



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE BACHARELADO EM CINEMA E AUDIOVISUAL

THIAGO BATISTA DA SILVA

**SONATA DO IMPARTÍVEL:  
Movimento, pensamento e cinema em Bergson**

Vitória da Conquista  
2016

THIAGO BATISTA DA SILVA

**SONATA DO IMPARTÍVEL:  
Movimento, pensamento e cinema em Bergson**

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Cinema e Audiovisual da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus de Vitória da Conquista, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Cinema e Audiovisual.

Orientador: Eder Amaral e Silva

Vitória da Conquista  
2016

**THIAGO BATISTA DA SILVA**

**SONATA DO IMPARTÍVEL:  
Movimento, pensamento e cinema em Bergson**

Aprovado em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Eder Amaral e Silva (Orientador)**  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

---

**Prof. Dr<sup>a</sup>. Milene de Cássia Silveira Gusmão**  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

---

**Prof. Me. Cecília Pinheiro Freire Barros Cairo**  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

*O mundo tá virando  
O outro,  
E o estrangeiro  
Chega num barco  
De papel.*

Gilsergio Botelho, *Formigas*

## PRELÚDIO

O que dizer quando o branco da folha por si só já nos diz do caminho? Traçar aqui uma conclusão para algo que não se conclui, para algo que, em definitivo, sequer teve começo. Sou qualquer coisa de intermédio, carrego em mim a voz de tantos outros: outros que fui – como menino ou como homem –, outros que foram sem me deixar à falsa comodidade dos que aceitam sem pestanejar. Deveria então aceitar esse desígnio, fazer caber no ritual a conclusão de algo que não se conclui? Ora, assim como eu sou não é possível. Prefiro antes trazer para alma desse trabalho a vontade de uma foíce, e ter, como estro dessa clareira que se abre, a distância de um menino que ainda olha para o céu. E talvez seja essa a minha inclinação, aquilo que me coloca de pronto entre a filosofia e o cinema: essa condição de estar olhando, como frágil testemunha do que não sei, para dizer de algo como quem liga os pontos entre o que existe e o que a muito deixou de ser. Por qual outro motivo tomaria para mim o caminho do pensamento? Não tenho razão melhor do que esta: ando rodeado de uma gente que fulgura, que aspira, que transpira, e é por isso que não vejo razão de me dar só um nome, quero fazer escapar o perdão ausente das próprias estrelas, caminhar junto, devolver os silêncios de tudo aquilo que me cala pela voz ou pela sombra. Foi com esta motivação que ergui esta clareira. É antes de tudo uma catedral deste silêncio.

Quando alguns anos atrás imaginei-me aqui, descrevendo um trajeto que, bem sei, nunca foi de fato esse, carregava em mim muitas pretensões. Queria ser psicólogo e ajudar o mundo, mostrar caminhos a quem não sabia sentir – pobre que eu era: queria sentir reto por não saber que sentir bonito sempre engana um pouco o mundo, desdenha certezas em nome de algo cuja beleza reside em nunca se ter da própria beleza senão uma visão baldia. Nesses caminhos foram muitas as vezes em que me acertaram, muitos foram aqueles que fizeram ciranda na sisuda face das minhas certezas. E começo por você, Eder, que está aqui, agora mesmo, rindo em meu sorriso. Olha, eu sei que deveria estar concluindo, mas em verdade eu não consigo, e por isso eu vou me arrastando, vou buscando em mim algo que tenha ficado de sua beleza como uma virtude maior, mas só o faço até lembrar que a beleza de sua virtude sempre esteve no fato de você ter se debatido tanto para dar a ela algo de muito pequeno, e é por isso que eu sei que o Benjamin sempre existiu em você. O que além disso eu poderia dizer?

Depois teve um cara baixinho e de suspensórios, que com sua voz rouca de cigarro acabou de uma vez com todos os meus planos, quando de uma aula de ética me fez não

aprender o certo e o errado. Quem de nós iria imaginar o tamanho daquela misera? “Valtinho”, dizem ainda hoje os de São Paulo; Tinho, por sua vez, dizem aqueles que o amam aqui. Devo muito a você que não nos olha. Devo, por ter me mostrado que uma beleza inteira consiste no simples ato de estar, mas de olhos muito atentos, sem que se precise dizer muito. Você me ensinou a olhar, meu amigo. E eu, junto a Milene, por muito quis lhe trazer para essa sala escura, que, à revelia de sua ausência, neste exato momento, condensa em mim o teu nome e a tua gagueira luminosa.

Ora, porque isso é que é um caminho. Mas vejam: eu preciso concluir. Preciso MESMO voltar a essas folhas aqui atrás, a essas folhas que vocês, num ato certamente generoso, se dispuseram a ler. Mas outra vez eu não consigo.

Uma vez você me falou algo, naquela sua disciplina de “História do cinema brasileiro” – é mesmo esse o nome? Você deu voz a Humberto Mauro, e ele nos falou muito forte quando disse que “cinema é cachoeira”, e por isso a razão do terceiro movimento. E sim, fique atenta, porque cada cineasta é que é cachoeira e o cinema que sonhamos esse todo aberto, essa foz que banha os olhos de quem sente sem nenhuma pressa aquilo que pensa.

Mas nós estávamos correndo naquela madrugada – sim, agora eu falo dela – você corria comigo, lembra? Era madrugada e o nosso mistério era muito bobo. Não tínhamos nada o que pensar, éramos como a noite, um e outro, e você me ensinou sobre o tempo querendo tantas vezes a mesma madrugada. Olha, mas eu não quero me estender, porque eu sei dos abismos esquecidos na paz terrível do teu nome, da luz que sangra à tua sombra sinuosa, do sereno que molha o teu quintal.

E todos vocês amigos de bar e de chuva sem os quais eu não teria vertido a substância ancestral de todos os momentos em que passamos sem nada a dizer sobre o som ou sobre a curva. Eu jamais saberia estender no horizonte de cada um de vocês todas as vertigens secretas que escrevemos na noite.

Porque é isso que é o cinema, essa multidão de vozes e imagens atravessando o meu quarto enquanto eu tento mais uma vez ficar por aqui. Sim, Maria, você também, porque eu sou um dos seus filhos e você sempre foi a maior saudade que tive, e assim será – mesmo que continue voltando por todos os anos que eu sei que teremos. Porque até você precisa saber do cinema, basta olhar comigo para o céu que abri sobre essa clareira, e não precisa se preocupar com a friagem da noite: estaremos translúcidos quando o vento passar.

## AGRADECIMENTOS

- a **Nazaré** por ter voltado e continuar voltando por todos esses anos de paciência e afeto.
- a **Damiana** por ter sido agreste sem perder a ternura e por ter tirado do suor e das mãos a força que faz o meu silêncio.
- a **Noemia** por ter trazido a doçura quando tudo era distância e saudade.
- a **Neta** pela dedicação silenciosa e por me deixar ser menino nos dias de sua casa.
- a **Ivaniete Silva** por ter sido a primeira a me falar dos rumores das palavras.
- a **Vanessa Soares** por ter me amado como um menino.
- a **Daniela Patrícia** por ter me mostrado a poesia na inteireza de cada gesto e por ser a dor alegre que carrego comigo.
- a **Thainan Vargas** – minha Bua – por essa distância tão curta donde nossas almas se derramam para crescer com o mesmo nome.
- a **Marina Perrenoud** – caminho dos meus olhos – por fazer festa em meus dias e saber brincar de vida como ninguém jamais brincou.
- a **Giselli M.** – meu quererer – pelos dias de asas e de abismo em que fizemos do tempo o nosso único segredo.
- aos **Meninos e Meninas** pelas noites de grafite e de luz erguidas sob a sombra torta de um teatro.
- a **Daniel Drummond** por ser sempre presente e me mostrar o quão largo é o caminho da nossa amizade.
- a **Marx Eduardo** por toda beleza que se fez possível.
- a **Cesinha** pelo contágio de cada conversa.
- a **Gilsergio Botelho** pela sabedoria e por aquilo que sou quando estamos juntos.
- a **Kécia Prado** pelo tamanho que ainda não viu.
- a **Camposanto Leituga** por sermos irmãos no que falta e no que sobra.
- a **Glauber Lacerda** por dizer a beleza com a vida de tantos.
- a **Platini Souza** por não estar nem aí pra nada disso.
- a **Eder Amaral** pela delicadeza com que diz a gravidade.
- a **Rogério Luiz** por falar com brilho nos olhos.
- a **Cristiano Canguçu** pelo menino que se esconde.
- a **Geraldo Sarno** por acordar um sertão dentro de mim.
- a **Thiago Suiten** por sabermos esquecer.
- a **Igor, Diego e Yndiara** pela infância constelada que clareia o meu caminho.
- a **Fabio Caires** por ser sempre crescente em poesia.
- a **Amauri Ferreira** por transbordar caminhos.
- a **Patrícia Dini** por saber com tanta leveza os amores que rega.
- a **Alessandro Campolina** por transver a vida em tudo que faz.
- a **Daniel Andreotti** pela coragem de ser e por amar a quem me amou.
- a **Patrick Mendes** por chover brandura no olho do grito.
- a **Fraklin Moraes** pelas conversas intermináveis.

- a **Cecie** por ser Cecie.
- a **Matheus Pazzos** por saber caminhar em tantos silêncios.
- a **Diego Oliveira** por sua ambiguidade carregada de ruído e amor.
- a **Milene Gusmão** por sonhar um sonho para tantos.
- a **Auterives Maciel** por sorrir o pensamento.
- a **Zeziel Leite** por me fazer um de seus meninos.
- a **Valter Rodrigues** pela capacidade de mover em silêncio o caminho de tantas vidas.
- a **Ivan Tinor** por fazer do amor distraído.
- a **Suellen Souza** por ser a minha África, conteúdo e continente da beleza que levo comigo.
- a **Maria Eduarda** – minha Gazela – por cuidar de quem me alegra e por saber a face e o ruído daquilo que escrevo.
- a **Tarcísio Santos** pela coragem que se move em sua música.
- a **Ivan Oliveira** – lavrador de si – pela amenidade com que diz e vive as suas buscas.
- a **Gabriela Mello** por carregar um clarão em sua voz.
- a **Marta Cardoso** – mestre das letras – por erigir em passos brandos um horizonte de palavras em meu caminho.
- a **Morgana Gomes** – irmã por contágio – por ser uma parte grande em muito do que calo.
- a **Luciana** – saudosa professora – por ter sido a primeira a acolher o meu silêncio.

## RESUMO

O presente trabalho versa sobre as relações entre movimento, pensamento e cinema na filosofia de Henri Bergson. Tomando como ponto de partida suas críticas ao pensamento antigo e à própria maneira como a história da filosofia se enredou, ao preterir os sentidos do corpo, se orientando no sentido de uma pura abstração que fosse capaz de se sobrepor ou mesmo de colmatar os “espaços vazios” entre as sensações. É neste sentido que o filósofo francês estabelece uma crítica à concepção antiga de movimento e mesmo àquela presente nas ciências físicas quando estas, com o intuito de representar o movimento, faziam-no coincidir com espaço e, de uma série de posições justapostas, dele se perdiam enquanto ato vivido. É, pois, por este caminho que nos colocamos a pensar. É que neste sentido se faz necessário o empreendimento do esforço de deslindar a própria história da formação do pensamento ocidental. Buscando, com isso, traçar uma cartografia sobre as noções de movimento e pensamento e as suas implicações na crítica de Bergson ao cinema.

**Palavras-chave:** *movimento, pensamento, duração, cinema*

## RÉSUMÉ

Ce travail se développe autour des relations entre le mouvement, la pensée et le cinéma chez Henri Bergson (1859-1941). En prenant comme point de départ leurs critiques sur la pensée ancienne et à la façon même comment l'histoire de la philosophie a collaboré vers la préterition de la multiplicité des sens du corps, orientée dans la direction d'une abstraction pure, capable de se superposer ou même colmater les « espaces vides » des sensations. C'est dans ce sens que le philosophe français a établi une critique à la conception ancienne de mouvement et même à celle présent dans les sciences physiques, qu'au but de représenter le mouvement, ont lui fait coïncider avec l'espace, dans une série de juxtapositions, jusqu'au point de la séparer du mouvement vécu en tant qu'acte. Voilà le chemin auquel nous nous mettons à penser. Dans ce sens, il faut entreprendre l'effort de démêler la propre histoire de la formation de la pensée occidentale, en y cherchant les traces d'une cartographie des notions du mouvement et de la pensée, ainsi comme ses implications vers la critique du cinéma chez Bergson.

**Mots-clés:** *mouvement, pensée, durée, cinéma.*

## SUMÁRIO

### I MOVIMENTO

A BUSCA DO IMOTO.....	51
1.1 O MUNDO DUPLICADO.....	14
1.2 A SOMBRA DO IMÓVEL.....	18

### II MOVIMENTO

A IMAGEM INESGOTÁVEL.....	51
2.1 A MATÉRIA VERTENTE.....	25
2.2 OS SENTIDOS E A PAUSA.....	32
2.3 A MELODIA INDIVIZÍVEL.....	37

### III MOVIMENTO

A FOZ DO OLHO.....	25
A IMAGEM CONSTELADA.....	51

BIBLIOGRAFIA.....	54
-------------------	----

*Porque antes de nós outros vieram  
e provaram do mundo  
e souberam da guerra e do sal  
sob a pele de cada homem e mulher.  
Antes, como nós, outros se puseram entre paredes,  
com esquinas soterradas em seus olhos,  
e perfuraram o tecido das horas;  
beberam da noite e morreram;  
nasceram novamente e outra vez;  
e outra vez se repetiram exaustivamente  
até que brotasse de uma roseira  
um espectro de luz ou de lama.*

*Crisante, primavera de 2015*

## A BUSCA DO IMOTO

*Ele queria existir  
e para tanto resolveu parar o mundo.  
Não sabia ele que uma eternidade nunca se conta.*

Marília Odara, *Ecos Sublunares*

## 1.1 O MUNDO DUPLICADO

*A paz que nos promete  
a eternidade  
é também o cansaço  
que nos rouba o gozo*

Crisante

Marcada pelo que Nietzsche chamou de vontade de verdade, a história do pensamento ocidental tem como seu veio mais recôndito o socrático-platonismo. Da indelével marca deixada por esses dois pensadores, se segue toda uma tradição que orientou não apenas a atividade filosófica no ocidente, mas que, sobretudo, constituiu toda uma cultura em sua série de práticas de produção de conhecimento e valoração de mundo. A partir da erótica platônica, orientada para as alturas de uma ontologia supraceleste, o homem passou a ver em seu próprio corpo, constantemente crivado pelo baile caótico das sensações, como na própria natureza em seu constante processo de transformação, um caminho infecundo para a reflexão. É que os sentidos, quando capazes de suscitar a reflexão, assim o fazem por limitação ou pela contrariedade dos dados por eles apreendidos, sendo esse, talvez, o ponto de partida do postulado platônico:

A sensação que não convida à reflexão, lhe disse, é a que não provoca ao mesmo tempo a que lhe é oposta; se o faz, coloco-a entre as que convidam, porque, nessa hipótese, a sensação tanto se refere a si própria como a seu contrário, nada influenciando nesses casos a distância. [...] Aqui temos, vamos dizer, três dedos: o mínimo, este outro e o do meio. [...] É com respeito à grandeza ou à pequenez dos dedos, o sentido da vista será suficiente para discerni-la, sendo indiferente encontrar-se qualquer deles no meio ou na extremidade? [...] Por amor da clareza, o entendimento é obrigado a ver, não confundidas, a grandeza e a pequenez, o contrário do que se deu na vista. [...] Desse jeito foi que estabelecemos a diferença entre o inteligível e o visível (PLATÃO, A República, Livro VII, 523c - 524c, p. 331-33).

