

PRESENÇA, VIRTUALIDADE E EMOÇÃO: PERSPECTIVAS TEMPORAIS EM TORNO DO BERGSONISMO

PRESENCE, VIRTUALITY AND EMOTION: TEMPORAL PERSPECTIVES AROUND BERGSONISM

Pablo Enrique Abraham Zunino*

Resumo: Este artigo examina a relação entre *subjetividade* e *vontade* à luz de alguns resultados parciais obtidos em nossa pesquisa sobre a filosofia de Henri Bergson, cujo carro-chefe é a noção de “duração”. Pensar a subjetividade a partir da *duração* significa admitir que a transição ininterrupta que vai do passado para o futuro passando pelo presente é a *temporalidade* atuando no nível mais simples de nossa relação com o mundo. Destacamos a subjetividade a partir da duração porque já na percepção estamos evocando o passado para iluminar o presente e, assim, podemos compreender o “problema” da subjetividade a partir de uma ação na qual se observa uma *diferença de funções*: a diferença entre o presente que atua e o passado que já não atua. É precisamente esse caráter temporal da *ação* que leva os comentadores de Bergson a interpretarem de maneira original a *gênese da subjetividade*, o papel da *memória* na percepção e a conceberem novos sentidos para o conceito de “vontade”. Por conseguinte, a estrutura argumentativa que adotamos neste texto deverá mover-se em três níveis de análise que correspondem, respectivamente, a três aspectos da subjetividade humana (percepção, memória e vontade). Desse modo, pretendemos ressaltar a *temporalidade viva* como marca registrada do bergsonismo.

Palavras-chave: Subjetividade. Duração. Percepção. Memória. Vontade. Bergson.

Abstract: This paper examines the relationship between subjectivity and will in the light of some partial results obtained in our research on the philosophy of Henri Bergson, whose flagship is the notion of "duration". Thinking about subjectivity from the duration means admitting that the seamless transition that goes from past to future through the present is temporality acting on the simplest level of our relationship with the world. We stress the subjectivity from the duration because already in perception we're evoking the past to illuminate the present and thus we can understand the "problem" of subjectivity from an action which shows a distinct role of functions: the difference between the present that acts and the past that no longer acts. It is precisely this temporal character of action that leads Bergson commentators to interpret in an original way the genesis of subjectivity, the role of memory in perception and to devise new meanings to the concept of "will." Therefore, the argumentative structure that we adopt in this text will move into three levels which correspond respectively to three aspects of human subjectivity (perception, memory and will). We intend to highlight the temporality of living as a trademark of bergsonism.

Keywords: Subjectivity. Duration. Perception. Memory. Will. Bergson.

* Pós-doutorando (USP / FAPESP). E-mail: zunino@usp.br

I

“Afirmamos a continuidade do passado, do presente e do futuro” (BERGSON, 2006a, p. 22). Essas palavras introduzem a concepção de uma *subjetividade temporal*, que supõe a experiência imediata da consciência nas três dimensões da sua existência, daí a analogia entre duração e melodia. A *duração pura*, com efeito, é definida pelo autor como uma multiplicidade de interpenetração.¹ Todavia, efetuamos separações nessa fusão originária, cisões teóricas, mas também operacionais, que garantem a nossa inserção no mundo. Por isso, a pergunta de Bergson no final do *Ensaio* já anuncia a estratégia argumentativa do primeiro capítulo de *Matéria e memória*²:

Que existe, da duração, fora de nós? Apenas o presente ou, se antes preferirmos, a *simultaneidade*. Sem dúvida, as coisas exteriores mudam, mas os seus momentos só se sucedem para *uma consciência que os recorda* (DI, p. 148, grifo nosso).

A *teoria da percepção pura* procura abstrair as lembranças que se misturam à percepção presente a fim de obter uma visão mais nítida da relação concreta entre sujeito e objeto – a questão da subjetividade. Para Bergson, a metafísica tradicional transformou essa relação numa discussão conceitual, pois trata da *relação sujeito-objeto* em termos de uma oposição radical de construtos teóricos (conceitos); considera o sujeito de maneira isolada, sem levar em conta a *ação real* que estabelece o vínculo intrínseco entre o *agente* e o seu *meio*. Mas há outra maneira de se pensar esta relação, que seria reconhecer um “sujeito operante” no âmbito da percepção. Esse *sujeito* existe somente na medida em que age, em que opera seletivamente para organizar uma realidade, na qual se insere praticamente. Dessa operação concreta no mundo surgiria, por assim dizer, o *sujeito* enquanto consciência subjetiva, ao passo que a sua *representação* se constitui como um “esquema de ação”, mas não como uma duplicação da realidade na mente do sujeito – ou no seu cérebro, como querem as teorias psicofisiológicas.

A metafísica clássica também opera com o *pressuposto espacializante* (oposição interior-exterior), visto que encerra nossos estados de consciência na interioridade do *sujeito* na forma de sensações e erige uma matéria independente, detentora de toda a *objetividade*, como rainha do “espaço exterior”. Esse confinamento, entretanto, não

¹ cf. BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959, p.67, 149. Doravante *Ensaio*, citado como DI.

² BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Doravante citado como MM.

esclarece em nada o fenômeno da percepção consciente, uma vez que, aos olhos de Bergson, “a interioridade e a exterioridade não são mais que relações entre imagens” (MM, p. 21). Instaura-se, assim, o interminável debate entre realistas e idealistas, mas a polêmica poderia ser evitada se encontrássemos primeiro o “terreno comum onde se trava a luta” (*ibid.*). A região das imagens é concebida, então, como uma dimensão não-espacializada, pré-subjetiva e pré-objetiva, a partir da qual se elucidará o segredo da subjetividade: “É em função das imagens, e somente de imagens, que devemos colocar o problema” (*ibid.*). Além da analogia entre duração e melodia, encontramos na letra de Bergson uma passagem que estabelece alguns critérios para pensar os elementos subjetivos e objetivos de uma realidade na qual tudo se unifica: “O aspecto subjetivo da percepção consistindo na contração que a memória opera [e] a realidade objetiva da matéria confundindo-se com os estímulos múltiplos e sucessivos nos quais nossa percepção se decompõe interiormente” (MM, p.75).

II

O campo das imagens como intuição da presença

Examinemos, primeiramente, a explicação da *gênese da subjetividade* com base na análise da percepção do ponto de vista do *presente puro*. Desde essa perspectiva, o campo de imagens se impõe como lugar neutro, pré-categorial (sujeito-objeto) e pré-espacializante (interior-exterior).³ O surgimento dessas distinções se dá somente a partir da concepção do *corpo próprio* como centro de ação, na medida em que a ação do corpo vivo permite estabelecer essas relações. No tocante à percepção, a atividade mental tem que ser compreendida como um misto de presente e de passado, ou seja, de percepção (presente) e de lembrança (passado). Por isso, em *Matéria e memória*, Bergson segue uma estratégia “depurativa” que nos conduz ao isolamento progressivo e metodológico da percepção, abstraindo dela todos aqueles elementos que podem ser reportados à memória (a maior parte, na verdade), com o intuito de obter uma imagem hipotética da *matéria* no presente instantâneo (*percepção pura*). Em um segundo tempo, o autor

³ “É através de uma subjetividade que o Ser pode tornar-se presente. A Presença [...] supõe não apenas aquilo que se torna presente, mas indica também *alguém* a quem o que é presente se dá como tal. Mais ainda, a presença supõe, para além do ‘algo’ ou do ‘alguém’, um ‘lugar’ onde algo se torna presente para alguém. Isto é, a Presença só se dá no interior de um *campo transcendental* que a torna possível” (PRADO Jr., 1989, p. 68).

complementa essa doutrina, levando em consideração o estudo das *funções* e da natureza da memória (teoria da *lembrança pura*) para, finalmente, apresentar uma enigmática concepção de passado que pressupõe a *conservação automática do passado no presente*.⁴

É precisamente essa estratégia que pretendemos acompanhar agora, esboçando uma primeira “solução” para o problema da subjetividade. Nesta aproximação, assinalamos o *dualismo prático* de Bergson, aquele que considera a ação como ponto de apóio. Ao discernir as ações que o corpo próprio pode ou não realizar em meio ao seu entorno, estabelecemos uma dualidade pragmática. A subjetividade se constitui simultaneamente à representação porque as “coisas” existem no universo da percepção na medida em que solicitam nossa ação. É por esse mesmo caminho que se envereda Bento Prado Jr. quando afirma: “para Bergson, a noção de consciência não implica a disjunção entre atividade da consciência, que é pura transparência para si mesma, e a passividade absoluta do objeto da consciência, que é pura opacidade” (PRADO Jr., 1989, p. 126).

A leitura bentopradiana de *Matéria e memória* incorpora alguns elementos da *fenomenologia* e aponta algumas influências que esta poderia ter recebido de Bergson, mas, ao mesmo tempo, ilumina nossa questão: “A idéia da constituição da subjetividade a partir de um campo transcendental *pré-subjetivo*; um universo de imagens *prévio e neutro* onde se torna possível o *encontro do Ser*” (*ibid.*, p.134). A questão é saber como pode o campo das imagens funcionar como *fundo transcendental* na constituição da *subjetividade*. Ainda no âmbito do projeto fenomenológico de *voltar às próprias coisas*, Prado Jr. sustenta que como “os fatos não se dão de maneira pura, mas já envoltos por um sistema interpretativo (idealista ou realista), é preciso olhar esses fatos como se fosse pela primeira vez e fazer com que a relação entre sujeito e objeto apareça de si mesma em sua pureza” (*ibid.*, p.136, 140). Outra contribuição desse grande pensador brasileiro é mostrar que a argumentação bergsoniana efetua o “movimento inverso” daquele percorrido pelo pensamento existencialista:

Não se trata de partir da experiência subjetiva do corpo para chegar, depois, ao corpo objetivo, ou ao corpo do *outro*. Trata-se de construir a subjetividade do corpo próprio, a partir do corpo objeto e, mais ainda, o corpo objeto a partir das imagens em geral. Nem sequer esta formulação é suficientemente correta. Somente o termo *imagem* é aqui

⁴ cf. BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.177, 179. Doravante citado como PM.

adequado, pois aquilo que chamamos de objeto nada mais é aqui do que uma pura *aparência*. (PRADO Jr., 1989, p. 144).

