite experimentar, ao mesmo tempo, a corporeidade do eu em contraste com o não-eu, evidenciando a interdependência essencial da experiência do mundo: “O mundo experimentado (anteriormente chamado de ‘campo de consciência’) sempre vem com o corpo como seu centro, centro de visão, *centro de ação*, centro do interesse” (JAMES, 1992, p. 803). Desse modo, o conceito de *ação* estabelece um critério pragmático através do qual se podem dissolver alguns problemas clássicos da história da filosofia, tal como o problema da união da consciência e o corpo.¹ Essa hipótese assume uma relevância completa no contexto deste trabalho, na medida em que nos encaminha para o aprofundamento de um aspecto chave da filosofia contemporânea: a *dimensão da ação*, na qual tudo está se fazendo e o que importa não é o ser ou o não-ser, mas o vir-a-ser. Seria esta dimensão aquilo que permite englobar, sob um mesmo nome, certas tendências que careciam de um nome geral? Ao que parece, é precisamente assim que James concebe o *pragmatismo*. Sugerimos, portanto, que das influências recíprocas entre o bergsonismo e o pragmatismo não se desprende apenas um pensamento que nos incita à ação, senão também uma concepção mais dinâmica da subjetividade.

O tratamento da questão da relação entre alma e corpo por via dos vínculos que se estabelecem entre memória e percepção não almeja apenas trazer um problema metafísico para o terreno dos fatos, mas, sobretudo, entender as diferenças temporais que se constituem entre a consciência ou espírito, em sua dimensão de passado, e a inserção pragmática da subjetividade no presente. Para entender esta articulação temporal, propõe-se um novo significado para a percepção, relativo à ordem prática e à coordenação das possibilidades da ação. Essa redefinição dos fins da percepção permite estabelecer sua diferença de natureza em relação à lembrança, e compreender a ação como a sintonia funcional entre memória e presença imediata. Aí podem ser introduzidas também as questões relativas à atenção, à dinâmica corporal e aos hábitos motores. Estando a funcionalidade no ponto de inserção, reajustam-se também as relações mente-cérebro a partir das exigências funcionais de uma subjetividade que no seu estatuto superficial está comprometida com o mundo empírico. Assim, memória e percepção material diferem por natureza e se conectam na estrutura funcional da experiência pragmática. Isso mostra a necessidade de considerar a representação como um recorte da presença a partir de critérios vinculados à ação. Neste sentido, perceber é agir ou, pelo menos, preparar todas as condições para que a ação se realize. Há portanto uma face da subjetividade que opera esta seleção no campo da presença, para a qual também é utilizada uma seleção de lembranças que possam vir complementar pragmaticamente a percepção. Estas lembranças estão no espírito, uma vez que o passado se conserva na sua integralidade, embora em um plano de consciência afastado da percepção utilitária. Esse caráter da representação é que permite vincular aspectos do pensamento de Bergson ao pragmatismo de James. De todo modo, o recorte representativo orientado pela finalidade da ação leva à colocação de outro problema, relativo ao contato entre a subjetividade e aquilo que permanece além ou aquém da consciência pragmática: duração e coincidência. A possibilidade de uma leitura dualista desta diferença aparece em algumas críticas de Merleau-Ponty, o que pode ser efeito de uma compreensão inadequada do “dado imediato” em Bergson e, assim, da posição de uma subjetividade orientada pelo horizonte da coincidência com o ritmo de duração do real. Voltaremos a esse tema posteriormente, ao confrontarmos a leitura que Merleau-Ponty faz de Bergson.