O que é evidenciado por Platão nesse trecho é o estupor ao qual a razão é submetida quando experimenta, a partir dos dados ditos perceptivos, alguma contradição, posto que a matéria pode subsumir diversas qualidades, muitas vezes contrárias entre si, que se amalgamam ou que se sucedem num fluxo caótico e, por isso mesmo, ininteligível. Isso porque um mesmo objeto pode ser frio ou quente; branco e preto; grande ou pequeno; doce e amargo conforme a sua interação com outros corpos. Disso, decorre a influência jônica no idealismo platônico, que, retomando o problema da natureza do ser, outrora colocado pelos primeiros filósofos, encontra aqui um novo contorno.

Os jônios perceberam a aurora secreta, o jorro do devir universal, e disso concluíram a ininterrupta transformação de todas as coisas. Contudo, para estes pensadores, posta desse modo, a realidade não poderia ser tomada enquanto objeto de reflexão, se colocando sempre antes ou depois de qualquer razão, contradizendo o conhecimento, permanecendo inteligível a todo e qualquer esforço de intelecção. Em suma, conhecer era algo do qual se devia abdicar. Posteriormente, foram os Eleatas os responsáveis por outorgar as condições necessárias à verdadeira ciência, quando concluíram pela total negação da mudança. O ser deveria trazer em si a marca do uno sob o signo da imobilidade, minando qualquer relação possível entre o plano sensível e a ciência<sup>1</sup>. A inovação da filosofia platônica se produz entre essas duas concepções, como uma espécie de platô capaz de conciliar ambas num mesmo estrato.

Ao considerar a imanência transformadora do perpetuo devir, o filósofo de Estagira viu um único caminho: ora, se tudo é devir, se todas as coisas são sempre passagem, jogo de contrários que se transformam de maneira inteligível – mudança do quente para o frio; do amargo para o doce; do claro para o escuro –, e sendo elas, por isso mesmo, impassíveis de se tornarem objeto de uma verdadeira ciência, basta que se tome, não as coisas, mas as próprias qualidades como objeto da reflexão. Desse modo, elimina-se o devir, a transformação torna-se apenas a mudança de estados que se sucedem, estados que são imodificáveis, numa estranha fidelidade de si. Platão cria um princípio de identidade, no qual as qualidades, subtraídas da fruição universal, se tornam o verdadeiro objeto do pensamento. E a matéria, reduzida à condição de receptáculo dessas puras qualidades, torna-se um mero vetor, um ponto de convergência desses gêneros imutáveis. Tomando o problema da natureza do ser de um outro modo, desentranhando do seio da matéria um princípio de imobilidade, ao operar uma cesura entre o sensível e as qualidades, Platão foi capaz de explicar a mudança e a multiplicidade, e mesmo de compreender a presença, em um mesmo objeto, de qualidades de natureza divergente. Trata-se da invenção de um novo princípio ordenador para o real, a saber: a *Ideia*.

Ao contrário, recordai-vos, quando está em si mesma e analisa as coisas por si mesma, sem se valer do corpo, encaminha-se para o que é puro, eterno, imortal, imutável e, por ser da mesma natureza, mantém-se unida a ele tanto quanto lhe é possível. Aqueles descaminhos se interrompem, ela é sempre a mesma, porque está ligada ao que não muda e participa de sua natureza, preservando assim sempre sua identidade e sua maneira de ser. (PLATÃO, 2004, 145)

<sup>1</sup> Aqui, a noção de ciência está longe da concepção nascida no século XVII com o eclodir da revolução científica. Assim sendo, a ciência dos gregos não produz um saber sobre o real, tratando antes de perscrutar, de tomar consciência de, de interpretar a realidade no que ela supostamente seria.

As ideias são o cerne da filosofia platônica. Em última instância, o verdadeiro objeto do pensamento, e é delas que advém a noção de ser, de harmonia, de verdade. Somente por elas o conhecimento se faz verdadeiro. Mais ainda: é em função das ideias que a mítica platônica se estabelece, delas ergue-se o *mundo inteligível*, lugar das puras formas, princípio ordenador do sensível, do qual esse toma emprestado a forma. É pela ideia que a erótica platônica se orienta, operando, no centro dos corpos, a divisão entre dois mundos. As Ideias são, no pensamento platônico, as únicas coisas dotadas de Ser, visto que, no plano da *physis* – o chamado mundo das aparências –, as coisas ou ditos objetos sensíveis não são, estando sempre submetidos aos abalos de uma existência que não cessa de ser outra, apenas aquilo que aparece nos objetos para logo em seguida desvanecer, as ideias, é que podem, de fato, serem consideradas enquanto algo. Delas, os objetos sensíveis são como que recipientes, sendo as *ideias* a própria essência das coisas, ou como dito no Fédon: “É pela Beleza que todas as coisas são belas e pela Grandeza que todas as coisas são grandes”. Também desse modo, a *Ideia* é tida como gênero ao mesmo tempo em que essência, pois a qualidade e a quantidade de um objeto sensível depende de sua participação na ideia, assim o belo, como no exemplo, só se pode belo por participar da Beleza. E enquanto um objeto sensível participa de muitas *ideias*, uma *ideia*, em detrimento disso, é imutável, não podendo ser outra coisa que não aquilo se é. Arquetípicas, elas são um princípio modelar, do qual o sensível não passa de uma cópia imperfeita.

Ordenadas segundo uma lógica de relações claras, essas conservam entre si uma hierarquia, não comportando nenhum tipo de contradição, não produzindo nenhum tipo de mudança. Dispostas genealogicamente, uma a uma, diferem-se entre si pela generalidade, pela maior quantidade de ser ou ainda pela maior riqueza que trazem ao comportar outras, ou por serem aquelas a lançar mais clareza sobre aquilo de que participam. Constitutivas de um mundo sem devir, lugar da ciência que se opõe ao plano das aparências, são elas objeto e caminho para o pensamento, corrompidas, porém, pela correnteza transformadora do mundo inferior, lugar do não-ser, fonte pulsante das contrariedades, estas, ao se presentificarem no plano sensível, estando na forma de um mero reflexo, se misturam à revelia de qualquer ordem, cabendo à inteligência dissociá-las dos objetos. A prática filosófica, posto isto, é um movimento de ascese no qual o pensador se eleva ao subtrair do fluxo do sensível a imobilidade das puras formas, galgando, ideia a ideia, um além do além, até que possa atingir a mais pura forma, aquela de cuja luz é anteparo e fonte para todas as outras: a ideia de *Bem*.

Duplamente impelido – de um lado, pela reminiscência, do outro, pelo amor –, Platão diverge dos sofistas, e encontra, na mediação de dois conceitos, um meio termo entre o

conhecimento e a ignorância, entre a posse e a privação. Pela reminiscência pode-se, sem que se saiba o que é uma coisa, reconhecer nela a marca do ser. Algo a ser entendido, segundo o platonismo, como uma espécie de memória. A alma, que outrora teve sua plena existência no plano inteligível, contemplando nele as ideias em suas puras formas, ao descer ao plano sensível, lugar da desmesura caótica dos eternos devires, tornando-se prisioneira de um corpo, acaba mantendo, dessa experiência genealógica, um vago continente de lembranças que, então suscitadas pelas sensações, se atualizam, oferecendo-nos um vislumbre desse mundo originário. Do mesmo modo, tal como a reminiscência se coloca para a inteligência, assim o amor se faz para o coração. Sendo um intermediário entre o ter e o abster, o amor nos direciona aos belos objetos, e, da beleza manifesta neles, somos orientados à *Beleza* em sua pura forma, um gênero ao mesmo tempo em que aspecto do *Bem*. Assim, o conhecimento parte da sensação, por sua vez limitada pelas intemperanças da matéria, e se conclui na intuição das puras formas, faculdade a que Platão chamou de inteligência pura, que, em suma, é a força motriz das engrenagens de sua dialética.

A dialética platônica, por sua vez, tem a sua operacionalidade num movimento dual: de um lado, a sensação nos fornece os dados de um corpo qualquer, para que esse corpo possa ser desdobrado em múltiplas ideias, do outro, essas ideias obtidas são separadas segundo suas articulações naturais, obedecendo à hierarquia que conservam entre si, para, por fim, delas se obter o uno, a ideia por excelência: o *Bem*. Dito de outro modo: a dialética platônica estrai o múltiplo da unidade, para, por fim, encontrar, a partir da multiplicidade extraída, a derradeira forma do uno, o uno em sua dimensão ontológica. Tudo se passa como se a filosofia platônica fosse um esforço da razão na visada de um apaziguamento universal, e é neste sentido que a própria razão, a ciência e o conhecimento só se tornam possíveis a partir da imobilidade. O ser só existe sob o sol da imobilidade, é refratário do devir, o ser não pode ser outra coisa que não a si mesmo. Daí, a identidade absoluta de todas as ideias com Deus: o *Bem*. Pensar, concluir-se, é a busca do imoto. Um desejo de verdade.

## 1.2 A SOMBRA DO IMÓVEL

*O corpo não é uma máquina  
como nos diz a ciência. Nem uma culpa  
como nos fez crer a religião.  
O corpo é uma festa.*

Eduardo Galeano

*A poesia é a mais fascinante orgia  
ao alcance do homem.*

André Breton

O Homem furtou-se de si, e anda com muitas coisas na cabeça. Deuses povoam sua imaginação sob um céu de anjos que anunciam um futuro glorioso, com suas rodas e suas trombetas a motor tocando o nada infinito. Há uma multidão clamando por paz, lobos engravatados uivam com seus bolsos fartos e sentenciam a vida numa *boulevard* de sonhos falidos pela falta. O Homem deseja o trono da verdade, quer cheirar esse trono e sentir um brilho na cabeça, ser o rei anódino de sua fábula, e carregar o cajado desse reino através de muitos nomes, sob o céu de muitos deuses. História da filosofia ocidental, cristianismo e razão positiva, quantos nomes para um único desejo de negar? Quanta falta proferida em nome do azul, em nome do futuro, em nome da humanidade nunca antes prometida? Quanta ausência erigida em nome de uma contumaz vontade de verdade.

Esse o segredo por detrás das cortinas da nossa filosofia, essa a verdadeira ferida, a herança secular, a história secreta do nosso cansaço para com a vida. Aprendemos a duvidar do corpo, aprendemos que o caminho do espírito é a derrocada do corpo, e disso decorre a imagem do nosso pensamento. A imagem-ídolo contra a qual apenas poucos se deram a audácia sacrílega e iconoclasta do enfrentamento.

Esquecemos daquilo a que demos nome, esquecemos a consciência, os tratados epistemológicos, os universais de onde construímos a chama dura e imóvel de nossos saberes, e deliramos em nosso esquecimento. Deliramos que tudo isso fosse dimensão incriada, deliramos paraísos de marfim que sempre estiveram lá, castelos de ciência desprovidos de acaso, futuros positivistas caminhando rumo ao horizonte da nossa moral.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual

as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (NIETZSCHE, 1998, p. 109).

E por termos esquecido com esse esquecimento, passamos acreditar no insondável, passamos a lamentar a dívida de uma cruz sempre presente e nunca antes tão distante, passamos a fazer ciranda nas trincheiras em que se perde a infância e onde a vida sucumbe sob tratados universais e de eternidade. E por pensarmos nessa origem, por termos feito dela a origem de todas as origens, nossa constante vontade de retorno, por termos feito dela a imagem de um Deus Ideia Uno Imutável, perdemos nossa capacidade de acontecer, nos destituímos de nossa própria fome, de nossa capacidade de produzir mundos no mundo, de derivar do suor de nossas paixões a fagulha de cada mudança.

Disso, a nossa vontade de um paraíso sempre a nossa espera, de um mundo sem devir, de um mundo de verdades sedentárias, de serafins e escravos acossados pela presença de um corpo que se afeta, de um corpo que deriva. Disso, termos deslocado nossos atos do desejo, os deixando à razão de um fora a quem chamamos Deus ou Estado ou Futuro. E tendo esta como *alma mater* da nossa história, por termos feito de Platão o nosso líder mais secreto, o pai interior de todos os pais, nos acostumamos a essa maneira de existir que engendrou para si uma vida moral e racional e que aplicou no centro do desejo e do pensamento uma vontade de negar que, por vezes, nos colocou de joelhos, investidos em nossa própria servidão.

Mas como o pensamento foi trancafiado às muralhas etéreas do ideal? De que modo o platonismo se inscreve no âmago da cultura do ocidente, se atualizando, das mais diversas formas, em nossas práticas e crenças? Por que o desejo foi crivado por forças de coerção e o corpo, cada vez mais segregado de suas paixões, foi reduzido à uma realidade de segunda ordem, fazendo as vezes de um inimigo para a verdade?