O corpo próprio, concebido como uma *imagem* entre as demais, perde qualquer privilégio inicial de *subjetividade categorial*, isto é, de “sujeito” considerado *a priori* de maneira abstrata. Isso exige que se considere o corpo em sua gênese e em seu intercâmbio com o “exterior”, ou seja, a partir dos *movimentos de ação e reação* que se observam no conjunto das imagens enquanto totalidade (*campo transcendental*). Em compensação, a imagem do corpo próprio recebe a prerrogativa da *indeterminação*, pois, ao passar pelo nosso corpo, o movimento pode ser disperso em ações das mais diversas (reais, virtuais, possíveis, nascentes, começadas, indeterminadas).⁵ Desse modo, o problema da subjetividade sai do seu quadro conceitual (sujeito-objeto) para retornar à experiência imediata. Esse contato direto com a realidade dispensa mediações, mas pode ser articulado em função da determinação ou da indeterminação que se estabelece entre os sistemas de imagens. Prova disso é que o “princípio verdadeiro” adotado por Bergson não é de ordem *especulativo*, mas *prático* (MM, p.267). O princípio da indeterminação da ação, antes vivido *no* corpo próprio do que pensado de forma abstrata é uma simples constatação empírica. A nossa capacidade indeterminada de agir nos mostra que tudo aquilo que, tal como nosso corpo, faz parte de uma mesma realidade – o presente vivo do universo material –, torna-se “nosso” presente quando entra em contato com o nosso corpo através da *ação*. A representação, portanto, é uma diminuição da totalidade do real, um recorte instantâneo no fluxo da duração, enfim, uma perspectiva interna do campo transcendental. Prado Jr., com efeito, descobre em Bergson a necessidade do surgimento da percepção consciente e, assim, desenvolve a famosa tese sobre a gênese da subjetividade:

A subjetividade da percepção é determinada pelo caráter finito de seu acesso à Presença em geral. A Presença não se dá senão parcialmente à subjetividade: e é este dar-se apenas parcial que constitui, de um lado, a imagem percebida, e, de outro, a própria percepção. A subjetividade nasce, portanto, de uma limitação da Presença (PRADO Jr., 1989, p. 158).

⁵ cf. MM, p.272.

III

O campo virtual e a ontologia do passado

Aprofundemos agora a relação entre subjetividade e consciência por meio de uma apreciação das funções da memória nos processos subjetivos da percepção. Adotando o passado como ponto de vista, Deleuze ilumina algumas ideias que confrontamos com a interpretação de Worms para mostrar como essa *diferenciação de funções* entre percepção e lembrança, entre presente e passado, pode exprimir-se em termos de uma *dialética entre atividade e passividade*. É no presente que ocorrem as *ações reais*, portanto, há uma franja da duração que se caracteriza pela atividade. A passividade, por sua vez, é inativa, inconsciente, virtual. Se é que existe um “lugar” para uma ausência desse tipo (aquilo que existe, mas não age), esse lugar é o passado.

Retomemos o “princípio verdadeiro” que havíamos assinalado na perspectiva anterior, desta vez, aplicando a indeterminação da nossa ação à memória. O que obtemos? Mais indeterminação, já que somente as lembranças úteis para a complementação da percepção passarão à consciência; as demais permanecerão como que bloqueadas por não terem papel a desempenhar na articulação da ação. Ora, pergunta Bergson: “como se opera a seleção entre uma infinidade de lembranças que se assemelham, todas, por algum lado, à percepção presente, e por que uma só dentre elas – esta e não aquela – emerge à luz da consciência?” (MM, p.192). Para responder essa questão devemos adotar uma perspectiva diferente, embora o método bergsoniano continue o mesmo. Trata-se, agora, de depurar a memória em busca da *lembrança pura*, mas isso nos obriga a abandonar o presente para instalar-nos no próprio passado. Por que essa mudança de ponto de partida? Como explica Deleuze, há uma “diferença de natureza entre o passado e o presente”, dado que a lembrança pura existe de maneira “virtual, inativa, e inconsciente” e o passado puro seria uma espécie de “passado em geral” (DELEUZE, 1999, p. 42, 45). Essa diferença de natureza permite pensar a duração bergsoniana mais pela *coexistência* que pela sucessão:

A duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é coexistência virtual: coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e de distensão. [...] Trata-se de níveis distintos, cada um deles contendo todo nosso passado, mas em um estado mais ou menos contraído. (DELEUZE, 1999, p. 47).

Dada essa terminologia, formulamos novamente a pergunta: como se atualiza esse puro virtual? Deleuze começa por exaltar a *revolução bergsoniana*, isto é, a inversão do sentido habitual em que ocorre uma lembrança, já que “não vamos do presente ao passado, da percepção à lembrança, mas do passado ao presente, da lembrança à percepção” (DELEUZE, 1999, p. 49). Não se trata, portanto, de procurar lembranças no passado, e sim, de compreender de que maneira uma lembrança se atualiza e, por assim dizer, se torna presente ao inserir-se na percepção. Esse processo de atualização supõe que a lembrança não é uma coisa fixa, esperando o momento de entrar em cena. Com efeito, a noção de “processo” implica sempre uma relação entre movimentos, capaz de produzir certas imagens-lembrança, de acordo com os *graus de tensão* ou planos de consciência atingidos por esses movimentos, os quais, por sua vez, denotam um *esforço* da memória. Assim, quando a memória se contrai em vista da ação, opera por movimentos de *translação*, mas ela pode também *rotar* sobre si mesma, quando a situação do momento assim o exigir, de modo a apresentar-lhe a face mais útil. Esses são os dois aspectos *psíquicos* do processo de atualização da lembrança, mas Deleuze descreve mais dois movimentos, que dizem respeito à utilização do passado em função do presente (aquilo que Bergson chama de *atenção à vida*):

O movimento dinâmico, atitude do corpo necessária ao bom equilíbrio das duas determinações precedentes; finalmente, o movimento mecânico, o esquema motor, que representa o último estágio da atualização. (DELEUZE, 1999, p. 55).