Notemos, agora que, para o pragmatismo de James, o que realmente importa é conhecer aquelas verdades que foram “sentidas e vividas antes de serem pensadas” (BERGSON, 2006b, p. 250). Vale sublinhar aqui a diferença entre constatar friamente uma coisa que se passa fora de nós e o sentido exato do verbo *experimental*, que implica “sentir em si mesmo, viver por si próprio tal ou qual maneira de ser”. Isso autoriza Bergson a pensar que as verdades podem ser reveladas tanto pelo sentimento quanto pela razão, detectando nessa *pluralidade da verdade* a tese mais importante do pragmatismo, entendido como uma radicalização do empirismo, na medida em que abandona a tendência imediata de relacionar o uso das palavras ao conhecimento das coisas. Radicalização do empirismo pela qual o pragmatismo coincide com a crítica de Bergson à psicologia associacionista, a qual pretende recortar o fluxo contínuo e heterogêneo da duração em elementos descontínuos de caráter espacial (idéias, estados de consciência), que são apreendidos por meio de procedimentos analíticos. O pensamento conceitual também seria um produto desse fluxo contínuo que caracteriza a temporalidade. Ao menos é assim que Bergson compreende a gênese da inteligência no contexto da teoria da evolução. Um impulso primitivo se dividiu em duas direções, dando origem a dois instrumentos de sobrevivência distintos: o instinto no animal; a inteligência no homem. O caráter pragmático dessa explicação reside no fato que se considera, em primeiro lugar, a satisfação das necessidades vitais, pautando-se a estrutura da realidade em critérios utilitários. Nesse sentido, o conhecimento para Bergson estaria subordinado às prerrogativas da ação, visto que conhecer e agir estão inseparavelmente unidos. Se o instinto é um instrumento para a sobrevivência, a inteligência é um instrumento que permite fabricar instrumentos. Assim, valendo-se desse caráter instrumental da inteligência, o homem amplia sua capacidade de ação, no sentido de dominar a natureza em benefício próprio. Nesse ponto, o pensamento de Bergson encontra o de James, quando este afirma que uma idéia verdadeira é sempre *instrumentalmente* verdadeira. Esta concepção de verdade parecia muito mais coerente que a *teoria da correspondência* entre representação e realidade, sobretudo quando se pensa nessa correspondência como uma cópia. Como é possível admitir que o nosso instrumental cognitivo seja uma cópia da realidade? Se aceitarmos que a realidade é um aglomerado de elementos fixos, talvez se possa estabelecer alguma espécie de correspondência entre as “partes” do real e as supostas “idéias” que copiam essas partes em nosso pensamento. Entretanto, uma apreensão dinâmica da realidade – na qual não há mais justaposição de partes exteriores, senão fusão internamente organizada – exclui completamente essa possibilidade. No limite, o problema que se coloca é o de saber como seria possível copiar o movimento, qual seria a representação de algo que se move? Se a realidade concreta dos fatos particulares está subordinada à mudança e à alteração contínua, deveremos procurar a coincidência entre o sujeito e a realidade, sem apelar para a estabilidade lógica do objeto e do conceito. Como a verdade não precede ao ato humano de conhecer, não faz sentido esperar por uma verdade eterna ou procurar um sistema de inteligibilidade pré-existente ao nosso contato com o mundo. Nós inventamos a *verdade prática* porque ela nos permite interagir com a realidade. Assim, na leitura de Bergson, James se sobrepõe a Kant, uma vez que em lugar de uma estrutura geral da mente à qual se incorporam verdades teóricas, o psicólogo americano supõe uma estrutura produzida a partir do processo de invenção da verdade. Essa leitura é movida pela ideia de que não há verdades esperando serem descobertas, nem problemas esperando soluções, por isso a articulação entre verdade e utilidade tem um resultado metodológico relevante. Se a verdade é uma invenção humana pautada em critérios de utilidade, o que importa são as consequências práticas dos problemas filosóficos. E se não há nenhuma diferença prática entre as alternativas propostas como solução, a querela será inútil (Cf. JAMES. *Pragmatismo*, p. 52). Esta valorização do lado prático do conhecimento permite aproximar a noção bergsoniana de “experiência integral” do “empirismo radical” de James, cuja proposta é dar atenção a toda a experiência e não apenas à teoria. Entretanto, se James pode permanecer no âmbito da psicologia, porquanto trata de todo tipo de experiência, Bergson deverá ampliar esse horizonte, uma vez que pretende ultrapassar o ponto de vista da subjetividade e da consciência individual para assumir uma perspectiva ontológica. Contudo, a avaliação positiva que ele faz da *teoria*