O pensamento em torno do qual se peleja, é a valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. (NIETZSCHE, 1998, p. 106)

Por certo, o esforço de entendimento não passa aqui pelas vias da dialética, tampouco é uma incursão sob as jazidas profundas de uma cronologia, na visada de encontrar uma verdade restauradora, ou motivo primeiro. Ao invés disso, um desejo paira como um olhar afeito à marcha invisível das forças que dão emergência a toda uma série de saberes que, no decurso dos séculos, por vezes diversas, foram produzidos e ressignificados. Tal postura, tributária de um certo jeito de pensar, tendo como alvo o plano de imanência dessas forças, anseia por deslindar os modos como o corpo e o pensamento, implicados sob o julgo de tais poderes, foram descolados de sua potência e soterrados sob os escombros de uma pretensa interioridade. É necessário entender de que maneira corpo e pensamento, então capturados pelo plano de representação de suas próprias verdades, se reduziram à contemplação de formas, reconhecimento de hierarquias racionais e ordens a serem refletidas em sua produção cotidiana, constituindo no âmago da vida uma sensibilidade reativa capaz de represar suas próprias forças de invenção. Posto dessa forma, o exercício que se segue é antes uma cartografia geopolítica das forças que, em seu campo de emergência histórico, estiveram implicadas na formatação desse tipo de existência.

Consoante ao surgimento do Estado Democrático grego, por volta do século VI a.c., molda-se uma maneira singular de pensar e de organizar a vida. Fundamento do que veio a se tornar o pensamento ocidental, dotada de sua própria originalidade, essa nova formação trouxe para a paisagem da existência estratos de saber inéditos, erguendo, da conduta humana, um novo modo de se colocar diante da natureza e da vida. Todavia, ainda que por muito tenha se oposto aos antigos modelos dos mundos primitivo e despótico, essa formação não representava um abandono dos antigos modos de organização do real, ao contrário disso, através do movimento de repetição orientado pelos extratos de discursividade míticos, uma permanência se operou, dos fragmentos de mundos passados que se realocavam no presente numa constante abertura para o porvir, reorientando as forças que outrora deram emergência ao corpo de saberes das antigas civilizações.

De matizes predominantemente micênicas, esses fragmentos de discursividade mítica tinham como orto estruturante o mito de soberania. Algo que diz de um conjunto de práticas diégéticas marcadas por um viés mágico-religioso orientado pelo desejo de um comandante e deus único, o Ánax micênico. Aquele de quem a vontade era fonte e exegese de todo significativo, direcionando a produção de conteúdo, sendo a força motriz de onde todo significado de mundo derivaria, a fim de se manifestar nas práticas de representação social a serem dirigidas pelas interpretações dos sacerdotes e escribas.

Esse discurso mítico, difuso na cultura grega, atualiza e repete traços essenciais da mitologia constitutiva da formação social micênica, que exprimia sua soberania através de um poder mágico-religioso, codificando suas relações por um regime de signos cujo valor máximo encarnava a vontade do comandante único, um déspota ou rei divino, o Ánax micênico. Sua vontade constituía-se como significante-mor e centro fixo e motor da cadeia significante, determinando os conteúdos ou significados a serem extraídos e sobrepostos no campo social [...] (FUGANTI, 2008, p. 25)

À revelia de qualquer aparência, a permanência das narrativas míticas no cerne da então nova formação social grega evidencia, ao menos no diz respeito à ideia de racionalidade ali instaurada, a ausência de uma real oposição entre mito e razão. Elemento fulcral no pensamento socrático-platônico, a mitologia é o norte ontogenético da ascensão supraceleste, movimento do espírito sem o qual não se teria condições de acesso à verdade em suas formas superiores. É que Platão produz uma nervura no ímo da existência, e separando a alma do corpo, estabelece, entre duas realidades, uma diferença de natureza. De um dos lados, concebe um mundo sem Devir, porto de onde a alma humana traria a marca da sua existência, lugar das puras formas cuja realidade é sempre idêntica a si mesma; de outro, um mundo intempestivo, lugar por excelência das incertezas, plano sensível crivado pelo caos de uma matéria movente que nunca deixa de ser outra em relação a si.

Essa divisão operada por Platão culminará na subordinação do *Sensível* em relação ao *Inteligível*. Herdeiro do problema da natureza do ser, Platão postula a impossibilidade de um conhecimento verdadeiro a partir dos sentidos do corpo, fazendo da alma a portadora de todo conhecimento. Ela, ao cair do mundo *Inteligível* para habitar e dar razão de ser a um corpo no plano material, perdeu o contato com as puras formas inteligíveis, cabendo a si o esforço de se religar com o plano modelar do qual, outrora, fizera parte. Tido como um meio de embotamento para a alma, o sensível, neste sentido, só teria lugar no processo de ascese do espírito como mecanismo disparador da *reminiscência*, fazendo as vezes de uma ponte mnemônica entre a alma e as ideias puras. Ou seja, sem a *alsthesis* a reminiscência não seria possível, contudo, após o processo perceptivo, a alma se afastaria da sensação, voltando-se inteira para si, numa espécie de movimento purificador que culminaria na configuração de um estranho tipo de morte antecipada por parte daquele que pensa.

— Assim, de todas essas coisas que acabamos de falar — disse Sócrates —, é evidente que o trabalho do filósofo consiste em se ocupar mais particularmente que os demais homens em afastar sua alma do contato com o corpo [...] Mas o que diremos das aquisições da inteligência? O corpo é ou não é um obstáculo, quando se associa com esta análise? [...] Quando, então

— prosseguiu Sócrates —, a alma encontra a verdade? Vimos que enquanto a procura com o corpo é enganada por ele, que a induz ao erro. (PLATÃO, 2004, p. 123)

Operando a partir de dois movimentos, a teoria platônica encontra no mito o princípio-mor de sua seleção, é que, se num primeiro momento, com a dialética, Platão consegue dividir os seres segundos suas definições, tal divisão, ainda genérica demais, não dá conta de separar o puro do impuro. Em suma, é através do mito que o platonismo faz valer seu princípio ontológico, buscando a semelhança absoluta dos sensíveis com o plano modelar das ideias. Por esse caminho, a divisão deixa de ser operada entre dois níveis que divergem de natureza, para se manter num mesmo limiar com o objetivo de discriminar no seio da vida os seres que mais se aproximariam do Bem. Em última instância, Platão fez do mito um princípio de verdade, cuja moral é marcada pelo desejo de unidade, uma busca pelo uno, vontade que reduz todas as imagens da natureza à condição de subordinação em relação a um mundo idealizado. Nostálgico, Platão ressoa em sua mítica as forças de emergência das civilizações despóticas, sua vontade de unidade traz em si as moléculas do déspota divino em sua saudosa soberania. Pelas forças de repetição ativadas pela mitologia, o Ánax micênico viceja por entre as sombras da teoria platônica. Em busca de um critério imutável, Platão encontrou, na mítica de um suposto mundo de ideias confinadas numa imanente tautologia, as condições necessárias para atribuir qualidades, ordenar os desejos e conduzir a razão através de um princípio de semelhança absoluto, coalescente com sua dialética.

A teoria do conhecimento platônica representa o abandono dos valores trágicos que a civilização grega outrora construíra para si. Ao voltar-se para razão sob o anteparo de uma noção universalizante de verdade, Platão afasta o homem da natureza, de suas paixões, da vida manifesta através dos corpos. Delirando um mundo tautológico, quis ordenar a vida a partir de algo que não a dizia respeito e criou um homem moral, determinado por forças estéreis e alheias ao seu próprio ser. No cerne de sua vontade de verdade, ergueu um mundo imóvel, refratário à natureza, e, de sua paranoia, perseguiu a diferença, condenou o simulacro, o devir universal e transformador de cada instante.

A teoria platônica fundou as bases do pensamento ocidental cerceando a vida e criando um tipo de existência orientada pela ficção de um mundo superior. Separando as ideias dos corpos, as essências das coisas, o pensamento do devir condicionou um modo de existência que se opera a partir das alturas, determinado por um fora de si que, sempre à espreita, nunca deixa de julgar o corpo.

Eis, assim, o que constitui de maneira mais profunda as raízes da cultura ocidental: uma vontade de negar a natureza, o corpo e suas paixões – uma profunda desconfiança contra tudo aquilo que muda, contra tudo o que escapa ao controle de uma vontade cansada e delirante. O pensamento platônico não cria; a alma, em si, apenas lembra daquilo que sempre foi, se volta para a ficção ideal e tira de lá os conteúdos a serem direcionados para os corpos, com o intento de reproduzir nas práticas sociais uma ordem alheia e imutável. E se o pensamento não cria, se pensar é antes de mais nada “recordar” – se para “recordar” é preciso, depois da sensação, abandonar o corpo –, a alma que pensa não faz mais do que criar para si a sua própria morte, a sua irrevogável separação da natureza. Pensar, para o platônico, não é se abrir para o inédito; pensar, para o platônico, é voltar para casa, heber numa origem imaginada a única coisa capaz de apaziguar seu espírito fatigado; a imobilidade, a essência primeira de todas as coisas, o *Bem* intangível de um mundo estático.

A isso Nietzsche deu o nome de *Nihilismo*<sup>2</sup>, é esse homem cansado a quem Nietzsche chamou de nihilista. Sua vontade de verdade se traduz numa vontade de negar, um medo da morte que busca na ficção de um mundo ideal o meio para se livrar da incerteza de um mundo em constante devir. É preferível buscar o nada do que afirmar a tragicidade da vida, a intempestividade criadora de uma natureza sempre em processo. Batizada de muitos nomes ao longo da história ocidental, foi a vontade de negar que deu voz à forma-homem inaugurada por Platão. Essa, atravessa ainda hoje nossas maneiras de agir, pensar e produzir sentidos de mundo. Porque ainda sonhamos com um paraíso cristão onde tudo é paz, porque negamos a natureza em nós e no mundo, ainda espelhamos nossas atitudes numa forma-estado que não cansa de nos dizer o *Bom* e o *Ruim*, porque estamos sempre a nos separar daquilo que podemos, e lutando contra os nossos desejos erguemos em nossos sonhos paraísos de consumo que nunca serão celebrados. Fizemos da própria vida um espelho para o nada, a sombra do imóvel, e costumamos com os retalhos de nosso cansaço o vazio infinito.

---

<sup>2</sup> Conceito nietzschiano originado da palavra latina *nihil*, que significa nada. Em Nietzsche, o nihilismo é a vontade de nada, desejo de negar a vida, a mudança, a tragicidade que a todo momento desloca as coisas e os seres de sua aparente fixidez.

## A IMAGEM INESGOTÁVEL

*Ninguém sonha duas vezes o mesmo sonho  
Ninguém se banha duas vezes no mesmo rio  
Nem ama duas vezes a mesma mulher.  
Deus de onde tudo deriva  
É a circulação e o movimento infinito.*

*Ainda não estamos habituados com o mundo  
Nascer é muito comprido.*

Murilo Mendes, *Reflexão nº 1*

## 2.1 A MATÉRIA VERTENTE

*Nada me impede de achar tudo inesgotável,  
sem desgaste: de onde a arte deveria partir senão  
dessa alegria e tensão do eterno começo?*

Rainer Maria Rilke

*Te contarei da viagem, quase adormecida,  
erguerei o portulano sigiloso,  
te direi da névoa que arrulha em tua garganta,  
dos jogos de azar que arrastam pelos fundos  
marinheiros ébrios, garotas em trânsito,  
que são o alfabeto dessa linguagem, o gesto  
com que te dás, vergada, murmurando  
um chafariz entre espartanas*

Júlio Cortázar, *Último round*

O universo como um conjunto de imagens moventes, imagens que agem e reagem umas sobre as outras num fluxo turbilhante e acentrado. Mundo de imagens voláteis com as quais lidamos através da nossa sensibilidade, quase sempre nos furtando do fato de que não apenas este mundo vive do bojo de sua constante aurora. Nós também, imagens que somos, não deixamos de mudar, nossa natureza, como a de tudo, é também o caminho da nossa distância. Seja porque estamos a cada instante mais velhos, seja porque a morte é também prelúdio de vida, ou por termos dela uma janela que sempre se abre. Mudamos pela fome ou pelo frio, se temos dor ou alegria, se há um corpo que nos aquece. Mais ainda. Pois sequer existem estados. Mudamos enquanto alegres, mudamos no frio ou no calor, mudamos no corpo que nos aquece enquanto mudamos. Em suma, melhor seria dizer que “passamos”, porque é desse marulho que se faz a natureza, porque a condição do mar é revolver a sua orla.

Crítico das ditas filosofias do eterno, foi a essa realidade que nos apresentou o filósofo francês Henri Bergson. Nos colocando a par de um mundo sempre em vias de ser outro, distante do hermetismo dos que quiseram a verdade, debulhou o espírito sem se por além do mais factual, da pele viva de cada instante, sem abandonar o calor das experiências que, caras demais, eram retorno e despedida pulsante em cada conceito. Sua prática filosófica, à revelia da tradição, não buscava uma verdade sumária, a ideia primeira, não trazia em si o germe da verdade. Antes, era torrente, rio a correr sem destino, e que, sem fixidez, fez do ato de passar a sua própria substância.

Essa a coragem de sua filosofia, abrir-nos para a torrencial vontade de um mundo que nunca é, enquanto se eterniza num passado sempre presente e num presente que nunca deixa de

ser outro. Um universo que dura, que se cria enquanto todo a partir de suas relações para ser o bojo de sua abertura. Este o tesouro de sua filosofia, uma realidade de mundos que duram, que se dobram sobre si para fazer romper o grão da novidade, que nunca deixam de acolher a ventania para fazer brotar a brisa entre o presente e o passado.

Ora, quão clara é a sua vontade. Encontrar entre corpo e espírito o limiar sem espessura, aquilo de união que, sendo o que se é, deixa as partes livres na inteireza de sua inseparável mistura. Essa a sua resposta para toda uma crise do pensamento. Este o seu trabalho, sua resposta à psicologia de seu tempo, cuja crise, gestada no coração das questões postas à vista a partir da revolução científica do século XVII, atravessou em definitivo a avenida do pensamento humano.