Na interseção desses dois níveis de análise – um que examina o *campo transcendental* das imagens a partir do presente (percepção pura) e outro que se instala de saída no passado como *campo virtual* (lembrança pura) –, identificamos dois elementos subjetivos que participam do processo de atualização: a sensação afetiva e a memória, donde se destaca a superfície do corpo porque ela “nos é dada ao mesmo tempo na forma da sensação e na forma da imagem” (MM, p. 273). Em outras palavras, o aspecto subjetivo se dá na interioridade da sensação afetiva, porque ali já encontramos a lembrança inserida na percepção, ao passo que o caráter objetivo se reporta à exterioridade das imagens em geral. Assim, a exposição dos capítulos centrais de *Matéria e memória* (que não cabe reproduzir aqui por questões de extensão), sugere que há um *reconhecimento passivo* de imagens, dado pelos hábitos motores do corpo, e também um *reconhecimento ativo*, quando as imagens-lembrança se lançam em direção à percepção presente.

Esta dualidade interna da duração, tematizada desde o *Ensaio*, assume agora um caráter central, já que duramos internamente como uma *sucessão* de estados psicológicos, porém, enquanto seres vivos, temos um corpo material que *age* de forma espacializada. Então, podemos agir de maneira temporal, ou seja, na duração que se exprime na interioridade das nossas sensações afetivas, mas também podemos agir de maneira espacial, ao imprimir na exterioridade material os movimentos do nosso corpo. Isso nos leva a reconhecer, junto com Worms, que a passagem do *Ensaio* para *Matéria e memória* constitui uma “transposição brutal das formas de nossa representação àquelas da realidade concreta, de uma dualidade teórica a um dualismo prático, a duas maneiras de agir” (WORMS, 2004a, p. 93). Desse modo, chegamos a um primeiro resultado em relação ao problema da subjetividade: a relação perceptiva entre sujeito e objeto é pautada por critérios pragmáticos de eficácia da ação. Nesse sentido, a querela metafísica que opõe realismo e idealismo pode ser vista paralelamente à questão psicológica da relação entre percepção e lembrança tendo ainda um *alcance ontológico*: “Só o presente é ‘psicológico’; mas o passado é a ontologia pura, a lembrança pura, que tem significação tão-somente ontológica; [...] Um passado eterno e desde sempre, condição para a ‘passagem’ de todo presente particular” (DELEUZE, 1999, p. 43).

Destacamos também o caráter operante que permeia tanto a dimensão da percepção, quanto a dimensão da memória, sugerindo que o problema da subjetividade, em termos bergsonianos, remete antes a um *sujeito operante* que a um sujeito teórico, mais empírico que transcendental – aliás, não há nenhuma *subjetividade transcendental*: “Se a redução bergsoniana instaura [...] um campo de experiência transcendental, não [é] no interior de uma subjetividade constituinte” (PRADO Jr., 1989, p. 145). A idéia de um *espetáculo sem espectador*, portanto, deve ser compreendida a partir das noções de *indeterminação* e de *imagem*, “um universo anterior à distinção entre o subjetivo e o objetivo. A imagem é justamente essa dimensão anterior à cisão entre a coisa e a representação” (*ibid.*, p.146). Estamos em condições de afirmar, finalmente, que a vida mental procede da memória para a percepção, da interioridade para a exterioridade, como se fosse um processo de exteriorização, pois o ato de perceber a exterioridade organiza-se a partir da interioridade ou da memória. É isso o que nos permite “dissolver a confusão entre a atividade e a passividade da consciência: a atividade reporta-se à dinâmica interna da memória [...] e a passividade à própria percepção” (*ibid.*, p. 131).

Podemos sintetizar esta etapa do trabalho por meio da seguinte tese: a subjetividade, em Bergson, não pode ser dissociada do conceito de “ação”, por isso deve

ser compreendida como *subjetividade operante*. Os atos subjetivos procedem sempre de uma dimensão anterior e mais profunda e seguem uma trajetória de *materialização* cujo termo é o sujeito operante, aquele que atua na interface entre a consciência e as coisas. Não obstante, como advertimos no início deste artigo, a dimensão operante não é o único aspecto da subjetividade, já que Bergson distingue, desde o *Ensaio*, o *eu profundo* e o *eu superficial* como duas camadas do sujeito.