pragmatista da verdade vislumbra uma filosofia humanística que admite o pluralismo da experiência e o valor humano das crenças como condição de abertura à criação do seu vir a ser. Há, sem dúvida, uma afinidade entre Bergson e James no que concerne à relação entre verdade e ação, uma vez que o conhecimento tem como finalidade natural estruturar a *praxis*. Mas é preciso notar também que no pensamento de James a psicologia desempenha um papel quase exclusivo, bem de acordo com a tradição do empirismo britânico e, em Bergson, a psicologia mantém sempre uma relação com a ontologia. Essa diferença se faz notar, por exemplo, na preocupação bergsoniana de mostrar que *fazer* – principalmente criar – é o próprio processo de realidade, e não apenas a dimensão da ação humana, como parece ser o caso em James. Isso faz com que o pragmatismo de Bergson, na sua aceção de recorte utilitário da realidade percebida e pensada, seja característica da relação entre a inteligência e a realidade, vínculo que prevalece, mas que não pode ser considerado o único possível. Isto certamente deriva da diferença entre uma abordagem psicológica e uma abordagem ontológica da subjetividade, que se faz também pela via psicológica, mas que não se detém nos aspectos funcionais da vida psicológica, uma vez que considera metafisicamente a dimensão da psique. Assim, no que diz respeito à primazia da ação, ambos convergem; mas há uma diferença no que concerne ao alcance da ação e ao seu sentido metafísico de criação de realidade.

II. Fenomenologia e subjetividade: Bergson e Merleau-Ponty

Aproximar Bergson do pragmatismo era um dos caminhos que o nosso interesse pela *dimensão da ação* nos levou a percorrer, mas, ao fazê-lo, compreendemos que essa aproximação privilegia apenas o aspecto utilitário da ação, o que não é completamente condizente com o pensamento de Bergson. Há outra direção, na qual se considera a percepção do ponto de vista do movimento e que enuncia uma identidade entre percepção e ação. Essa vertente talvez nos permita reencontrar a experiência pura, antes que ela se transforme em experiência humana, ou seja, em uma visão utilitária. Trata-se de uma possível “fenomenologia bergsoniana” (PRADO Jr., 1989, p.150). Partir da representação, enquanto totalidade de imagens percebidas, já nos sugere um projeto fenomenológico, sobretudo, quando se destaca a capacidade sensório-motora do corpo-próprio como uma dupla faculdade que este possui de efetuar ações e experimentar afecções (cf. BERGSON, 2006a, p.63). Por outro lado, todavia, a interpretação fenomenológica de *Matéria e memória* nos parece impossível, já que a concepção bergsoniana de consciência não é *intencional*: “ela não reconhece nenhum primado da percepção”, por isso o filósofo recusa de saída a correlação sujeito-objeto (VIEILLARD-BARON, 2004, p.16-17). Além disso, ele não considera a ação partindo da vontade humana, senão da observação do movimento. Se invocarmos de saída a vontade para explicar a ação, teremos uma força mágica inverificável, ao passo que o movimento pode ser observado.

Uma abordagem mais completa do tema da subjetividade, escolhido neste artigo com fio condutor, impõe que se estabeleçam relações entre Bergson e Merleau-Ponty no que diz respeito ao caráter mundano e corporal do *cogito* prático e de suas relações com o pensamento categorial, na tentativa de encontrar a camada originária da relação com o mundo. Observar as afinidades e diferenças entre os dois autores propiciará uma visão ainda mais esclarecida da posição de Bergson na filosofia contemporânea.