Com a ciência, aquele que pensa passou a ser senhor dos seus atos, força que conduz o pensamento, aquilo de crise que passa a ameaçar os modos de pensar da antiguidade. Vê-se, sob a face da então nascida ciência, um novo tipo de homem, um construtor de ideias capaz de inquirir o mudo a partir da objetividade lógica de suas maquinações. Algo que reverbera de maneira contundente na imanência do plano filosófico, fazendo com que toda uma tradição fosse à baila, e a filosofia, que até então se voltara para voyeurismo daquele que contempla sob o céu perene de sua distância, tomou para si o desejo de uma nova fronteira. Fez do seu problema aquele conhece. Essa fora a máscara da vez, não mais um mundo supraceleste, mas sim um sujeito que é e que sempre será enquanto duvida de tudo. Convulsionado pelo pensamento científico de sua época, Descartes foi o responsável por criar a imagem deste ente cuja existência é dada pela potência de pensar, ao mesmo passo em que se impôs a tarefa de conhece-lo.

[...] Mas eu me convenci de que nada existia no mundo, que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns; logo, não me convenci também de que eu não existia? Com certeza, não; sem dúvida eu existia, se é que me convenci ou só pensei ser alguma coisa. Mas existe alguém, não sei quem, enganador muito poderoso, que dedica todo o seu empenho em enganar-me sempre. Não há então, alguma dúvida de que existo se ele me engana; e por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, eu sou, eu existo, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 2000, p. 258)

Interiorizada, sua filosofia passou a buscar a verdade no interior do espírito humano, preterindo a realidade sensível constitutiva da alteridade, e se tornando, com isso, uma nova metafísica, náufraga de um em si, sevicada por vontade própria como disciplina disposta para

a ciência. Dessa nova práxis, se constituindo em duas linhas divergentes, vão surgir as denominadas filosofias do espírito. Estas, em suas divergências, condessam em si um problema inédito que irá atravessar das mais diversas maneiras o pensamento da então recém-nascida modernidade: o conhecimento da matéria, então reduzida por esta mesma ciência a pura quantidade, produz uma aporia no entendimento sobre o sensível. Ora, se a substância é reconhecidamente quantidade (comprimento de onda), se a partir da física a natureza passou a ser quantificada, como explicar as qualidades da matéria que habitam na forma de imagens a interioridade de todo aquele que percebe? Eis, assim, a nova forma do dualismo, o embate para o pensamento: como explicar a relação entre subjetividade e matéria?

Nos séculos que se seguiram muitas foram as filosofias a tecer conceitos que investissem seu fôlego sobre o curso de tal problema. De um lado, os empiristas sustentavam a ideia de que o espírito fosse uma tábua rasa; do outro, os racionalistas defenderam a hipótese de uma alma mãe, portadora de ideias inatas ou representações a priori. Alguns, ainda, defenderam que o espírito fosse uma substância pensante; outros, conceberam-no como uma superfície de inscrição. Com isso, a matéria, então preterida pelo pensamento filosófico, passa ser o domínio essencial da ciência, cabendo a mesma a explicação última de seus fatos, enquanto a filosofia desprende seus esforços com o fito de lançar uma nova luz sobre a labiríntica e sensível constelação do espírito.

Ali embrionadas, as questões em torno desse problema foram ganhando as mais variadas matrizes conceituais a partir dos mais diversos sistemas de pensamento. Contudo, é somente no século XIX, por ocasião da crise da psicologia, que a aporia gerada pela dialética da relação entre alma e corpo começa a abrir novos caminhos para o pensamento. É neste ponto que o bergsonismo é situado.

Seguindo um contrassenso, Bergson recusou-se ao itinerário de outros pensadores, enredou a sua filosofia a partir de um Dualismo. É assim que, logo nas primeiras páginas da introdução do seu *Matéria e memória*, ele deixa clara a intenção de afirmar a realidade do espírito e do corpo, e, a uma só vez, suprimir as dificuldades que o dualismo pode, por desventura, trazer ao pensamento. De tal, pondera o idealismo e o realismo enquanto duas teses igualmente excessivas, e a partir do *método intuitivo*<sup>3</sup> busca encontrar as articulações naturais entre as duas linhas de realidade tomadas como objeto por essas correntes do pensamento.

---

<sup>3</sup> O método intuitivo se orienta a partir de três características coalescentes: trata-se de um método problematizante, diferenciante e temporalizante. Em suma, se faz necessária a crítica dos falsos problemas, e estes são de duas ordens: problemas inexistentes e problemas mal colocados. Em nada obstante, é preciso também pensar os fatos segundo suas articulações naturais, sendo esse o caminho por ele pensado para se chegar a uma pura percepção e a uma lembrança pura, que remontam a dois princípios ontológicos diversos. Por fim, é necessário pensar se orientando pelo tempo, onde, segundo ele, se engendrariam as diferenças de natureza. Com isso, Bergson pretende converter a própria inteligência à intuição.

Essas dificuldades devem-se, em sua maior parte, à concepção ora realista, ora idealista, que é feita da matéria. O objeto de nosso primeiro capítulo é mostrar que idealismo e realismo suas duas teses igualmente excessivas, que é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações mas que seria de uma natureza diferente delas. (BERGSON, 2011, p. 1)

Alvo do primeiro capítulo do *Matéria e memória*, romper com a concepção dialética instaurada no âmago da filosofia ocidental quando essa toma para si, ora pelo idealismo, ora pelo realismo, o problema do corpo e da alma, foi a saída encontrada pelo autor para trazer à luz da inteligibilidade uma nova compreensão sobre os fatos psíquicos. Com o bergsonismo logo não se trataria mais de privilegiar o espírito ou o corpo, mas sim de pensar essas duas linhas da existência segundo suas diferenças de natureza para, desse modo, encontrar a maneira como estas se articulam. Para tanto, Bergson buscou diferenciar na própria matéria uma imagem especial, da qual se pudesse apreender a realidade não apenas em sua dimensão externa, mas de dentro. Elemento basilar para a compreensão de sua filosofia, traçar a diferença existente entre a própria matéria e a natureza viva nela contida é o caminho inevitável para se depreender o fenômeno da consciência.

Sendo a matéria um conjunto de imagens moventes que agem e reagem umas sobre as outras num fluxo caótico e descentrado, no qual cada molécula e cada átomo reflete a influência do todo do universo numa velocidade infinita. Num universo de imagem-luz-movimento em que ação e reação, de tão imediatos, são praticamente uma só coisa, como pensar o surgimento da vida e, mais precisamente, o fenômeno perceptivo? Sendo o universo constituído das imagens-movimento que borbulham de seu plano de imanência, como então pensar o vivo e mais especificamente o homem subsumido de um todo cuja velocidade de interação entre as partes confere a este todo, em seu próprio presente, o contato com seu futuro através de leis fundamentais a que chamamos leis da natureza, fazendo com que nada de inédito possa ser de fato acrescido à sua atual condição? O surgimento da vida corresponde, com relação à matéria, ao surgimento de um intervalo de movimento entre a ação e a reação. O esforço do *elã vital*<sup>4</sup> consiste, segundo Bergson, em introduzir tempo na matéria. O que equivale a dizer que a vida, em certo sentido, é tempo – sendo ela, por natureza, hesitante. Esse intervalo de movimento, ou melhor, essa *zona de indeterminação*, constitutiva majoritariamente da série dos animais, se exerce como condição para a liberdade. É ela que determina o maior ou menor grau de escolha

<sup>4</sup> O conceito de *elã vital* na obra de Bergson diz do movimento evolutivo da vida, trata-se de um impulso virtual que tem como esforço introduzir indeterminação na matéria.

ante aquilo que acontece ao vivo, e é pelo circuito produzido entre percepção e memória que ela – que é a nossa própria consciência – quando em vias de sua dilatação, dá condições para que se geste, no interior do espírito, um leque sempre crescente em perfeição de atitudes inéditas, capazes de reinserir o vivo naquilo que lhe acontece.

Iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior. 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. Todas essas imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares segundo leis constantes, que chamo leis da natureza, e, como a ciência perfeita dessas leis permitiria certamente calcular e prever o que se passará em cada uma de tais imagens, o futuro das imagens deve estar contido em seu presente e a elas nada acrescentar de novo. No entanto há uma que prevalece sobre as demais na medida em que a conheço não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções: é meu corpo. (BERGSON, 2011, p. 11)

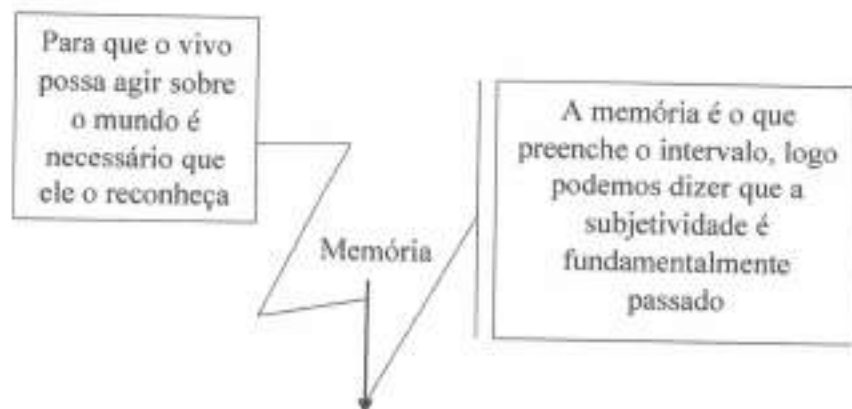
A consciência, voltada para o presente enquanto órgão de análise e escolha, e o próprio mecanismo perceptivo, como componentes do arco reflexo, tem origem na necessidade do vivo de agir no mundo. Sendo essa a marca da relação do sujeito, tomado aqui como centro de indeterminação, com as outras imagens-movimento constitutivas do mundo no qual este se insere. Posto isto, se estabelece, a partir do sujeito, um segundo sistema de imagens que difere em grau daquele existente no universo antes do surgimento da matéria viva. Esse, marcado por um princípio de necessidade, representa uma diminuição, uma descontinuidade arbitrária no fluxo do sensível. Tudo se passa como se o vivo, marcado pelo seu interesse, esburacasse o real, percebendo do mundo apenas as imagens capazes de orientá-lo na escolha da melhor ação a ser realizada diante de uma situação presente, e se colocando, sob tais condições, como centro de indeterminação ao redor do qual o universo se escalona. Fato que implica na constituição de um mundo-próprio que, embora guarde similitudes com os de outros seres, não lhes é completamente idêntico, sendo, por isso mesmo, um fio de realidade particular.

Os breves acidentes da vida da carraça dão-nos uma adequada pedra-de-toque da solidez do ponto de vista biológico, comparado com o método fisiológico, como até aqui se tem aplicado. Para o fisiólogo, cada ser vivo é um objeto que se situa no seu mundo-próprio do homem. Examina-lhe os órgãos e o seu funcionamento total, como um técnico examinaria uma máquina que fosse nova para ele. O biólogo, ao contrário, toma em conta que cada ser vivo é um sujeito, que vive num mundo que lhe é particular, de que ele constitui o centro; e, por isso, pode comparar-se, não a uma máquina, mas apenas ao maquinista que maneja a máquina. (UEXKÖL, s/d, pg. 31).

O florescer de um intervalo entre ação e reação expresso no surgimento desta imagem especializada é o que configura, nesta mesma imagem, o mecanismo sensório-motor que faz desta um ser consciente, centro de indeterminação capaz de escolher, até certa medida, a variedade de suas ações diante do mundo. Desta particular condição, para nos atermos ao caso do homem, compreende-se a subjetividade em seus cinco aspectos, a partir dos quais nos orientamos entre as duas linhas do real. Esses cinco aspectos são: *a subjetividade-necessidade*, momento arbitrário de descontinuidade, em que o vivo recorta do fluxo do primeiro sistema de imagens aquilo que lhe interessa para a ação possível, deixando seguir o que lhe não serve; *subjetividade-cérebro*, momento em que o cérebro nos fornece o meio de escolher num dado objeto o que dele nos interessa, introduzindo um intervalo entre a percepção e a ação motora responsável pela devolução do movimento; *subjetividade-afecção*, momento da dor, visto que a percepção não reflete a ação possível – e tampouco o cérebro assegura o intervalo – sem que determinadas partes do organismo se coloquem sob a determinação especial de apenas receber os movimentos que eclodem do fluxo da matéria (fato pelo qual se efetua a dor); *subjetividade-lembrança*, primeira característica da memória, aquilo que efetivamente preenche a zona de indeterminação, atualizando-se em imagem no intervalo cerebral; *subjetividade-contração*, aspecto mais profundo da memória, tido que o corpo seja um instante punctiforme no tempo e também multiplicidade numérica no espaço, em suma, aquilo que contrai numa única sensação milhares de estímulos recebidos para, com isso, fazer surgir as qualidades, e o que contrai, na outra ponta da experiência, a partir do passado, as *imagens-lembrança* capazes de orientar a ação presente. Tais aspectos não apenas trazem, um a um, uma disposição abissal e crescente em relação ao do ser, muito mais que isso, eles se organizam segundo duas linhas que divergem em natureza. Em seu Bergsonismo, Deleuze nos expõe estes cinco aspectos e, a partir deles, o esforço do método intuitivo em decompor o misto oferecido pela experiência, a fim de distribuí-lo em duas linhas divergentes, traçando, com isso, a relação entre objetividade e subjetividade: percepção e lembrança; corpo e espírito – em suma: matéria e memória. Assim, pode-se dizer, os dois primeiros aspectos concernem à linha da objetividade, enquanto a afecção, que é o terceiro aspecto, acaba por exprimir o entrecruzamento das duas linhas. Quanto à *subjetividade-lembrança* e à *subjetividade-contração*, essas, por sua vez, entoam a dimensão mais profunda do ser, estando de acordo com a segunda linha, a da virtualidade.

O surgimento da vida acaba por erguer, no chão do universo, um tipo de existência efetuada entre o caos de uma materialidade turbilhonante e uma virtualidade que, expressa em um intervalo de movimento, coloca para si, ante a própria natureza, a liberdade como problema eminente da criação.