IV

A vontade subjetiva

Estrutturamos este artigo de maneira temporal, ou seja, em três níveis argumentativos. A tese apresentada no parágrafo anterior nos lança diretamente em direção ao terceiro e último plano analítico, isto é, o ponto de vista do futuro – hipotético, é claro. A protelada articulação entre subjetividade e vontade que anunciamos no começo não é mais que uma nova formulação do problema da oposição (dialética) entre atividade e passividade que permeia o texto como um todo. A solução desse problema se consolida também como um dos pilares que dá sustentação a nossa tese sobre o primado da ação no pensamento de Bergson. O primeiro passo nessa direção consiste na retomada da noção de “tensão”, de acordo com a leitura de A. François, que aponta quatro sentidos para o conceito de “vontade”, detectando uma “identificação paradoxal” entre vontade e emoção.⁶

O sujeito operante, ao qual já nos referimos, provoca uma “tensão” da sua duração quando realiza um *ato livre*: “no momento em que o ato vai se realizar, uma revolta se produz” (DI, p. 112). Na medida em que faz estourar a “crosta exterior” do *eu superficial*, essa revolta permite caracterizar a *vontade* como uma efervescência viva que se prepara interiormente para a ação. A vontade, portanto, não é um juízo ou princípio exterior que impõe uma direção à nossa vida psicológica. Trata-se, antes, de uma *tensão temporal* concebida a partir de um esforço: “Uma vontade que não se compreende mais como faculdade ou como função psicológica, mas como a nossa vida psicológica e temporal toda inteira” (FRANÇOIS, 2008, p. 52). Como a *liberdade da ação* não obedece necessariamente a uma determinação linear racional da consciência,

⁶ FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche – Volonté et réalité*. Paris: PUF, 2008.

muitas vezes sentimos que a *ação livre* é justamente aquela que vai *contra toda razão*: “Nossa própria vontade é capaz de querer por querer e de deixar em seguida que o ato realizado se explique pelos antecedentes dos quais ele foi a causa” (DI, p.104). Deixar de acentuar as exigências racionais da ação desestabiliza a concepção kantiana de liberdade como *antinomia* ou como *imperativo moral*, mas denota a relevância de toda a história da pessoa, tudo aquilo que constitui a nossa experiência passada e define o nosso caráter como critério para decidir se a *ação* foi realmente nossa.⁷ Porém, como bem sabemos, os atos livres são raros, já que a liberdade admite *graus*: “Esses graus são os graus da *tensão* com a qual fundimos nossos estados de consciência para precipitá-los numa ação”, daí a intensidade da efervescência e o vigor do impulso que caracterizam a ação livre (FRANÇOIS, 2008, p. 52).

Esta análise complementa as perspectivas anteriores sobre a memória (passado) e a percepção (presente), incorporando algumas notas dos cursos de Bergson no *Collège de France* (1910-1911) e das *Conferências* menos estudadas do filósofo que versam sobre as patologias da vontade. A partir desses textos, François se contrapõe a Deleuze, tendo em vista que o tempo não é um impulso do passado que empurra o presente, mas sim, um escoamento a partir do futuro, no qual se encontra a dimensão volitiva da consciência: “porque o futuro é o tempo da ação” (*ibid.*). Este comentador sustenta que Bergson faz uma bipartição entre a *memória*, entendida como um acesso ao passado integral que se conserva automaticamente, e a *vontade*, como *élan en avant*: “um elã interior ou impulso em direção ao futuro que constitui um elemento essencial da personalidade humana” (BERGSON, 1972, p. 1083). Assim, a vontade exprime a relação da consciência com o porvir e se mostra como uma tendência a agir (*la volonté tendue vers l'action*). Todavia, esse impulso (*impetus*) da consciência chamado vontade “se enfraquece quando não há mais porvir sobre o qual se debruçar” (FRANÇOIS, 2008, p. 55). Bergson procura ilustrar uma espécie de “surpresa” (*l'étonnement de se trouver là*) com o exemplo do “espetáculo que vemos ao fazer uma viagem improvisada” (BERGSON, 1959, p. 928). A novidade radical de uma cena completamente desconhecida quebra o curso da nossa vida habitual e nos coloca numa situação *sui generis*, na qual não temos nada a desejar, nenhuma ação a tomar, portanto, nenhuma vontade.

⁷ cf. DI, p. 110, 112, 114.