Certamente, a influência que Maine de Biran exerceu sobre ambos constitui o primeiro ponto de aproximação, visto que a experiência do sujeito que move seu próprio corpo supõe a idéia de um querer como condição do eu, mas isso não significa abandonar completamente o sujeito pensante em proveito do sujeito motor: “o ser pensante não pode começar a conhecer, se ele não começa a agir e a querer” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.61). Essa mistura entre o plano do conhecer e o plano da ação tem como pressuposto a imbricação entre vontade e percepção, precisamente os dois termos que se repelem na perspectiva de Bergson, mas que combinados entre si fundamentam o conceito de *intencionalidade*: “Perceber é orientar-se para uma coisa,



visá-la. Agir, é colocar em um movimento uma intenção dotada de sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.61). A questão é saber se a intencionalidade esclarece a noção bergsoniana de ação ou se, ao contrário, a deforma inteiramente. À primeira vista, podemos notar que a intromissão do conhecimento na forma de comportamento contamina o sentido da ação, ao impregná-la de um *eu percipiente* antes mesmo que se realize enquanto movimento. Isso porque para Merleau-Ponty não há diferença entre mover o corpo e percebê-lo, entre o poder motor do corpo e a consciência de mover “meu” corpo. Ele nos propõe até uma espécie de *intencionalidade bergsoniana*: “a coisa e a consciência da coisa estão vinculadas não como correlativos, senão como absolutamente simultâneos” (MERLEAU-PONTY, 2002, p.86). Podemos aceitar que haja simultaneidade entre matéria e representação, porém, Bergson jamais as consideraria como *coisas*, senão como uma relação entre movimentos. Avaliemos então que tipo de *cogito* se pode estabelecer a partir da ação. Se o sujeito é operante ou atual, isso não constitui uma atividade que emerge da passividade? A ação supõe um esforço, mas esse esforço é corporal ou ali também intervém o pensamento? São essas as questões que o confronto de Bergson com Merleau-Ponty pode ajudar-nos a resolver.

Na *Fenomenologia da percepção*, o bergsonismo aparece como uma psicologia introspectiva (psicologismo) que não consegue desvencilhar-se da “atitude natural”. A paródia de Politzer, que inspira essa crítica, nega que a psicologia possa almejar ao estatuto de ciência, porque os fatos psíquicos não constituem uma realidade em terceira pessoa, como é o caso dos objetos científicos. Na medida em que a psicologia pretende instituir-se como ciência empírica e independente, ela deve apoiar-se em fatos reais, mas as cenas da vida de um indivíduo singular não são *reais*. O que existe ao lado da natureza é apenas um “conjunto de relações dramáticas”. E Bergson, nessa paródia, seria aquele que, partindo da psicologia clássica, realiza uma animação do abstrato (cf. POLITZER, 1947, p.45-47). Porém, quando ele aborda a percepção, tomando o corpo como centro de ação, a argumentação se desloca definitivamente para o âmbito do concreto e restaura “o corpo em seu debate com o mundo” para além da oposição abstrata do sensorial e do motor (MERLEAU-PONTY, 2002, p.79). Esta leitura fenomenológica que Merleau-Ponty faz de Bergson evidencia uma grande admiração seguida de uma decepção: admiração por um filósofo que consegue transitar pelos mesmos problemas enfrentados pela fenomenologia, oferecendo soluções no mínimo elegantes; decepção porque essas soluções originais escondem uma espécie de “traição” com a tradição fenomenológica, que é ignorar completamente o conceito de *intencionalidade* (cf. BARBARAS, 1998, p.38).

Uma reavaliação do pensamento de Bergson permitirá a Merleau-Ponty abandonar a polaridade sujeito-objeto que até então predominava em todas as análises referentes à teoria do conhecimento. Daí o novo sentido que o filósofo quer dar à subjetividade (a subjetividade encarnada) através da noção de comportamento. O sujeito do comportamento dilui a fronteira estabelecida pelo *a priori* da correlação husserliana, na medida em que o sujeito encarnado, indistintamente perceptivo e ativo, exige um mundo percebido que é irreduzível a um puro objeto. Essa “ruptura” no pensamento merleau-pontiano não representa nenhuma novidade para a perspectiva bergsoniana que vê no sujeito operante uma imanência ao mundo objetivo e não abusa de conceitos como “sujeito”, “consciência” e “espírito”, que envolvem todos a ideia de uma *res cogitans*. O abandono desses conceitos exige uma reformulação da filosofia que se consolidará, para Merleau-Ponty, como a condição da passagem à ontologia, por meio da crítica da “ontologia do objeto”, predominante nas filosofias empiristas e intelectualistas. Essa nova ontologia surge da tentativa de compreender a *presença* (ser presente) como pura apresentação de si. Precisamente nesse ponto, o caminho de Merleau-Ponty se cruza com o de Bergson, pois *A evolução criadora* toca a ferida da metafísica quando revela os falsos problemas decorrentes de uma abordagem do Ser a partir do nada: “É preciso acostumar-se a pensar o Ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se endereçar primeiro ao fantasma de nada que se interpõe entre ele e nós” (BERGSON, 2005, p.323).