## INTERMEZZO, OU O PENSAMENTO ENQUANTO IMAGEM



## 2.2 OS SENTIDOS E A PAUSA

*O mais profundo é a pele.*

Paul Valéry

*O eu é um outro.*

Arthur Rimbaud

A relação da filosofia com a percepção sensível, sabe-se, desde o pensamento grego antigo é notória. Ora, podemos dizer – e nisso deve-se concordar – que a filosofia e a própria razão advém da necessidade de colmatar os vazios que se colocam no *intermezzo* dos recortes perceptivos. De que outra maneira se faria necessária a filosofia ou a razão se, ao contrário do que se é, fôssemos capazes de apreender a totalidade do real a partir dos nossos sentidos? Embora a concepção dos pensadores mais antigos fosse adjacente das manifestações do mundo físico sempre a refletir suas marcas no ecrã da sensibilidade, tendo que das transformações dos elementos sensíveis fora trilhado o caminho para tal concepção, com o desdobramento da própria filosofia houve um conseqüente deslocamento da práxis do pensamento com relação às experiências e impressões nas quais se implicava a sensibilidade.

Foram os filósofos de Eleia os primeiros a apontar uma nova direção para filosofia, quando de suas suspeitas sobre a mudança tentarem expor a impossibilidade de se pensar tomando como princípio os dados da percepção. Deles, decorre toda uma tradição que veio a construir as bases do pensamento ocidental, tradição essa traduzida pelo distanciamento da realidade física e pelo conseqüente investimento em uma suposta dimensão “suprasensível”. Dos antigos foi a ideia de uma realidade elevada acima do próprio universo, da qual o mundo concreto herdara tão-somente a condição imperfeita de cópia. Insurgente a isso, o pensamento moderno trouxe de volta às coisas as suas essências, ora, depois da modernidade, as substâncias não tinham mais sua identidade em ideias perenes pertencentes a um pretense mundo alheio e sempre igual a si; de outro modo, elas eram imanentes às coisas das quais os fenômenos só diziam a superfície. Contudo, ainda que posta essa oposição, deve-se dizer que nunca houve, até o século XIX<sup>5</sup>, entre antigos e modernos, naquela que fora considerada a história oficial da filosofia, uma disposição que fosse contrária à da negação dos sentidos do corpo. Todos, então convencidos da insuficiência da consciência e da sensibilidade, buscaram anteparo nas faculdades do espírito ditas imaginativas ou racionais, que, em razão disso, se colocavam de

<sup>5</sup> Espinoza, do século XVII, neste sentido, seria como que uma anomalia a esta toda uma tradição.

pronto dissociadas da percepção. E por isso a impossibilidade de concebermos *uma* filosofia tal como concebemos uma ciência: tendo o pensamento científico tomado como seu objeto a quantidade, ou o que fosse comum às mais diversas coisas, restou à filosofia o domínio da qualidade. Esta, ao tomar a via das alturas, se descolando dos dados sensíveis da experiência concreta para investir em *ideias puras* ou formas perfeitas, não fez mais que substituir percepções por conceitos ou mesmo acrescentar aos intervalos da descontinuidade perceptiva ideias por demais abstratas que, quando em muito, privilegiavam, de maneira transversal, tais e tais sensações, como se pudesse, a partir dessas, deduzir o todo. Tendo sido este um método propriamente filosófico, ao se ligar a um domínio em que tudo é estrangeiro a tudo, domínio em que predominam as diferenças de natureza, à prevalência de tal arbitrariedade subsumisse sempre a possibilidade de uma outra, o que fez da filosofia um terreno o mais diverso quanto se tenha quisto.

Se tal é realmente o método filosófico, não há, não pode haver uma filosofia como há uma ciência; haverá sempre, pelo contrário, tantas filosofias diferentes quanto pensadores originais houver. Como poderia ser de outro modo? Por abstrata que seja uma concepção, é sempre numa percepção que ela tem seu ponto de partida. A inteligência combina e separa; ela arranja, desarranja, coordena; ela não cria. É-lhe preciso uma matéria, e essa matéria só lhe pode vir dos sentidos ou da consciência. Uma filosofia que completa ou constrói a realidade com puras ideias, por tanto, não fará mais que substituir ou acrescentar, ao conjunto de nossas percepções concretas, tal ou tal dentre elas, elaborada, delgada, subtilizada, convertida desse modo em ideia abstrata e geral. Mas, na escolha dessa percepção privilegiada, haverá sempre algo de arbitrário, pois a ciência positiva tudo que é incontestavelmente comum a coisas diferentes, a quantidade, e só resta então à filosofia o domínio da qualidade [...] (BERGSON, 2005, p. 153)

Imaginemos, de outro modo, que a filosofia tomasse para si uma outra disposição para com os fatos perceptivos. Se ao invés de refutar a profusão qualitativa dos fenômenos da percepção, se embrenhasse nela, para assim esculpir os seus conceitos tendo como base o fulgor sensível próprio das experiências. Por certo a filosofia não se faria furtar da série das imagens sensíveis, tampouco qualquer qualidade, qualquer fato perceptivo viria a se pôr sobre outros na visada de deslindar os fenômenos da realidade fornecendo-nos uma suposta síntese de um todo. Dessa nova postura uma nova filosofia ganharia o mundo, dela nada restaria de subtraído, por ela se partiria a multiplicidade dos sistemas armados de conceitos numa labiríntica arena de oposições, e os pensadores, debruçados sobre uma mesma percepção, alargariam, num esforço conjunto, a amplitude do sensível, forçando os sentidos a nos trazerem mais do que aquilo que de costume nos trazem. Essa a concepção de Henri Bergson quando, de sua conferência em

Oxford, em maio de 1911, ao enredar esse possível norte, nos indicou um caminho que, mais do que estabelecer um novo papel para o corpo como componente vital para o conhecimento, trouxe para a relação entre pensamento e sensibilidade as condições de uma nova filosofia, cujo rigor é dado pela justa proximidade entre conceito e experiência.

O que visa a arte, a não ser nos mostrar, na natureza e no espírito, fora de nós e em nós, coisas que não impressionavam explicitamente nossos sentidos e nossa consciência? O poeta e o romancista que criam um estado de alma decerto não a criam peça por peça; não os compreenderíamos caso não observássemos em nós, até certo ponto, aquilo que dizem de outrem. À medida em que nos falam, aparecem-nos matizes de emoção que podiam estar representados em nós há muito tempo, mas que permaneciam invisíveis: assim como a imagem fotográfica que ainda não foi mergulhada no banho no qual irá ser revelada. O poeta é esse revelador. Mas em parte alguma a função do artista se mostra tão claramente quanto naquela dentre as artes que abre maior espaço para a imitação, refiro-me à pintura. Os grandes pintores são homens aos quais remonta uma certa visão das coisas que se tornou ou se tornará a visão de todos os homens. Um Corot, um Turner, para citar apenas estes, perceberam na natureza muitos aspectos que não notávamos. (BERGSON, 2005, p. 156)

Em Bergson, o que passa a estar em voga é a questão da liberdade: as faculdades perceptivas, não mais restritas à necessidade orgânica que faria o indivíduo se voltar para ação possível e condizente com as necessidades de agir da vida, acabam por produzir um "alargamento" do horizonte sensível, condição essa que faria emergir um tipo singular de atenção, força motriz de uma filosofia que, assim como a arte, se traduziria pela superação do humano, e que, por isso mesmo, em conformidade com essa nova disposição, alcançaria o seu inútil.

Aquilo que a natureza faz de longe em longe, por distração, para alguns privilegiados, será que a filosofia, em semelhante matéria, não poderia tentar fazê-lo, num outro sentido e de outro modo, para todo mundo? O papel da filosofia por ventura não seria, aqui, o de nos levar a uma percepção mais completa da realidade graças a um certo deslocamento de nossa atenção? Tratar-se-ia de afastar essa atenção do lado praticamente interessante do universo e de volta-la para aquilo que, praticamente, de nada serve. Essa conversão da atenção seria a própria filosofia. (BERGSON, 2005, p. 159)

Ao revelar o princípio de necessidade que regimenta tanto os processos perceptivos quanto os mnemônicos, Bergson buscou a duração concreta e universal, a verdadeira face de uma realidade que a tudo atravessa e que a tudo constitui. A imanência de uma duração universal, essa a sua ontologia, a insurgência de sua crítica contra as filosofias do eterno. Um contra senso estabelecido em relação à tradição que, para buscar a ausência de interesse que

tornaria possível a especulação metafísica, renegou o corpo e fugiu para os confins de uma terra sem devir; crítica também à concepção kantiana que, ao avaliar os antigos em sua busca por uma visão que superasse a limitação inerente aos sentidos do corpo – uma intuição que lhes fosse capaz de dar a ver a realidade de um mundo metafísico –, julgou tal faculdade impossível e concluiu pela impossibilidade da própria metafísica. O que colocou para Bergson um novo problema: ora, por que assim pensaram? Por que os antigos metafísicos e mesmo a oposição estabelecida pela crítica kantiana sucumbiram ao mesmo erro, ainda que tenham tido, em absoluto, interpretações tão distintas acerca da possibilidade de uma metafísica? Por que creram na derrocada dos sentidos, em seu abandono como condição de uma metafísica que só ganharia corpo através de faculdades “suprasensíveis” que para Kant inexistiam? Assim pensaram, disse-nos Bergson, por terem crido que percepção e consciência, tal como se embrincam na realidade corriqueira da vida, lhes traziam de fato a percepção da mudança. Por isso mesmo, ao se orientarem por meio dos sentidos, se depararam com aporias as mais diversas, cuja intransponibilidade fizera da própria mudança índice e causa de cada uma delas. De outro modo, como tudo se passaria se o que foi considerado como movimento e mudança por Zenão e os que se seguiram fosse destituído de tal significado? Como tudo se passaria se fosse dito que tais pensadores retiveram do movimento aquilo que não se move e da mudança justamente o que não muda? Com quais implicações teríamos que lidar se a imagem que Kant construiu do tempo fosse tida como a imagem de um tempo sem fruição, um tempo que não dura? Mais ainda: o que seria alcançado se fosse estabelecido que, a fim de superar as contradições indicadas por Zenão e seus sucessores, tivéssemos não que abolir o movimento, mas sim encontra-lo de fato? E se tampouco tivéssemos que saltar para fora do tempo, e se, ao invés disso, tivéssemos, sim, que intuí-lo em sua verdadeira duração, com qual realidade teríamos que lidar?

São essas as questões que Bergson lança intencionando armar uma outra forma de se aproximar do real. O que fica evidenciado em seu percurso, e é algo que diz de seu rigor em relação ao próprio pensamento, é o fato de que as noções de movimento e de mudança são centrais em sua filosofia. Ao denunciar a fuga da alma para uma suposta terra natal, obra de um pensamento que tem como marca a imagem de um mundo ordenador que existe fora do próprio tempo, Bergson identifica a questão do movimento como elemento propulsor de tal fuga, algo que impinge sobre o pensamento da antiguidade uma terrível desconfiança para com os dados obtidos por meio da experiência sensível. Como dito, estes acreditavam impossível um conhecimento real a partir dos sentidos, justamente pelo fato de os sentidos, segundo eles, apreenderem a constante mudança em que se encontra a natureza. O bergsonismo é a reversão

deste mal entendido que perdurou por séculos na história do pensamento ocidental. Para Bergson a experiência sensível é uma operação arbitrária dos órgãos perceptivos que subtraem do fluxo da matéria aquilo que lhes interessa, refletindo assim a ação possível do organismo diante do meio. É por essa operação que a matéria sofre um corte expresso pela descontinuidade e que, então reportada a um centro de indeterminação, dela se tem origem a ideia de que o movimento seja algo acrescido à natureza. De fato, quando posta sob verificação, a realidade dos fatos nos indica que não há em parte alguma uma verdadeira imobilidade, sendo o movimento a substância primeira da realidade e a imobilidade funcionando como um estado peculiar análogo a dois seres que, viajando numa mesma velocidade e numa mesma trajetória, adjacentes, se fitam, tendo a clara impressão dos estados das coisas.

A bem dizer não há nunca imobilidade verdadeira, se entendemos com isso uma ausência de movimento. O movimento é a própria realidade e o que chamamos de imobilidade é um certo estado de coisas análogo àquele que se produz quando dois trens caminham com a mesma velocidade, no mesmo sentido, em duas vias paralelas: cada um dos dois trens está então imóvel para os viajantes sentados no outro. Mas uma situação desse gênero, que, afinal de contas, é excepcional, parece-nos ser a situação regular e normal porque é aquela que permite que ajamos sobre as coisas e que permite também às coisas que ajam sobre nós [...] (BERGSON, 2005, p. 165)

Por termos na imobilidade as condições para agir ante a concretude do mundo, fizemos dela um estatuto absoluto. Acreditamos que o movimento fosse algo que a ela se acrescesse, como uma série de imobilidades justapostas, e fizemos o móvel coincidir com o espaço, observamos o movimento e o reconstituímos a partir de uma série de posições. Contudo, um olhar mais atento nos revelaria a natureza indivisível do movimento. Imaginemos, assim, um móvel que, partindo de um ponto hipotético a que chamaremos de "A", chegasse até um ponto a que chamaremos de "B", o movimento tido sob o vislumbre de nossos sentidos é muito simples: um ato único e indivisível através do qual observamos um móvel se deslocar de um ponto a outro. Contudo, ao representamos esse ato, decompomo-lo numa série de imobilidades que então chamaremos de A e A'; A' e A''; A'' e B ou ainda mais, ou mesmo em quantas séries de imobilidades nos aprouver, o fato é que entre "A" e "B" poderemos dividir ao infinito o trajeto, mas ainda assim nos perderemos do movimento que, indivisível, sempre irá se dar entre, antes ou depois do conjunto de pontos imóveis que estabelecemos no espaço. Abdicamos do movimento pela imobilidade, pois, ao concebermos a natureza do movente, deduzimos a mudança a partir de uma série de recortes rijos os quais chamamos de estados. Operação necessária para que nós, que somos pura mobilidade, ajamos sobre as coisas, entretanto, ao dispor tal mecanismo no limiar da especulação filosófica, nos deparamos com toda uma

constelação de problemas insolúveis e conceitos cuja precisão, por si só, nos deixa de antolhos ante a realidade.