As funções da memória e da vontade são uma conquista da humanidade em geral em vista do seu esforço constante e quase imperceptível, mas o indivíduo pode exercer essas funções como uma tensão do seu próprio Ser: “Ser um ser humano é por si só uma tensão” (BERGSON, 1972, p. 1082). Esses dois aspectos essenciais (memória e vontade) são condicionados por um terceiro, de ordem volitiva, que consiste num esforço ou *tensão* de todos os nossos estados de consciência quando estes se lançam em direção ao futuro para produzir um ato livre. Em outras palavras, a tensão é a condição da verdadeira “criação” do ato livre, isto é, um ato voluntário que consiste em dar um conteúdo ao futuro. Entrecruzando a trilha de Prado Jr., François aproxima Bergson da tradição fenomenológica ao acentuar o ato da consciência que se relaciona e distingue as dimensões do tempo – os *ekstases* temporais de Heidegger: passado, presente e futuro.⁸ Podemos entrever uma imagem do impulso (*poussée*) que caracteriza a tensão voluntária na crítica de Bergson aos *paradoxos* de Zenão. Na corrida de *Aquiles*, por exemplo, admite-se que cada movimento realizado é ele mesmo condicionado por uma *tensão*. Contudo, essa noção aparece de maneira mais nítida na célebre figura do *cone*. O vértice do cone representa a *tensão perceptiva*, o ponto de inserção do sujeito no presente por meio da sua ação real. Do vértice até a base, aprofundando-se nas lembranças, diferentes *planos de consciência* correspondem aos diversos graus de *tensão memorial*.⁹ Na conferência *Le rêve*, Bergson sustenta que a tensão se exerce tanto no sonho, quanto na vigília: “As mesmas faculdades se exercem, seja na vigília, seja no sonho, mas elas estão tencionadas (*tendues*) em um caso e relaxadas em outro” (BERGSON, 1959, p. 893). Resta um terceiro tipo de tensão que reforça os argumentos de François e justifica a articulação proposta entre subjetividade e vontade. Trata-se, evidentemente, da *tensão do querer* que Bergson assimila à vigília. Estar acordado (*veiller*) significa encerrar-se num pequeno círculo que traçamos ao redor da nossa ação presente: “Estar acordado é viver da vida psicológica normal, é lutar, é querer. [...] Estar acordado e querer são uma e a mesma coisa” (*ibid.*). Bergson toma como critério o sentimento de *esforço* e distingue duas atitudes diferentes: a *tensão*, quando o esforço está presente; o *relaxamento*, quando o esforço está ausente.¹⁰

⁸ cf. FRANÇOIS, 2008, p.56-58.

⁹ cf. *ibid.*, p.59; MM, p.226-235.

¹⁰ cf. BERGSON, 1959, p.930.

V

Influências da psicologia no pensamento de Bergson

François vai apontar as principais influências recebidas por Bergson, fazendo uma espécie de genealogia da noção de “tensão psicológica”. Ousamos dizer que, para além ou para aquém dessas influências, observa-se uma dupla analogia em torno da noção de *tensão*: de um lado, o “tom” (tensão musical), de outro, o “tônus” (tensão muscular), ambos refletem a *tensão mental* que está, por sua vez, condicionada pela ação. Lembremos que é exatamente nesses termos que Bergson apresenta as “linhas diretrizes” de *Matéria e memória* logo no prefácio:

Há portanto, enfim, tons diferentes de vida mental, e nossa vida psicológica pode se manifestar em *alturas* diferentes, ora mais perto, ora mais distante da ação, conforme o grau de nossa atenção à vida. (MM, p. 7).

A primeira influência de Bergson é do seu colega Pierre Janet. Ao estudar as obsessões, este psicólogo forja o conceito de *psychasthénie* para designar a “ausência de força da alma”. Bergson retoma o exemplo de Janet, da pessoa que fecha a janela e volta várias vezes a verificar se a mesma está efetivamente fechada, para mostrar que nesses casos é o “poder de agir” que está prejudicado. O ato realizado deixa apenas “meia certeza”, evidenciando um “déficit do querer”.¹¹ A marca de Ribot, mestre de Janet, também está presente na concepção bergsoniana da consciência como sendo de ordem volitiva e não mais representativa. Os exemplos da verificação repetida da fechadura, da presença da chave no bolso e assim por diante, supõem um tipo de “ruminação psicológica” que caracteriza a mania de revistar (*folie du doute*), tal como a própria pulsão a formular questões que acomete o filósofo. Ambas indicam um enfraquecimento do tom vital, ou seja, da *força* dos elementos nervosos. Lembremos que Bergson identificava certas “zonas de indeterminação” nos mecanismos motores, que anunciavam o lugar da vontade corporal. Identificar a noção de *vontade* à verdadeira

¹¹ Interessa notar que esse exemplo, hoje reconhecido pela psicologia como *transtorno obsessivo compulsivo* (TOC), serve também como uma explicação para a origem dos falsos problemas filosóficos. Como um sujeito que lava suas mãos e, ao tocar a maçaneta da porta, percebe que acabou de sujá-las novamente, deverá repetir a operação sucessivas vezes, trocando o sabonete usado por um novo, acaba por encerrar-se num verdadeiro círculo obsessivo; assim também o filósofo poderá criar obsessões filosóficas das quais não conseguirá sair exceto que a tensão psicológica do querer – ou do conhecer de forma especulativa – seja por fim afrouxada. Descartes previa isso em seu método: “Meu espírito apraz-se em extraviar-se e não pode ainda conter-se nos justos limites da verdade. Soltemos-lhe, pois, ainda uma vez, as rédeas a fim de que, vindo, em seguida, a libertar-se delas suave e oportunamente, possamos mais facilmente dominá-lo e conduzi-lo” (DESCARTES, 1996, p. 23).

essência da força equivale a colocar toda a ênfase na *ação*, fazendo com que esta ocupe a primeira posição.¹²