III. O problema da subjetividade à luz da temporalidade

O caminho tradicional, trilhado por Descartes, colocava o problema da relação entre corpo e alma em termos absolutamente espaciais, isto é, como uma oposição radical entre aquilo que é extenso (o corpo) e algo que é inextenso (a alma). Essa separação inicial de dois pólos contrários instaura a obscuridade da questão. Na hipótese dualista, a matéria é vista como espacialmente divisível, ao passo que os estados de consciência (espírito) são rigorosamente inextensos. Assim, corta-se de saída qualquer comunicação entre ambos os termos. O erro do dualismo vulgar, dirá Bergson, é situar-se no ponto de vista do espaço e colocar as sensações inextensas na consciência, tornando incompreensível a comunicação entre o corpo e o espírito. Entretanto, nota Merleau-Ponty, quando Bergson substitui o *código espacial* pelo *código temporal*, a matéria passa a ser compreendida como uma *sucessão* de movimentos muito rápidos, separando-se da sua espacialidade. As diversas cores, por exemplo, são determinadas frequências recolhidas pela percepção no *campo transcendental* em vista da *ação virtual* enquanto expressão da nossa capacidade de agir. O espírito, por sua vez, passa a ser entendido como *memória*, progresso, evolução, permitindo assim a união dos dois termos (espírito e matéria). No código espacial, a matéria é aquilo que está *no* espaço e o espírito, em contrapartida, está *fora* do espaço. No código temporal, existem infinitudes de graus entre matéria e espírito, isto é, diferenças de tensão da duração. Por isso, é possível distinguir os termos pelo seu grau de tensão e passar de um ao outro sem pressupor uma oposição entre qualidade e quantidade. Pode haver união entre corpo e alma porque entre o que designamos como físico ou como *corpo* e o que chamamos de *espírito* ou consciência não haveria oposição de natureza, mas de *graus de tensão da duração*. Uma duração infinitamente distendida corresponderia àquilo que chamamos de extensão; uma duração infinitamente tensa e contraída corresponderia àquilo que chamamos de inextenso ou de consciência. O núcleo da ontologia bergsoniana revela uma realidade que é pura *duração* e se apresenta em diferentes *ritmos de tensão*.

Os cursos de Merleau-Ponty no *Collège de France* expressam melhor esse reconhecimento em relação a Bergson, quando Merleau-Ponty admite que há uma passagem natural do tempo, uma pulsação do tempo que não é uma pulsação do sujeito, senão da própria Natureza, que nos atravessa enquanto espíritos. Uma natureza que não tivesse passado nem futuro seria uma *Natureza-flash*, um relâmpago pontual continuado que não é nada que possamos viver. A retomada da noção bergsoniana de *presença* permite pensar a Natureza como uma “presença operante” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.194-195, 197). Pois o campo perceptivo ou *transcendental* remete necessariamente a outros objetos e sem ele o objeto percebido não poderia sequer vir à presença de um sujeito. Não obstante, esse “abandono” do *cogito tácito* por uma *subjetividade da natureza* não pode ser considerado uma ruptura, e sim uma evolução do pensamento de Merleau-Ponty, que caminha de uma concepção ainda marcada pelos vestígios da reflexão (*cogito* tácito – ênfase na palavra sublinhada) para uma instância mais marcadamente pré-reflexiva. O *cogito* tácito, por sua vez, assinala o enfraquecimento da reflexividade tradicional (consciência constituinte) em proveito de uma subjetividade alargada (“da natureza”). Notamos, então, que não há passagens abruptas no pensamento de Merleau-Ponty, mas uma maturação crítica que redundava na transformação das noções e se encaminha para uma diluição do *cogito* como sinônimo de consciência. Algo dessa maturação se deve à releitura que ele fez de Bergson, apesar das críticas que parecem camuflá-la. Essas críticas, no entanto, deixam claro que não há propriamente uma confluência em relação à concepção do tempo que ambos os filósofos defendem, mesmo porque, para Bergson, o tempo não é uma “questão” filosófica e, sim, um “dado imediato”, tanto da subjetividade como da realidade objetiva. Na *Fenomenologia da Percepção* o tempo permanece no *registro da subjetividade* a despeito do intuito bergsoniano de elucidar a identificação entre ser e tempo no *registro ontológico*, anterior à separação conceitual entre o subjetivo e o objetivo. Trata-se, para Bergson, de um processo de diferenciação na temporalidade que não implica espacialização, portanto, de um processo que não envolve separação. A ontologia da duração não pode ser reduzida à mera substituição do conteúdo