### 2.3 A MELODIA INDIVIZÍVEL

*Serafins coagulam lembranças  
na ignóbil superfície das unhas*

Caio Resende

*Assim, quando encontrei a manhã exposta,  
por entre as estrofes do mundo, sangrei  
o mistério da minha alma. Fora de mim,  
contel a mim mesmo mil vezes a mesma história  
e ela era sempre outra...*

Caio Resende

Proust no seu *Em busca do tempo perdido* já assinalara, de modo irreversível, qual o sentido do marulho sensível de nossas vidas psíquicas. Seguindo pelo seu estro, o filósofo francês Henri Bergson não fez por menos e nos forneceu, com suas teses, um pensamento transbordante acerca da misteriosa relação entre corpo e espírito ou, dito ao seu modo, entre matéria e memória. Em seu segundo livro, lançado em 1896 sob o título *Matéria e memória*, Bergson buscou afirmar a realidade do espírito e do corpo e, para tanto, embora tenha sido inclinado a partir do dualismo, ressaltando a diferença de natureza entre essas duas faces do real, ele acabou por romper com qualquer sentido de oposição, restituindo o real em sua unidade como um todo aberto.

É bem verdade que a realidade do corpo não está dissociada da realidade do espírito e que, de maneira equivalente, tampouco a realidade do espírito é refratária à realidade do corpo, cabendo-nos entender seus diversos níveis de interação. E se no mundo imanente das imagens-movimento a interação turbilhonante entre elas produz um nada de intervalo que faz com que ação e reação coincidam, em antinomia a vida traz algo de inédito para a matéria, um intervalo de movimento que abre o vivo para o possível, por meio da liberdade, maior ou menor, de gestar no tempo uma resposta inédita para os fatos materiais. Como dito anteriormente, tal intervalo corresponde à nossa consciência. À vista disso, se mediante a percepção nós nos defrontamos com as imagens do mundo, subtraindo delas aquilo que nos interessa, refletindo com isso a ação possível do vivo ante o meio, pelo lado da consciência, nós, até certo ponto, escolhemos como

agir. Entretanto, não basta dizer que percebemos e que agimos, pois, se percebemos e agimos, é preciso entender como nos orientamos perante a realidade, é preciso entender o que marca a nossa consciência nos abrindo para o novo e mesmo o que preenche esse intervalo, ou ainda qual o real fundamento da nossa subjetividade.

Constituído por um esquema sensório-motor, o vivo se orienta para ação percebendo, no fluxo da matéria, aquilo que lhe representa perigo ou vantagem, de maneira gestando em si a atitude capaz de lhe fornecer condições de sobrepujar dificuldades ou mesmo de extrair das coisas algum usufruto. A percepção é a imagem que o vivo reflete do fluxo da matéria num processo de diminuição operado por seu interesse, sendo aquilo que conforma o primeiro aspecto de sua subjetividade. Todavia, não bastando ao sujeito tão-somente a reflexão de tais imagens no ecrã de sua consciência, disso se produz um processo de análise e escolha dos estímulos recebidos pelo cérebro que, a esse passo, expressa o segundo aspecto da subjetividade. Tal processo, ao receber da percepção os recortes interessados das imagens contidas no plano do sensível, sofre ainda a influência do que foi contraído de tais imagens na forma de afecção, ou seja: a afecção é imagem contraída, aquilo que delinea, como já vimos, o terceiro aspecto da subjetividade: a *subjetividade-afecção*. Ainda, porém, não podemos dizer que a afecção seja aquilo que de fato preencha o intervalo que é nossa consciência – mesmo que de maneira mal determinada nos influencie na ação a ser executada na forma de devolução de movimento. Sendo o afeto um possível, e existindo apenas no presente, ele, enquanto tal, nos remete à possibilidade. É que o afeto se dá entre o passado imediato das imagens refletidas do fluxo material e o futuro eminente que se apresenta para o presente do vivo na forma de expectativa. O afeto é um devir que liga um passado imediato a um futuro eminente, fazendo emergir na consciência como que três pontas do presente: um presente do presente, um presente do passado e um presente do futuro.

Examino as condições em que essas afecções se produzem: descubro que vêm sempre se intercalar entre estímulos que recebo de fora e movimento que vou executar, como se elas devessem exercer uma influência mal determinada sobre o procedimento final. Passo em revista minhas diversas afecções: parece que cada uma delas contém, à sua maneira, um convite a agir, ao mesmo tempo com a autorização de esperar ou mesmo de nada fazer. Examino mais de perto: descubro movimentos começados, mas não executados, a indicação de uma decisão mais ou menos útil, mas não a coerção que exclui a escolha. (BERGSON, 2011, p. 11-12)

Dos dois últimos aspectos da subjetividade, deles teremos aquilo que de mais profundo entoa a melodia do espírito, o que fornece em definitivo, imbricando no misto da experiência, o norte de nossas ações perante o mundo. Trata-se da lembrança, e como bem sabemos, um dos

principais pressupostos do método de Bergson consiste em dividir o real segundo suas articulações naturais, decompor o misto que nos oferta a experiência e remeter seus elementos à sua condição de possibilidade. É em vista disso que, traçada a nervura entre percepção e lembrança, Bergson estabelece as articulações naturais a partir das quais o real deve ser pensado.

Orientada para a ação, a percepção do vivo, com efeito, pressupõe uma memória que o oriente interpretando e frequentemente reinterpretando as imagens subtraídas pela percepção sensível do fluxo do *primeiro sistema de imagens*<sup>6</sup>. É desse modo que o mecanismo da memória auxilia a potência de agir do corpo, por meio da atualização de lembranças que ofertem um plano de referência capaz de inserir o vivo, com a maior clareza possível, diante daquilo que o circunda enquanto experiência. Nesse enleio, percepção e memória se constituem enquanto misto, e o que há de subjetivo em cada percepção deve-se, sobretudo, a intervenção de uma memória sempre em vias de atualizar-se em *imagens-lembrança* que multipliquem as vias de ação do vivo.

A percepção, com efeito, supõe a memória, por meio da qual o conteúdo informacional da percepção é interpretado e mesmo continuamente reinterpretado, mas que também contrai numa sensação simples uma multidão de excitações elementares. A memória, por sua vez, presta seus serviços à potência de agir do corpo, que seleciona as lembranças que possam trazer um máximo de esclarecimento para a situação atual a resolver. Percepção e memória formam, no corpo vivente, um misto. O que há de subjetivo ou inextensivo na percepção deve-se precisamente à memória, às lembranças que intervêm no processo perceptivo, e, de fato, percepção e lembrança mesclam-se permanentemente [...] (FUCHS, 1996, p.31)

Em vista disso, Bergson se ergue contra a psicologia de seu tempo que via entre percepção e memória tão-somente uma diferença de grau, e ao seccionar a experiência vivida em sua natureza mais profunda, acaba por refutar concepções tomadas por ele como visões fantasmáticas a respeito da real natureza do misto, visões essas que iam desde compreender a percepção como meio de uma série de estados internos que, então projetados, trariam luz à uma realidade que em si mesma seria pura obscuridade, até mesmo fazer da própria lembrança uma espécie de percepção enfraquecida. De outro modo, ao dividir o misto da experiência em suas articulações naturais, o filósofo francês remete cada uma das partes dele a um princípio ontológico distinto. Assim, a *percepção de fato* pode ser remetida a uma *percepção pura*, dissociada do misto que a mesma constitui com a memória; e o mesmo se dá com as *imagens-*

<sup>6</sup> Diz do plano de imanência da natureza, plano em que todos os átomos do universo se relacionam entre si sem se reportar a um centro de indeterminação.

*lembrança* que podem ser remetidas, por fim, a um princípio outro que o da percepção, o da *lembrança pura*. Disso decorre afirmar que a memória tampouco é mais fraca que a percepção. De outro modo podemos dizer que a percepção, por refletir e evocar constantemente a ação do vivente, é mais envolvente que a memória.

Se remetendo a um princípio ontológico de outra natureza que a do *plano de imanência* da matéria, por sua vez composto pelo número infinito das *imagens-movimento* do universo em sua constante interação turbilhonante e descentrada, as *imagens-lembrança* buscam seu ser em um fundamento outro, numa realidade que não é material, nem quantificável, que não é imagem e tampouco luz; que nada tem de extensão, que é inativa e incorpórea, esse o princípio que o é a *lembrança pura*. E tão depressa poderíamos perguntar: "*ora, mas como poderíamos remeter a lembrança a uma realidade que se funda no negativo? Como conceber que as lembranças se conservem sem que haja para tanto uma superfície de inscrição? Como pensar que as imagens se conservem sem que se haja para tal algo capaz de subsumi-las?*".

Indagações pertinentes se tivermos em mente que o bergsonismo tira do cérebro o papel de conservar os presentes que passam, mas ainda assim seriam problemas fundados no senso comum de que as lembranças seriam coisas e de que, como tais, deveriam ser guardas dentro de algo, como o cérebro, que por sua vez faria as vezes de um recipiente ou imagem dentre as imagens dotada da capacidade de conservar em si a ilha de infinitas *imagens-movimento* dispostas em seu horizonte sensível. Em detrimento disso, Bergson nos traria à tona o seu *método intuitivo*, e dele deduziríamos o falso problema a que essas indagações nos remete. Ora, se existe entre Matéria e Memória uma diferença de natureza, como pensar a conservação das lembranças em termos espaciais? Sendo as lembranças essencialmente passado, estas nos reportam a um fundamento ontológico de outra natureza, de maneira que seria um erro crasso nos colocar sob a perspectiva de tais problemas. Pensar num "onde" para conservação das lembranças implicaria em tomar extenso algo que é inextenso, seria, em suma, especializar o tempo. Além disso, poderíamos contradizer a ideia de um cérebro capaz de conservar imagens, pois, se assim o fosse, sendo ele também imagem, acabaria por conservar a si mesmo, e é desse modo que, trazendo à luz a hipótese de um cérebro eterno, vemos cair por terra o absurdo de tal ideia.

Digamos logo: foi por se ater às formas intermediárias e, de certo modo, impuras, que se desconheceu a verdadeira natureza da lembrança. Em vez de dissociar inicialmente os dois elementos, imagem-lembrança e movimento, para examinar em seguida através de que série de operações eles chegam, abandonando algo de sua pureza original, a penetrarem-se um ao outro, considera-se apenas o fenômeno misto que resulta de sua coalescência. Esse

fenômeno, sendo misto, apresenta por um lado o aspecto de um hábito motor, por outro, o de uma imagem mais ou menos conscientemente localizada. Mas pretende-se que seja um fenômeno simples. Será preciso portanto supor que o mecanismo cerebral, medular ou bulbar, que serve de base ao hábito motor, seja ao mesmo tempo o substrato da imagem consciente. Donde a estranha hipótese de lembranças armazenadas no cérebro, que se tornariam conscientes por um verdadeiro milagre, e nos reconduziriam ao passado por um processo misterioso. (BERGSON, 2011, p. 98)

Tudo que é a matéria é nela atual, ela nada guarda em si de virtualidade, não há nenhuma virtude outra que aquelas que encontramos corriqueiramente, poderemos sim pensar em capacidades que jamais sonhamos, mas nenhuma dessas representa algo de uma natureza distinta daquela que já conhecemos. É essa a única maneira de refutar o materialismo, afirmando que a matéria é exatamente o que se tem dela. Não podendo ela dizer nada sobre os fatos da memória, que teria o seu próprio limiar de realidade.

Na verdade é que só haveria um meio, e apenas um, de refutar o materialismo: estabelecer que a matéria é absolutamente como ela parece ser. Desse modo se eliminaria da matéria toda virtualidade, toda potência oculta, e os fenômenos do espírito teriam uma realidade independente (...) posto que a percepção pura nos dá o todo ou ao menos o essencial da matéria, posto que o resto vem da memória, é preciso que a memória seja, de direito, uma potência absolutamente independente da matéria. (BERGSON, 2011, p. 76)

A respeito da memória, com o intento de se pensar a conservação do passado, faz-se necessária a distinção prévia de dois tipos de memória. No bergsonismo o passado sobrevive ao presente de dois modos: nos mecanismos motores e nas lembranças. Para que deslindemos esses modos de sobrevivência do passado, imaginemos, por hipótese, que uma bailarina estude exaustivamente uma coreografia até que se sinta na segurança de executar cada passo *par coeur*. Basta, depois disso, que em sua também hipotética apresentação se desencadeie o primeiro acorde de seu tema para que toda uma série de passos se desdobre na coreografia tantas vezes estudada. Como se pode deduzir, essa memória tem sua dependência no corpo, trata-se da contração de pequenos hábitos que, então reunidos enquanto corporeidade, se intercalam, dando vazão à coreografia em execução. A essa memória Bergson deu o nome de hábito. Entretanto, a experiência da bailarina não se restringe à constituição e assimilação dos esquemas motores necessários à coreografia, ela também reteve em seu passado a memória de cada ensaio em sua totalidade, todos eles foram eternizados no tempo nos mais sinuosos detalhes. Sendo essa a memória por excelência.