Isso não significa, como quer François, seguir o mesmo caminho que levara Schopenhauer a erguer o primado da vontade. Bergson não poderia seguir esse caminho até o fim, pois o que seria da vontade sem a memória?¹³ Contentemo-nos com o primado da ação, termo mais *preciso* para aplicar a uma consciência subjetiva, na qual convivem as três dimensões da ação: a ação da memória sobre o passado (lembranças), a ação do corpo sobre o presente (percepção) e a ação do querer sobre o futuro (vontade). Desse modo, concebe-se a consciência como um movimento de transição e de transformação que conjuga todas as suas funções, primeiramente, em vista da ação mais útil, mas também em vista da ação mais livre, quando o indivíduo consegue desvencilhar-se de todas as exigências pragmáticas, funcionais e sociais. Julgamos que uma interpretação fiel à obra de Bergson não conseguiria distinguir qualquer “primado funcional”, mesmo porque o organismo vivo não poderia sequer sobreviver caso acatasse uma das funções da consciência em lugar de responder ao interesse vital como um todo. Por isso, o primado do bergsonismo – se é que isso ainda faz algum sentido – deveria ser o primado da *ação vital*, na medida em que esta anuncia os diferentes ritmos da própria vida enquanto movimento, ou seja, a duração.

Esse pequeno desvio, no entanto, converge com o itinerário de François, que percorre “toda uma tradição em psicologia” para sublinhar o papel determinante que cumpre o conceito de “tensão” em nossa vida psicológica. A origem desse termo remete à noção estoíca de *τόνος* (tonos) que designa o “princípio pelo qual os elementos materiais de um corpo e, pouco a pouco, do universo inteiro se mantêm juntos” (FRANÇOIS, 2008, p. 64). Reencontramos essa idéia na doutrina bergsoniana de tensão em termos do querer que parte do *fato da vontade* e não do *fato do pensamento*. Veremos que esta nova concepção de *consciência* opera uma transformação nos termos que permite pensar a questão da subjetividade de maneira original. A filosofia clássica

¹² cf. FRANÇOIS, 2008, p. 61-63.

¹³ Bergson (PM, p.53) acusa Schopenhauer de ter absolutizado a *Vontade*: “por mais que a palavra se apresente com sua significação bem definida, irá perdê-la, esvaziar-se-á de toda significação assim que for aplicada à totalidade das coisas”. Quando se diz “tudo é vontade”, perde-se o contraste primitivo entre o espírito (criação) e a matéria (necessidade), uma vez que a vontade torna-se sinônimo de “ser”. Esse seria o “vício” dos sistemas filosóficos: “Acreditam nos informar sobre o absoluto conferindo-lhe um nome”. A vontade pode aplicar-se à nossa faculdade de querer ou ao ímpeto dos seres organizados, por analogia com o nosso *eu* de consciência, porém, se designamos com essa palavra tudo o que existe, ela significará somente *existência*: “O que se ganha então em dizer que o mundo é vontade, ao invés de constatar muito simplesmente que ele é?”.

acentuava o caráter pensante da consciência humana porque tinha em vista o conhecimento especulativo. O *querer* era associado ao Ser apenas de maneira secundária e derivada, segundo as palavras de Schopenhauer. Feita a ressalva anterior, a interpretação de François amplia o alcance da filosofia de Bergson ao estabelecer vínculos com alguns pensadores alemães contemporâneos, alinha o pensamento de Bergson do lado de filosofias como as de Schopenhauer e de Nietzsche porque descobre no filósofo francês uma primazia do querer, uma valorização da essência volitiva da consciência que supera o seu aspecto representativo. Em *Matéria e memória*, como vimos, as lembranças são concebidas como auxiliares da ação, visto que, ante uma solicitação da consciência, podem completar a ação efetiva. Ao aumentar e iluminar o campo de nossa ação, a memória passa a ser considerada como *função da vontade*. Por isso, segundo François, Bergson reconhece que “a vontade é o elemento principal do espírito” (BERGSON, 1972, p. 985). Toda essa análise se encaminha para dissolver uma idéia – “a última palavra da filosofia antiga”, segundo Bergson – que consiste em tomar a ação e a produção como um enfraquecimento da contemplação. Para os modernos, ao contrário, “a ação precede a especulação e a vontade é superior à inteligência no sentido em que esta última pode ser considerada como uma criação da vontade. [...] A vontade passa ao primeiro lugar e com ela a ação em geral” (*ibid.*, p. 986).¹⁴ Notemos que o conceito de “vontade” desponta agora como um aspecto fundamental da realidade e, junto com a noção de duração, assume um papel central dentro do bergsonismo: “o sentido mais fundamental dessa *tensão*, aquele que ela possui antes de ser *tensão memorial* ou *perceptiva*” (FRANÇOIS, 2008, p. 67).

VI

Conclusão: a emoção criadora

O tema da subjetividade humana reafirma a imbricação da *teoria da memória* com a idéia de uma *conservação integral do passado* (PM, p. 84), entretanto, não podemos ignorar a importância que a noção de *impulsão* adquire no pensamento de Bergson, sobretudo, em relação ao conceito de *vontade*:

É no passado que se encontra a condição pela qual, precisamente, se poderá delinear um porvir a partir do presente. O passado é para o

¹⁴ cf. FRANÇOIS, 2008, p.66, n.1.

futuro aquilo que a memória é para a vontade, a conservação para a criação, ou seja, em definitiva, a continuidade para a heterogeneidade (FRANÇOIS, 2008, p. 69).