metafísico, visto que a própria vida psicológica apresenta uma dimensão do ser que a excede, reabilitando assim a positividade do Ser e a intuição como coincidência. Esse excesso da vida (duração ontológica) em relação à subjetividade (duração psicológica) era uma prerrogativa implícita na *teoria das imagens* que se torna explícita em *Evolução criadora*. Não se trata apenas de renovar a metafísica pela substituição dos conteúdos, senão de mostrar a possibilidade de *outra* metafísica. Esse é o grande mérito de Bergson: “A duração não é somente mudança, devir, mobilidade, é o ser no sentido vivo e ativo da palavra. O tempo não é colocado no lugar do ser, é compreendido como ser nascente, e agora é o ser inteiro que é preciso abordar junto com o tempo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.204).

Considerações finais: subjetividade, cérebro e neurociência

Desde sua primeira obra – *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* –, Bergson propõe uma distinção entre as dimensões quantitativa e qualitativa do real, que dá lugar a oposição entre espaço e tempo, este último entendido como *duração*. No entanto, essa oposição não constitui um *dualismo de substâncias* como a separação radical entre corpo e mente que se atribui a Descartes. É por isso que ao examinar a relação entre o ato da consciência e o organismo, ele nos indica o ponto de contato entre o espírito e a matéria. Enquanto a tradição alojava o espírito no corpo “como o piloto em seu navio” – metáfora que apresenta uma relação completamente exterior e que apela para um homúnculo interior –, a versão bergsoniana da metáfora exprime antes uma tese sobre a função do cérebro que aponta para a continuidade funcional do organismo em vista da ação sobre o seu meio: “O cérebro é algo como a proa na qual o navio se estreita para cortar o oceano” (BERGSON, 1979, “Carta de 6 de janeiro de 1903”, p.4), escreve ele a William James e, depois, reformula o argumento, imprimindo-lhe um movimento temporal que implica uma certa *tensão*, um esforço de atenção assimilado à própria essência da vida. O conceito de “tensão psicológica” explica a unidade do sujeito em linhas similares àquelas que consagraram a metáfora do cone: “Me apercebo como a totalização de meu passado, este passado estando contraído em vista da ação. A ‘unidade do eu’ de que falam os filósofos me aparece como a unidade de uma ponta ou de um cume, nos quais me concentro a mim mesmo por esforço de atenção” (BERGSON, 1979, “Carta de 25 de março de 1903”, p.5).