Estudo uma lição, e para aprendê-la de cor leio-a primeiramente escandindo cada verso; repito-a em seguida um certo número de vezes. A cada nova leitura

efetua-se um progresso; as palavras ligam-se cada vez melhor; acabam por se organizar juntas. Nesse momento preciso sei minha lição de cor; dizemos que ela tornou-se lembrança, que ela se imprimiu em minha memória. Examino agora de que modo a lição foi aprendida, e me represento as fases pelas quais passei sucessivamente. Cada uma das leituras sucessivas volta-me então ao espírito com sua individualidade própria; revejo-a com as circunstâncias que a acompanhavam e que a enquadram ainda; ela se distingue das precedentes e das subsequentes pela própria posição que ocupou no tempo; em suma, cada uma dessas leituras torna a passar diante de mim como um acontecimento determinado de minha história. Dir-se-á ainda que essas imagens são lembranças, que elas se imprimiram em minha memória. Empregam-se as mesmas palavras em ambos os casos. Trata-se efetivamente da mesma coisa? A lembrança da lição, enquanto aprendida de cor, tem todas as características de um hábito. Como o hábito, ela é adquirida pela repetição de um mesmo esforço. Como o hábito, ela exigiu inicialmente a decomposição, e depois a recomposição da ação total. Como todo exercício habitual do corpo, enfim, ela armazenou-se num mecanismo que estimula por inteiro um impulso inicial, num sistema fechado de movimentos automáticos que se sucedem na mesma ordem e ocupam o mesmo tempo. Ao contrário, a lembrança de tal leitura particular, a segunda ou a terceira por exemplo, não tem *nenhuma* das características do hábito. Sua imagem imprimiu-se necessariamente de imediato na memória, já que as outras leituras constituem, por definição, lembranças diferentes. (BERGSON, 2011, p. 86)

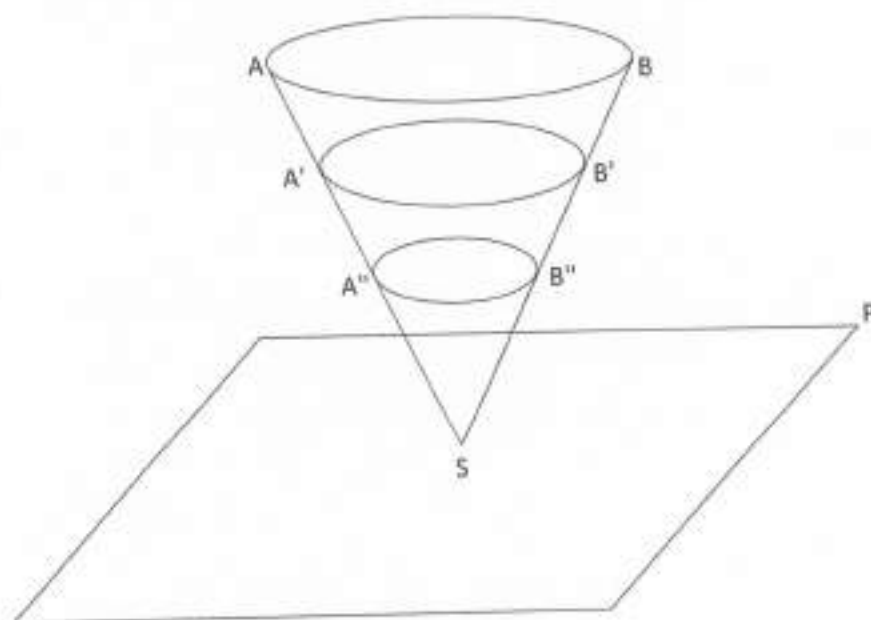
Conservada no corpo, a memória hábito depende do encadeamento de mecanismos motores que a perfazem em seu automatismo. Um outro viés, por sua vez, é o que assume a memória propriamente dita, sendo ela capaz de preservar todo nosso passado sem que para isso dependa do corpo. A lembrança, que daqui por diante passaremos a chamar de *imagem-lembrança*, remete a um princípio ontológico distinto, esse, que é o princípio fundamental da própria memória, é a *lembrança pura*. De uma natureza completamente diversa da atualidade da matéria, a memória conserva indistintamente todo o nosso passado na forma de *lembrança pura*, na virtualidade própria do tempo. Contudo, ainda é pouco dizer a esse respeito, fazendo-se necessário que adentremos em termos mais profundos para que possamos depreender aquilo que Bergson entende por *lembrança pura*.

Se por um lado podemos dizer do presente do vivo que ele é essencialmente *sensorio-motor*, não podendo ser vivido senão como duração capaz de dobrar sobre si, feito limite sem espessura, a imediatez do passado das imagens subtraídas da matéria vertente do universo e o gestar de uma ação possível orientada para o futuro, o mesmo não podemos dizer de uma *lembrança pura* em sua virtualidade. Inaudita e inútil, essa nunca se torna psicológica. Jamais encarnada, embora dê razão de existência às *imagens-lembrança*, a *lembrança pura* difere em natureza destas. Isso se deve ao fato de que as *imagens-lembrança* são também imagens e como tais, em sua atualização, se produzem enquanto sensações capazes de desencadear movimento. Em suma, a *lembrança pura*, quando de sua atualização

na forma de *imagens-lembrança*, difere em natureza de seu princípio ontológico e só por isso participam da sensação, mas em sua virtualidade originária elas se conservam sem nunca agir e, por essa mesma razão, jamais encarnam no psiquismo para ganhar voz no esquema motor. É nesse interim que a filosofia bergsoniana enreda em seu corpo conceitual uma teoria do inconsciente. Entretanto, ainda que contemporânea de Freud e Breuer, a teoria do inconsciente pensada à luz do bergsonismo difere de maneira contundente do inconsciente psicanalítico: em psicanálise o inconsciente é psicológico, tendo como base a história pessoal de um sujeito, ao passo que para Bergson o inconsciente não é psicológico, se reportando à ontologia de um passado puro e virtual que se conserva por si mesmo e que só se torna psicológico quando, de um processo de diferenciação, se atualiza na forma de *imagens-lembrança*.

O método intuitivo parte da divisão do misto que caracteriza a própria experiência para com isso distinguir a realidade em suas tendências puras: a matéria e a memória; o atual e o virtual; a lembrança e a percepção. O vivo, a exemplo disso, se constitui entre duas linhas, a da objetividade e a da subjetividade. É na má análise do misto que se tem a margem para toda uma série de equívocos que implicam em todo um conjunto de aporias e falsos problemas que resultam num entrave para o pensamento. É, pois, por essa razão que ainda nos parece absurdo imaginar um passado que existe fora do cérebro enquanto realidade ontológica, fato que, segundo Bergson, tem sua razão em uma análise equivocada das multiplicidades que tende a especializar as lembranças sob a crença material de que as mesmas só resistiriam à passagem do tempo se fossem conservadas a partir de uma superfície de inscrição, que no geral pensamos ser o cérebro. Pertencente à linha inextensa, a lembrança não pode ser conservada em nada que não nela mesma, pois a própria noção de lugar nos remete em seu sentido íntimo à extensividade espacial, enquanto a lembrança, de realidade temporal, diverge em natureza do conjunto das *imagens-movimento*. Desse modo, o nosso passado não se conserva em outro "lugar" que não nele mesmo, na *Duração*. É essa argumentação que funda, no âmago da filosofia de Bergson, uma ontologia da memória. Ao contrário do que se pensa, o passado não é, no bergsonismo, aquilo que deixou de ser. De maneira por completo inesperada, Bergson inverte o senso comum nos dizendo que a palavra "ser" não pode jamais ser usada com relação ao presente, tendo por certo que o presente nunca é, em virtude de estar sempre passando. Para o presente nos é guardada a palavra *dever*, afirmando em contiguidade que a palavra "ser" deve ser utilizada quanto ao passado, já que este a tudo conserva indefinidamente. O encadeamento evidente na lógica dessa série de argumentos nos leva a ideia de que o passado se conserva em sua completude, virtual e

inconsciente, e que a sucessão diz, como um todo, do encadeamento dos presentes que passam, instante a instante, coexistindo com o passado que os conserva. E chegamos com isso a uma memória mundo que a tudo preserva, memória da qual o universo inteiro participa. Entretanto, como devemos entender essa memória virtual? Seria algo que se assemelharia a uma parede imóvel sustentando uma exposição sempre crescente de imagens igualmente estáticas e justapostas, que seriam as lembranças conservadas da atualidade de um presente que nunca deixa de passar? Estas perguntas, direta ou indiretamente, representam um dos pontos mais difíceis da teoria de Bergson sobre a memória, ponto ao qual iremos representar com uma de suas mais conhecidas metáforas, a do cone invertido.



O passado coexiste consigo e com o presente que passa indefinidamente, mas ele assim o faz em diversos níveis e em diversos graus de distensão e contração. O ponto "S" representa o psiquismo, o vivo e seus mecanismos sensório-motores organizados pelos hábitos; o ponto "P" é o Atual; o passado, por sua vez, é representado por todo o cone em seus diversos platôs distribuídos nos mais variados graus de distensão e contração. Em cada uma dessas seções todo nosso passado se repete em níveis distintos de contração. Na base do cone, no platô AB, encontramos o grau mais distendido do nosso passado, é nele que as lembranças se conservam em seu máximo de detalhes, sendo, por assim dizer, completamente datadas; já no platô A''B'' encontramos todo nosso passado em seu maior nível de generalidade, sendo, por esse motivo, melhor orientado para a ação. Bergson nos diz que há, ao menos, dois graus de atenção à vida,

os quais ele chamou de *reconhecimento atento* e *reconhecimento habitual*. Em sua teoria, quanto mais próximos da ação estamos, mais *sui generis* é a atualização do nosso passado, o que torna nossa ação cada vez mais genérica (ex: andar de bicicleta, sentar num sofá, abrir a geladeira), sendo essa a principal característica do *reconhecimento habitual*; em detrimento disso, quanto mais perto do sonho estamos, tal é no *reconhecimento atento*, mais rica é a atualização desse passado, também mais singular é a profusão de nossas respostas diante do mundo. É, pois, pelo grau de atenção que damos à vida que transitamos pelas diversas seções do cone, e a nossa inteligência, movendo-se instante a instante entre os intervalos das seções, reencontra-os ou torna a criá-los ininterruptamente.

Dividido segundo suas articulações naturais, o misto percepção-lembrança nos revela dois fundamentos ontológicos divergentes em natureza. Trata-se do desvelar de duas tendências do real que remetem a duas faces distintas da existência: a do conjunto das *imagens-movimento* do universo, ao qual Bergson nomeou de *primeiro sistema de imagem* e a da *memória virtual*, realidade inextensa e extrapsicológica de onde derivam as *imagens-lembrança*. O vivo, neste sentido, se encontra entre duas tendências puras, e, tanto na percepção quanto na rememoração, furta-se de si para encontrar seu objeto no marulho das imagens moventes constitutivas do plano de imanência ou ainda numa memória virtual e ontológica que é o fundamento do seu inconsciente.

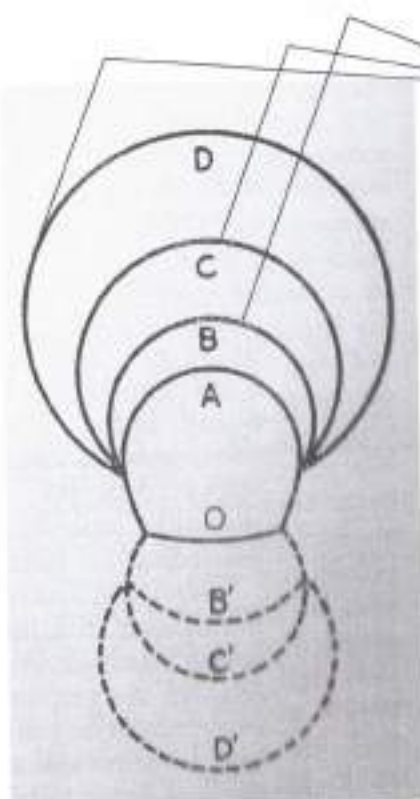
Vimos até aqui uma consciência que é povoada por imagens, sejam *imagens-percepção*, sejam *imagens-afecção* ou ainda *imagens-lembrança*. Vimos também o que caracteriza tais imagens, que as *imagens-percepção* tem como fundamento uma matéria-luz-movimento que é o próprio marulhar da natureza em seu mover-se descentrado e caótico, e vimos a *imagem-afecção* sendo aquilo da imagem refletida que foi contraído para se tornar movimento intensivo a ser expresso na forma de imagem através do rosto. Contudo, ainda que tenhamos remontado ao princípio ontológico das *imagens-lembrança*, assim o fizemos delimitando que entre elas e as *lembranças puras* existiria uma diferença de natureza. Sim, pois é por meio de um processo de diferenciação que consiste no próprio ato de rememorar que a *lembrança pura* então inaudita ganha forma de sensação encarnando enquanto imagem em nosso psiquismo. Cabe-nos então a pergunta: "mas se há uma diferença de natureza entre a *imagem-lembrança* e a *lembrança-pura* da qual ela se originou, como então tudo se passa entre uma *imagem-lembrança* e uma *imagem-percepção*?" No que diremos que há tão-somente uma diferença de grau, que sendo a *imagem-lembrança*, como o próprio nome evidencia, também uma imagem, entre ela e as *imagens-percepção* não há em absoluto qualquer diferença de natureza. Mas nesse interim iríamos pontuar contiguamente que ambas remetem a fundamentos ontológicos completamente

distintos, o que em definitivo distingue a *imagem-lembrança* de todas as outras imagens. Esta traz em si, por sua vez, a marca do passado.

Ao traçar as diferenças de natureza entre matéria e memória, Bergson nos lança sob a torrente de uma série de paradoxos. Para ele, muitas das contradições e aporias sob as quais o pensamento se embarreirou advém da má análise dos mistos que fundam a própria experiência. No caso da memória, nada se passa de outro modo, é também através do erro de confundir os mistos que criamos uma série de perspectivas errôneas a respeito da mesma. Pensamos a memória a partir da relação entre continente e conteúdo fazendo do cérebro uma ilha de extensão inimaginável capaz de abrigar todas as nossas lembranças, ou mesmo acabamos por especializar o nosso passado, acreditando numa retroação extensiva que nos levaria aos confins da nossa existência ou da existência do próprio universo, mas a análise adequada da experiência nos mostra o contrário: inextensivo, o nosso passado como um todo coexiste com o presente que passa, ele dura e, em sua duração, avança sobre o presente roendo o porvir – evidenciando, assim, uma profunda identidade entre *duração e memória*.