Ainda neste nível de análise, subsiste a tensão entre atividade e passividade, pois a própria noção de duração supõe uma passividade essencial, se pensarmos apenas na *sucessão* (sensações, estados de consciência).¹⁵ Mas o ato de organização, de retenção ou de síntese que se manifesta, por exemplo, quando lembramos uma melodia, aponta para uma atividade imanente à duração.¹⁶ Bergson tentará dissolver (ou reunir) essa oposição entre atividade e passividade em *As duas fontes da moral e da religião*.

Nessa obra, o filósofo desenvolve a sua concepção de vontade como *emoção* a partir das noções de pressão, aspiração, deixar-rolar (*laisser-aller*) e esforço. Quando se impõe uma escolha e optamos naturalmente por seguir aquilo que é conforme a regra, sem fazer qualquer esforço, parece que o dever se realiza *automaticamente*: a esse “abandono” corresponde a idéia de *deixar-rolar*. Se optamos por cortar caminho (*prendre à travers champs*), isso exigirá certo *esforço*, uma *aspiração*, enfim, o próprio *movimento da vontade*. É importante frisar que não se trata aqui de tomar uma *decisão* mais ou menos arbitrária entre vários *possíveis*.¹⁷ A noção de *aspiração* oferece uma saída para essa formulação, na medida em que admite uma *dimensão de passividade* que deve ser compreendida como *emoção*. Bergson distingue dois tipos de *emoção*: a primeira, *infra-intelectual*, consiste numa espécie de “agitação superficial” provocada pelas representações; a segunda, *supra-intelectual*, é antes uma “causa” que um efeito. Existe uma anterioridade no tempo e uma relação entre aquilo que engendra e aquilo que é engendrado semelhante àquela que Bergson propusera para compreender a relação do movimento e suas posições. Evidentemente, o segundo tipo de *emoção* é aquele que será identificado à *vontade*: “se a *emoção* me penetra, eu agirei de acordo com ela,

¹⁵ A crítica de Sartre a Bergson gira em torno desse ponto: “a noção de duração, em que Sartre encontra a passividade de uma mera regulação fáctica, incompatível com a atividade sintética que se atribui à consciência” teria levado a acusar de *psicologismo* a tentativa bergsoniana de constituir a consciência a partir do universo das imagens (PRADO Jr., 1989, p. 127-128).

¹⁶ cf. WORMS, 2004, p. 61-62.

¹⁷ Bergson distingue dois sentidos diferentes do termo “possível” e explica que passamos subrepticiamente de um ao outro quando entendemos a indeterminação como uma competição entre possíveis e a liberdade como uma escolha entre possíveis: “possibilidade significava, há pouco, ‘ausência de impedimento’; vocês fazem dela agora uma ‘preexistência sob forma de idéia’, o que é algo inteiramente diferente”. Essa tese tem conseqüências importantes no que concerne à ação – sobretudo, se levarmos em conta a *ação vital* –, pois os obstáculos se tornam transponíveis graças à ação criadora que os transpõe: “a ação, em si mesma imprevisível, teria então criado a ‘transponibilidade’. Antes dela, os obstáculos eram intransponíveis e, sem ela, assim teriam permanecido” (PM, p. 117).

sobrelevado por ela. Não mais por obrigação ou necessidade, mas em virtude de uma inclinação à qual não vou querer opor resistência” (BERGSON, 1959, p. 1015).

Podemos encontrar um exemplo dessa “identidade paradoxal” entre *emoção* e *vontade* na emoção musical: por ela somos tomados ao incorporar os diferentes sentimentos que a música exprime. Segundo Bergson, uma pessoa pode “coincidir” com uma emoção quando ela “preenche ou recobre toda sua vontade” e essa emoção será precisamente a “condição da atividade mais eminente” (FRANÇOIS, 2008, p.72). Caberia investigar aqui se Bergson está se referindo a um esforço humano como aquele que caracteriza a vontade subjetiva ou se essa coincidência com o absoluto supõe, ao contrário, uma elevação por cima da vontade humana. As análises bergsonianas d’*As duas fontes*, como se sabe, culminam na exaltação do misticismo cristão, entendido como ação, por oposição ao misticismo antigo de caráter puramente contemplativo. A emoção será definida como um “contato intuitivo e criador com o princípio” do qual se desprende “uma energia, uma audácia, uma potência de concepção e de realização extraordinárias” (BERGSON, 1959, p. 1168). Notemos que aqui há uma inseparabilidade entre atividade e passividade, uma vez que os místicos cristãos são “pacientes em relação a Deus, agentes em relação aos homens” (BERGSON, 1959, p. 1173). Se pensarmos, então, que a ação mais criativa é aquela que vem acompanhada por uma emoção mais intensa, poderemos concordar com François e concluir que a vontade, em Bergson, é finalmente assimilada à emoção, visto que se trata de “um padecer que não é a antítese de um agir, porque é, ao contrário, a condição indissociável do agir mais eminente” (FRANÇOIS, 2008, p. 73).

Referências

- BERGSON, H. *Œuvres*. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.
_____. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.
_____. *Matéria e memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
_____. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996. V. IX.
FRANÇOIS, A. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: volonté et réalité*. Paris: PUF, 2008.
PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.
PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

WORMS, F. *Introduction a «Matière e mémoire» de Bergson*. Paris: PUF, 1997.
_____. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: PUF, 2004.

Artigo recebido em: 16/02/11

Aceito em: 27/06/11