Em consonância com os objetivos deste artigo, que busca no desenvolvimento científico um terreno profícuo para *fazer* filosofia em vista da necessidade de investigar e dar respostas para os problemas levantados pelo conhecimento científico; recapitulemos os pontos principais da teoria bergsoniana da *memória* para avaliar, em seguida, o impacto que ela teve ao ser confrontada com as experiências científicas mais recentes. Em primeiro lugar, lembremos que o cérebro, sendo um intermediário, concentra um conjunto de sensações e movimentos na ponta movente da vida mental, sempre inserida no tecido dos acontecimentos. Mais do que evocar lembranças úteis, o cérebro contribui para afastar provisoriamente as outras, donde se deduz que o corpo tem por única função vincular a memória ao presente e orientá-la para o real. Desse modo, Bergson concebe uma certa independência da memória em relação à matéria e nega que a primeira possa alojar-se na segunda. Para além das implicações filosóficas que essa tese possa ter (sobretudo, em relação à superação do “dualismo”), ela estabelece uma hipótese acerca do funcionamento do cérebro que imediatamente levanta suspeitas por parte da fisiologia moderna. Com efeito, a convicção bergsoniana de que o espírito (*memória pura*) pode ser dissociado do funcionamento do cérebro humano não é compartilhada pela maioria dos cientistas (BERTHOZ, 2008, p.178). Mas o que chama a atenção é que hoje proliferam livros escritos conjuntamente por filósofos e neurocientistas que concedem à ação um papel central nas teorias filosóficas sobre a subjetividade. Ao afirmar que a percepção é uma antecipação da ação, Bergson se insere nessa tendência como um dos seus precursores.



Se toda percepção se prolonga em movimento, o poder de agir de um ser vivo se exprime pelo grau de indeterminação que acompanha o estímulo recebido pelos sentidos. Isso significa que o estado cerebral já é uma ação começada e não mais a condição da percepção, e que a percepção de um objeto distinto do nosso corpo é uma ação virtual (cf. BERGSON, 2006a, pp.101, 66, 202, 57). Distinguimos assim a *ação real* (afecção) da *ação virtual* (percepção), mas a neurociência moderna vai mais longe, quando considera a percepção como uma *ação simulada* e o cérebro como um simulador da ação. As experiências científicas comprovam que certas áreas cerebrais são ativadas do mesmo modo quando observamos passivamente uma ação e quando a executamos. Além disso, a ciência demonstra que o cérebro não contém apenas um conjunto de mecanismos sensório-motores (como pensava Bergson), senão também outros mecanismos que lhe permitem funcionar independentemente do mundo exterior, graças aos modelos internos da realidade do corpo (o esquema corporal) que podem simular a ação sem executá-la. Sem ir mais longe, o sonho já constitui uma prova de que não precisamos de informações sensoriais para ter a impressão de viver e de agir. A neurociência do movimento também confirma a tese da *unidade da ação*, pois as experiências na área da biomecânica mostram que quando fazemos um movimento tal como desenhar a figura de um “8”, há certas leis que operam nesse gesto e lhe asseguram sua unidade (cf. BERTHOZ, 2008, p.168). É interessante notar que a ação não é produzida apenas pela excitação dos músculos, mas graças à intervenção de certas estruturas cujos neurônios são inibidores. Como já nos havia sugerido Bergson, os fenômenos de inibição preparam os movimentos efetivos de atenção voluntária (cf. BERGSON, 2006a, p.110). Não é um exagero dizer que, ao menos nesse ponto, o filósofo antecipa a descoberta científica, visto que agir é escolher, selecionar e inibir toda uma série de movimentos dentre aqueles que podemos fazer. Agir é desinibir e o movimento é produzido por desinibição.