Nos diria Deleuze “*a duração é memória, consciência, liberdade. Ela é consciência e liberdade, porque é memória em primeiro lugar*”. A memória que dura ou a duração que é memória é, em suma, um devir durável, o movimento através do qual o virtual se atualiza no presente do vivo, em sua linha psíquica. Disso, decorre a metáfora do cone: não vamos do presente ao passado, vamos do passado ao presente numa espécie de salto ontológico ao longo do qual nos instalamos no passado em geral e, por fim, numa região específica, como numa espécie de trabalho tateante. E na medida em que adotamos a postura mais adequada, a lembrança se nos revela, pouco a pouco, como um fantasma que, instante a instante, fosse perdendo a nebulosidade, ganhando novos e cada vez mais nítidos contornos para, finalmente, ganhar uma existência psicológica. É isso, terminantemente, aquilo que traduz a vida psicológica: a *Duração* ou a *Memória* que dura avançando sobre o presente, se fundindo, vez a vez, com as percepções que temos de um presente que é puro devir, para com isso formar uma espécie de circuito que não cessa de nos orientar diante do mundo e de produzir, num modular contínuo, variações em nosso espírito. E ainda que haja a crença de que somos marcados por estados, ainda que acreditemos na alegria ou na tristeza como coisas que são e que por isso mesmo com as quais se pode ou não estar, a experiência intuitiva nos mostra que o espírito é fluxo e que os estados são uma ilusão da nossa inteligência que se volta sempre para o espírito através de uma série de atos descontínuos. A *duração* é sucessão real, mas ela só o é porque em seu sentido mais íntimo ela é coexistência virtual de todas as seções, de todos os níveis e graus do passado. Repetição virtual de planos que comportam em si todo o nosso passado, e que, ao

se lançar – diferente da repetição física que repete elementos sobre um mesmo plano –, se repete em seus mais diversos planos, nos orientado para a ação ou para o sonho conforme nosso grau de atenção à vida.



Ao não reconhecemos automaticamente um objeto, saltamos a níveis distintos do nosso passado com a finalidade de reconhecê-lo. Com isso, nos deslocamos do Hábito e, ao invés de relacionarmos a imagem percebida com os esquemas motores, passamos relacioná-la com imagens-lembrança, superpondo essas imagens-lembrança com as imagens percebidas, constituindo assim um circuito de memória. Para tal, ascendemos a níveis distintos do nosso passado. Nesse circuito, os estímulos presentificam as lembranças que, por sua vez, intensificam os estímulos, criando, a esse passo, uma zona de indiscernibilidade na consciência entre o sonho e o atual.

Se no seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* a duração era compreendida em face da psicologia, no *Matéria e memória* houve uma drástica mudança que expandiu as implicações deste conceito. Partindo do dualismo da divisão do misto percepção-lembrança em suas articulações naturais, Bergson acaba por lançar, no que se justifica como uma outra etapa do método, as bases de um novo monismo. É assim que, ao serem expostas as diferenças de natureza entre as duas faces do real, se alcança o ponto virtual da indiscernibilidade das mesmas. Crítico do embate entre materialismo e idealismo, Bergson via no excesso de ambas as concepções a impossibilidade de se estabelecer um ponto de intersecção entre subjetividade e corpo. Segundo a teoria da edição psíquica, por exemplo, a consciência seria como que uma grande ilha de qualidades inatas a serem projetadas na natureza que, nela mesma, seria pura obscurecência, e foram ideais como essa que fizeram dessas duas dimensões da existência imponderavelmente refratárias entre si.

Paralelamente, vimos que a própria história do pensamento ocidental foi marcada por uma má interpretação dos dados perceptivos e que, por isso, para filosofia antiga havia uma

impossibilidade sumária em estabelecer qualquer tipo de conhecimento a partir da experiência sensível. Sendo Platão aquele que empreendeu em sua filosofia a aniquilação do devir, reduzindo o movimento a uma pura sucessão de qualidades inteligíveis que, em sua eternidade, nada comportavam de mudança, sendo sempre idênticas a si. Em seguida, contornamos a orla das críticas tecidas por Bergson à própria noção de movimento propalada pelos antigos, como também, posteriormente, pelos pensadores da própria ciência, que se resolveram em fazer coincidir o móvel com uma série de posições justapostas no espaço, como se, a partir dessa representação, pudessem restituir a duração real do movimento. Objetando a tudo isso, Bergson lançou a tese de um movimento indivisível que só pode ser experimentado enquanto ato e que, por causa disso, difere móvel e espaço. É esse o ponto de partida de seu *Matéria e memória*, de onde, ao fazer a distinção entre dois sistemas de imagem, nos remete ao plano bruto da natureza, plano em que todas as imagens – desde o mais elementar dos átomos – se interpenetram de maneira turbilhante no que ele chamou de *primeiro sistema de imagens*, que nada mais é do que a continuidade extensiva da matéria. Continuidade essa jamais percebida por nós que, dotados de um *aparelho sensório-motor*, efetuamos um recorte arbitrário que nos erige como centro de decisões ao redor do qual o universo se escalona indefinidamente. Assim, estabelecida a continuidade na matéria que é em si uma multiplicidade numérica, como pensar a intersecção entre uma continuidade dita material e uma continuidade dita espiritual? Operarmos a descontinuidade dos instantes na matéria por fins necessariamente práticos, unimo-los pela contemplação e contração do espírito numa espécie de espaço auxiliar, tratado por Bergson como um outro sistema de imagens, o das *imagens-percepção*. Essa arbitrariedade exercida por nossos sentidos é, necessariamente, aquilo que nos dá margem de ação diante do mundo, contudo, não nos atentamos às mudanças qualitativas produzidas pelo simples ato de contrair, através da memória, uma infinidade de instantes, e desprezamos, em nome dessa mesma necessidade de agir, as mudanças incessantes que ocorrem em nossa duração.

O instante é o que percebemos no espaço, é o que recortamos, é o que imobilizamos artificialmente. Através dessa descontinuidade arbitrária, operada pela nossa percepção, unimos os instantes artificialmente quando os contamos e somamos, em razão das nossas necessidades práticas: assim, podemos contar e somar as oscilações do pêndulo justapondo-as no espaço. Fazemos isso porque a nossa memória conserva cada oscilação do pêndulo, fundindo-os. Porém, nesse caso, não nos interessam as mudanças qualitativas que experimentamos em razão da acumulação dessas excitações, mas, em razão de uma situação em que temos que resolver um problema prático, passamos a contar as oscilações, desprezando as nossas mudanças que ocorrem na duração. (FERREIRA, 2012, p. 26)

Ao engendrarmos pelo viés da descontinuidade um espaço outro, ainda que nosso espírito dure, por meio do constante avanço do nosso passado sobre um presente que nunca deixa de passar interpenetrando nossa duração com a ladainha dos instantes descontínuos, algo sempre nos escapa, pois, entre dois instantes destacados por nossa percepção, há uma infinidade de vibrações que nunca se dão ao nosso testemunho. O que equivale a dizer que há uma continuidade imanente à própria matéria que a caracteriza enquanto fluxo ainda que o conjunto das *imagens-movimento* não esteja reportado a um espírito que dure, e disso podemos dizer que não só a subjetividade é um fluxo, mas que a duração psicológica é só um dos casos da duração que, em si mesma, persiste como realidade ontológica que atravessa, a partir dos processos de distensão e contração, as duas faces do real. Sendo a contração dos milhões de estímulos recebidos da matéria através dos processos perceptivos justamente aquilo que funda as qualidades, e tendo em vista que encerramos em nós uma infinidade de ritmos distintos da própria duração ao saltarmos nas diversas seções do nosso passado, a relação entre matéria e memória se esclarece: qualidade é quantidade contraída, sendo a duração o grau mais contraído da matéria e sendo a matéria o grau mais distendido da duração. Eis assim a superação do dualismo, momento em que todos os graus coexistem, em suas singularidades rítmicas, num só e mesmo *Tempo* que é senão a própria natureza em sua completude. Esse o projeto filosófico de Henri Bergson: nos revelar um tempo uno, que em si é uma totalidade aberta atravessada de diversos ritmos temporais que duram e fazem variar o todo. Não um tempo degenerativo, mas um tempo que em si mesmo é pura diferença em sua eterna abertura para o novo.

## A FOZ DO OLHO

*Falar dos abismos nas imagens. Porque elas, as imagens,  
são qualquer coisa de abismo. Porque ela se ligam  
entre coisas e pessoas com a distância de um instante  
que em si carrega o infinito.  
Com o cinema, derrubamos as paredes do tempo  
: vamos no passado, tocamos o futuro,  
afundamos o presente numa festa dos três.  
Fazer cinema é caminhar nesse deserto de luz,  
frequentando essa selva de silêncios  
onde tudo se parte e onde tudo nasce a cada momento.  
Fazer cinema é um ato de coragem.*

## A IMAGEM CONSTELADA

*Não sou literato. Sou poeta do cinema.  
E o cinema nada mais é do que cachoeira.  
Deve ter dinamismo, beleza, continuidade eterna.*

Humberto Mauro

Dono de um pensamento vertiginoso, Bergson representa a viravolta de uma crise instaurada na psicologia de seu tempo. Sua filosofia nasce como contra ponto a uma série de aporias que encontram sua razão de ser, sobretudo, na revolução científica do século XVII. Buscando estabelecer e elucidar a misteriosa relação entre matéria e memória, ele se coloca, de pronto, a meio caminho entre idealismo e materialismo. Para tanto, de seu *método intuitivo*, propõe como condição para o pensamento a divisão do misto ofertado pela experiência, que, em si, seria a amalgama da materialidade do mundo – presentificada sob a forma de *imagens-percepção* – e a própria subjetividade, que teria como princípio modelar uma memória impessoal e ontológica sempre em vias de atualizar-se em *imagens-lembrança*. Assim, partindo do dualismo matéria e memória, o vivo é tomado como um ente que se coloca entre o caos da continuidade extensiva do mundo e um tempo que dura e que, por isso mesmo, é em si uma força criadora de onde emergem todas as diferenças de natureza e de grau. Ora, ao analisar o misto percepção-lembrança, o filósofo nos lança a essas duas puras tendências que seriam as duas faces da própria realidade. Porém, o seu método exige mais e, superada a divergência entre as linhas, é encontrado o ponto virtual de intersecção entre ambas, sendo este o momento da superação dos dualismos. Momento em que, à revelia de seu primeiro trabalho, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o conceito de *duração* rompe os limites da psicologia, para, do fechamento do seu *Matéria e memória*, fazer às vezes de uma ontologia em uma realidade que, em suas duas dimensões, dura, com todos os graus coexistindo, em suas mais variadas tonalidades rítmicas, num só Tempo que é a própria natureza.

Em Bergson, o surgimento da vida corresponde ao surgimento de um intervalo de movimento no interior da matéria, o que sintetiza a emergência de uma certa imagem especializada, centro de indeterminação que marca, no plano material, um tipo de existência que introduz, entre a ação e a reação imediatas do plano de imanência da matéria, um limiar de hesitação capaz de conferir a essa mesma imagem um horizonte de escolha nunca antes encontrado nos alicerces da natureza. Para o filósofo francês, o intervalo do vivo – e mais

precisamente no caso do homem – é preenchido por sua memória. Fato que nos permite afirmar que existe uma relação de auxílio entre corpo e memória, pois, de um lado – lado do corpo –, percebemos fazendo um recorte arbitrário na continuidade extensiva do mundo, enquanto, do espírito, revestimos nossas percepções com aspectos das lembranças capazes de nos orientar ante a presente situação. Sem se distanciar, daquilo que diz da memória, a cada experiência vivida pelo nosso corpo a partir dos recortes sensíveis, produzimos a expansão de todo nosso passado, que flui em nós se deixando penetrar pelos instantes descontínuos que no espírito duram, num constatar marulhar.

Assim o Bergsonismo se constitui numa ontologia da diferença, que tem no Tempo – que é senão uma totalidade aberta – uma pluralidade restrita de ritmos duracionais que produzem uma constante variação do todo. Trata-se de um tempo que em si é pura mobilidade indivisa, um tempo criador que a tudo atravessa e que varia em função de suas relações.

Pensando o Tempo, Bergson traz o movimento e a mudança para o centro de suas problematizações e, de sua crítica ao pensamento clássico, como também à influência desse em tudo o que se seguiu na história da filosofia, enreda uma nova maneira de pensar a vida. O pensamento em Bergson refuta a imobilidade dos transcendentais e se lança no âmago das experiências para de lá extrair sua matéria prima.

Pensar em Bergson implica num movimento contrário ao que constituiu a história do nosso pensamento. De maneira que ser preciso nos termos de sua filosofia consiste não em se afastar dos dados da experiência, mas sim em penetrar no cerne da mesma, tal como faz um artista, e, de uma atenção desprendida, e da conseqüente ampliação do horizonte sensível, talhar cada conceito de acordo com as exigências da realidade inquirida. Assim sendo, é de sua crítica à recusa dos antigos em relação ao movimento e à mudança, e mesmo da concepção das ciências de um movimento espacializado, que Bergson extrai os fundamentos de sua crítica ao cinema. É que, ao se deparar com o cinema, Bergson encontra o exemplo supostamente perfeito da espacialização do ato de mover-se: a representação do movimento a partir de uma série de imobilidades, que no caso do cinema digital podemos chamar de *frames*. Pode-se ver ainda, nas entrelinhas do bergsonismo, que a questão do movimento está diretamente ligada à do pensamento, pois o rigor filosófico é substrato de uma intuição que, enquanto método, seria aquilo capaz de apreender a real duração da natureza. E sendo a mudança a essência própria de todas as coisas, se aproximar da realidade a partir de um exercício filosófico implicaria, necessariamente, em um pleno exercício do método. É, pois, neste sentido que o presente trabalho se situa, como esforço de entender a crítica de Bergson sobre o cinema e mais

particularmente a relação entre pensamento e movimento em sua filosofia. Apesar disso, tal empreendimento se configura antes como uma abertura para o pensamento e, sobretudo, para se pensar a própria relação entre cinema e pensamento, que, neste caso específico, é evocada a partir do intermezzo dessas duas linguagens. Disso, o fato deste trabalho não ser algo que se conclua, sendo, antes de mais nada, uma abertura para o desejo. Clareira que nos abre para o céu de um caminho ainda não trilhado. Está aberto o porvir...

## BIBLIOGRAFIA

BERGSON, Henri. *Curso sobre a filosofia grega*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Matéria e memória*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora: Nova Cultural, 2000.

FERREIRA, Amauri. *Introdução à filosofia de Bergson*. 1ª ed. São Paulo: 2012.

FUGANTI, Luiz. *Saúde, desejo e pensamento*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

FUCHS, Francisco Traverso. *A noção de virtualidade em Bergson*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996. Disponível em: < <http://escolanomade.org/w.p-content/downloads/bergson-a-nocao-de-virtualidade-por-francisco-fuchs.pdf> >, Acesso em: 14 de março de 2016.

MENDES, Murilo. *Antologia poética*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PLATÃO. *A república*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

UEXKÜLL, Jacob. *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Coleção Vida e Cultura, s/d.