Isso é importante porque, de modo geral, atribui-se à ação um papel ativo. O ato livre, por exemplo, depende da *atividade do espírito*, do ato realizado “com a alma inteira”. Habitualmente, a ação se explica a partir da produção de movimento. Agir é mover o nosso corpo em vista da utilidade (ação prática). Mas aqui aparece uma *passividade* da ação que não deve ser menosprezada, inclusive, para pensarmos a questão da liberdade. Ser livre não é ceder a todos os movimentos que solicitam nossa atenção, nem produzir uma quantidade maior de movimentos. Muitas vezes, a liberdade está nessa espécie de negação do movimento. Ao inibir certos movimentos, liberamos outros, mas somos livres nesses dois sentidos: no sentido da atividade (início do movimento) e no sentido da passividade (detenção do movimento). Em relação à matéria, vimos que Bergson lhe atribui um *ritmo de duração* próprio, isto é, uma continuidade aparente de movimentos que é feita de descontinuidades infinitamente pequenas e imperceptíveis. Essas vibrações internas da matéria são completamente inúteis para o que hoje se denomina “o corpo em ato”. De nada serve perceber trilhões de vibrações na duração concreta da matéria, já que, para agir, é muito mais útil perceber a luz numa fração de segundo. Essa insistência bergsoniana no caráter contínuo do vivido abre as portas para outra descoberta atual: “O cérebro é essencialmente composto de osciladores” (BERTHOZ, 2008, p.170). São eles que nos permitem deslocar o olhar de um ponto do espaço ao outro e compreender como na leitura, por exemplo, lemos as frases de forma global, como um todo, e não letra por letra. Destacamos ainda a crítica de Bergson a Zenão por sua proximidade com aquilo que hoje se denomina “cinesiologia” (ciência do movimento) e que tem um papel central na explicação da constituição das relações espaciais. Essa crítica denota a importância da ação e da experiência sensível na representação do movimento. Pois, para conceber o movimento, é preciso considerar as sensações musculares (a ação do movimento) e não o espaço subjacente. Perceber uma linha como uma linha, por exemplo, só é possível quando nos situamos *fora* dela.

Apesar de toda a convergência entre a neurociência e as *intuições* bergsonianas, há uma diferença de princípio no que concerne à relação entre corpo e espírito, pois, do ponto de vista científico, o espírito é



algo que se encontra no próprio funcionamento do cérebro, contrariamente ao que Bergson sustentava. Todas as faculdades do espírito, incluindo também a memória, estariam contidas nos processos cerebrais, faltando explicar apenas de que modo o espírito vem aos homens. Não devemos esquecer que os problemas filosóficos, apesar da sua interação construtiva com problemas científicos, devem ser abordados com métodos próprios, diferentes daqueles adotados pelas ciências naturais. A interrogação filosófica não se apaga diante das respostas da ciência, porque sempre sobra um resquício “espiritual” que excede a matéria. O que, no entanto, não supõe um abandono da *praxis* em proveito da especulação pura, visto que a filosofia pode permanecer em diálogo constante com as experiências científicas, seja no âmbito da psicologia, das neurociências ou da biologia evolucionista. Fato que nos leva a reivindicar o seu estatuto de ciência rigorosa.

NOTAS

1. No meu livro *Bergson: a metafísica da ação* (São Paulo: Humanitas, 2012), procurei mostrar como o conceito de *ação* permite a Bergson reformular os “falsos problemas” da oposição entre (1) liberdade e determinismo, (2) espírito e matéria e (3) consciência e vida, indicando como solução geral três tipos de ação (*ação livre, ação prática e ação vital*), que conjugam em si mesmas os pólos de cada oposição.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. 1998. *Le tournant de l'expérience*. Paris: Vrin.

BERGSON, H. 1959. *Œuvres. Édition du centenaire*. Paris: PUF.

_____. 2006a. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2005. *Evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006b. Sobre o pragmatismo de Willian James: verdade e realidade. In: *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1979. *Cartas a William James* (Trad. Franklin Leopoldo e Silva). São Paulo: Abril.

BERTHOZ, A. 2008. Les théories de Bergson sur la perception, la mémoire et le rire, au regard des données des neurosciences. In: Frédéric Worms; Anne Fagot-Largeault (Orgs.). *Annales Bergsoniennes IV – L'Évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: PUF.

DESCARTES, R. 1973. *Discurso do método* (Trad. Guinsburg e Bento Prado Jr.). São Paulo: Difel.

JAMES, W. 1979. *Pragmatismo; O significado da verdade*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 1992. *Writings*. Edited by G. Myers. New York: The library of América.

MERLEAU-PONTY, M. 1991. Bergson fazendo-se. In: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006a. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2006b. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes.



- _____. 2002. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin.
- POLITZER, G. 1947. *Le bergsonisme: une mystification philosophique*. Paris: Éditions Sociales.
- PRADO JR., B. 1989. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp.
- VIEILLARD-BARON, J.-L. 2004. *Bergson: la durée et la nature*. Paris: PUF.
- WORMS, F. (éd.). 2004. *Annales Bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF.
- ZUNINO, P. 2012. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas.