

Memória, ontologia e linguagem na análise bergsoniana da subjetividade

Memory, ontology and language in the bergsonian analysis of subjectivity

Débora Cristina Morato Pinto *

Resumo: Trata-se aqui de apresentar, de modo geral, o estudo da subjetividade realizado por Bergson, assim como a redescrição do sujeito enquanto memória desenvolvida nas obras iniciais do filósofo. Nós veremos como ele reúne a crítica da inteligência (e de sua principal ferramenta, a linguagem) e a construção de uma nova ontologia. A originalidade do percurso aparece na gênese do sujeito e do objeto à luz da duração, pela qual Bergson escapa às aporias da filosofia moderna. A noção de memória (e suas múltiplas significações) é o centro das análises.

Palavras-chave: Bérçson, duração, subjetividade, memória, inteligência, criação

Résumé: Il s'agit ici de présenter de façon générale, l'étude de la subjectivité qu'a fait Bergson, ainsi que la redescription du sujet en tant que mémoire développée dans les oeuvres initiales du philosophe. Nous verrons comment il rassemble la critique de l'intelligence (et de son principal outil, la langage) et la construction d'une nouvelle ontologie. L'originalité de la démarche apparaît dans la genèse du sujet et de l'objet à lumière de la durée, par laquelle Bergson échappe aux apories de la philosophie moderne. La notion de mémoire (et ses multiples significations) est le centre des analyses.

Mots-clès: Bergson, durée, subjectivité, mémoire, intelligence, création

Subjetividade e crítica aos procedimentos intelectuais

Ao abordar um tema como a subjetividade, meu propósito aqui, é interessante colocar uma questão inicial: será que é possível falar do sujeito, seja ele o sujeito do conhecimento, o sujeito moral ou o sujeito psicológico, por exemplo, ou o sujeito “em geral”, que compreenderia qualquer uma destas dimensões, enfim, é possível falar do sujeito sem, ao mesmo tempo, estar falando do mundo, do real, da matéria, do ser, e estar falando de

* Doutora em História da Filosofia Contemporânea; professora adjunta do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos; e-mail: deboramt@power.ufscar.br

algum lugar teórico? Em outros termos, e Bergson colocou este problema de forma clara, toda e qualquer abordagem do sujeito, e especialmente a que o considera sob o ponto de vista da psicologia, que trataria da especificidade do psiquismo humano, pressupõe no mínimo teses da ordem da ontologia, isto é, concepções sobre outras dimensões do real ou sobre o real em si: são os pressupostos, explícitos ou implícitos, conscientes ou inconscientes, que os sábios de todas as áreas aceitam e a partir dos quais trabalham.

No caso de Bergson, os pressupostos são claros, e resultam do próprio estudo da subjetividade empreendido ao longo da sua obra: mais explicitamente, foi o estudo dos fenômenos especificamente psicológicos ou subjetivos que abriram a ele os horizontes do tempo, da temporalidade ou da duração, estofo do real que ele descobre, explora e estuda profundamente. Assim, a primeira condição de sua abordagem da subjetividade deve ser bem delimitada: o sujeito é uma realidade, portanto ele é duração, ele dura, “persiste no tempo”, ele é de alguma forma tempo, e é mesmo a dimensão do real que melhor nos indica o modo de ser da temporalidade. O que ocorre é que esse modo de ser (e isto será apenas afirmado aqui, e não demonstrado) é um fazer-se, uma contração do passado e do futuro, um ato que jamais se detém, que não se situa nem se delimita absolutamente, é um devir: como devir, como ato e como contração, a temporalidade, que na filosofia de Bergson se chama “duração”, e a subjetividade, uma dimensão do real de mesma natureza que a duração, não se deixam apreender adequadamente pela linguagem. Todo o trabalho de estudo da subjetividade, da consciência e da duração (bem como de seu vínculo indissociável) é construído sob o pano de fundo de uma crítica à inteligência e à linguagem, que encaminhará Bergson à defesa de seu famoso método de conhecimento denominado “intuição”. Assim, dizer “sujeito”, ou dizer “o sujeito é...” significa apontar, delimitar ou deter aquilo que não se deixa apanhar; significa falar daquilo que é inefável, isto é, do que a linguagem e a própria inteligência não alcançam.

A inadequação da inteligência e de sua ferramenta das ferramentas, a linguagem, à apreensão do real é demonstrada por Bergson ao longo de toda a sua obra, na vertente crítica de suas análises que mostram na inteligência um aprimoramento da percepção, isto é, um desenvolvimento cada vez mais complexo dos processos de ação sobre a matéria. Assim, ao definir a percepção como recorte do real com vistas à ação, e ao elaborar uma teoria da inteligência assentada na percepção, Bergson pode afirmar o seu desenvolvimento progressivo à medida da adaptação, e ver na “faculdade de compreender um anexo da faculdade de agir”(Bergson, 1991, p.489). Ora, a ação se coloca sobretudo sobre a matéria,

e sua primeira direção é a luta contra as resistências da matéria à manutenção da vida: se o ser humano desenvolve, ao longo de sua adaptação, um pensamento da matéria, como prolongamento da ação, sua inteligência, na medida em que se modela por esse desenvolvimento adaptativo, será destinada a conhecer a dimensão material do universo, isto é, ela aplica-se adequadamente ao conhecimento do mundo material ou aos aspectos físicos dos fenômenos; assim, há um uso legítimo da inteligência no conhecimento, cujo ápice se concretiza nas ciências positivas:

a inteligência humana sente-se à vontade entre os objetos inertes, mais especialmente entre os sólidos, nos quais nossa ação encontra seu ponto de apoio... nossos conceitos são formados à imagem dos sólidos, nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos e nossa inteligência triunfa na geometria (Bergson, 1991: 489).

Não é preciso ir muito além dessas observações para sublinhar aqui a inadequação acima citada: a inteligência é um produto da evolução, e só por isso já se mostraria incompleta para dar conta do movimento evolutivo como um todo. Na verdade, a crítica é bem mais ampla, uma vez que o uso ilegítimo da inteligência se dá na tentativa de conhecer o real, a interioridade dos fenômenos – temporalidade ou devir – e esse uso acaba por dar origem aos equívocos da filosofia e às suas intermináveis aporias (os problemas insolúveis). Assim, o estudo da subjetividade, para se realizar de modo adequado e profundo, deve efetivar ao mesmo tempo a crítica do pensamento intelectual e complementá-lo como for necessário para fazer aparecer a verdadeira natureza dos fenômenos conscientes e, assim, da própria duração. É exatamente esse percurso que Bergson realiza nos seus dois primeiros livros, em que a subjetividade é tema diretamente abordado, preparando o estudo da “Consciência em geral” de *L’Évolution Créatrice*.

Evidentemente, a tentativa de estudar o sujeito, isto é, de apreendê-lo pela discursividade, considerando que suas características mais essenciais não são passíveis de apreensão pela linguagem, configura um problema filosófico dos mais difíceis, e essa questão da linguagem pode se transformar na questão “qual linguagem?”. Apesar de tal dificuldade, é possível dizer que Bergson efetiva um trajeto teórico que se aproxima da subjetividade e da consciência até o limite que a linguagem e a inteligência podem alcançá-las (o que o leva a formular e utilizar a potência complementar de conhecimento – logo desdobrada em método, a intuição) e, neste caminho, nos diz muito do que a subjetividade não é, além de nos trazer uma série de considerações críticas sobre o trabalho da ciência psicológica e as ilusões das quais os psicólogos emergentes à sua época eram vítimas. De uma forma geral,

podemos sintetizar o percurso da seguinte maneira: da análise da subjetividade enquanto duração psicológica ou interior, apreendida como multiplicidade de interpenetração (por oposição à justaposição de instantes pontuais e estáticos), o filósofo parte para seu amplo estudo da subjetividade como memória, para ver nas diferentes figuras da conservação do tempo a chave para pensar a evolução, a criação e a transformação – para pensar a vida em sua evolução criadora e finalizar sua ontologia. O trajeto é percorrido, nessa medida, por um diálogo crítico e fértil com a Psicologia e a Biologia, em que mesmo hipóteses positivas e de alcance geral são arriscadas, como é caso da teoria da memória desenvolvida no segundo livro¹.

Duração e consciência – da interioridade à gênese da subjetividade como memória

Bergson é conhecido como o filósofo “do tempo”, ou, usando o termo que ele escolheu, o filósofo da duração. Isto quer dizer, em linhas gerais, que ele considerou que a realidade última das coisas, a sua essência, é o tempo, a duração, o próprio real é a duração e a característica essencial do Ser é a temporalidade. Assim, a análise dos problemas filosóficos e toda investigação metafísica têm como objetivo explicitar a duração no fundo das coisas e perceber como, à luz da duração, muitos dos problemas da filosofia e da ciência podem receber esclarecimentos fundamentais. Uma de suas frases mais conhecidas mostra bem o ponto de partida da sua filosofia: “foi a análise da noção de tempo que perturbou todas as minhas idéias”(Bergson, 1991: 1254).

Mas o que é a duração? A resposta de Bergson a essa questão não é simples nem direta, não é uma definição geométrica: a duração é o próprio real, mas nosso contato com ela não é imediato, já que é próprio à constituição intelectual do homem (à estrutura de sua inteligência), por causa dos seus interesses pragmáticos, esquecer o tempo e transformá-lo em espaço. A matemática é o exemplo mais claro: na medida em que os seus raciocínios são aqueles que se efetivam numa forma necessariamente espacial, tal como ele demonstra na análise da multiplicidade numérica em sua primeira obra², o tempo real, que por

¹ Cabe ainda observar que a relação entre a filosofia de Bergson e a psicologia (teórica e empírica) é uma das mais “íntimas”, ele foi um dos primeiros filósofos que viu na nova ciência que se constituía um fardo material de reflexão e de verificação de teses metafísicas, considerando que ela apontava caminhos preciosos para dilemas da filosofia. Bergson vê na Psicologia uma ciência cujo material de pesquisa apresenta um potencial filosófico dos mais ricos, estabelecendo um diálogo do mesmo tipo que a fenomenologia (especialmente a de Merleau-Ponty) o faz.

² A primeira aproximação e descrição da “idéia de duração” surge, com efeito, a partir do estudo da multiplicidade dos estados de consciência, uma relação com o múltiplo não numérico: a principal tese de Bergson em relação ao número é a afirmação de que “toda idéia clara do número implica uma visão no

definição não é o espaço, escapa às matemáticas, assim como a todas as ciências cujo paradigma é a matematização. Nessa medida, a filosofia, como investigação que pretende conhecer a verdade das coisas, tenta superar esse esquecimento e recuperar a temporalidade que está na base de todos os fenômenos, de tudo o que acontece. A inteligência humana, que é uma faculdade dirigida para a ação, tende a procurar o estável, a construir um campo de estabilidade em que possamos agir para a vida: assim, tende a esconder ou a negligenciar a duração, que é uma passagem, um devir, uma mudança que é a própria “substância” (o que subsiste é a transformação, a duração se mostra como aquilo que só subsiste ao se diferenciar). Assim, entre as várias aproximações e imagens que ele nos oferece da *durée*, podemos escolher a mais freqüente e talvez mais feliz, aquela que o *Essai sur les données immédiates de la conscience* vai explorar e evidenciar como “forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver”(Bergson, 1991, p.67, grifo meu) e a mesma que Worms retoma ao discutir o termo *durée* em seu *Le Vocabulaire de Bergson*: “a duração consiste portanto na sucessão contínua de um conteúdo qualquer que seja”(Worms, 2000: 20), sucessão que implica constituição de um todo, continuidade e diferença a uma só vez e que podemos acessar na investigação de nossa interioridade

Assim, as análises de Bergson nos mostram claramente que acessamos a duração em nossa experiência, ainda que numa experiência vivida e não representada ou representável, e a recuperação desse contato extra-lingüístico e pré-objetivo com a temporalidade que somos permite que se faça a crítica das más definições do tempo e de todos os fenômenos que com ele se relacionam intimamente: este é caso dos fenômenos de ordem psicológica; ou das manifestações da subjetividade. Desde a descrição da duração atual de um sujeito que se percebe, até a sua determinação como memória, prolongamento de um passado num presente que invade um futuro, a subjetividade é o “lugar” por excelência da descoberta e da exploração da verdadeira temporalidade. É assim que podemos resumir uma das teses centrais de Bergson da seguinte maneira: a subjetividade é a própria explicitação do tempo, naquilo que ele tem de mais característico: ato (e não uma coisa) e criação (e não uma mera repetição), ligação do passado com o futuro por um movimento de contração ou tensão, que no sujeito humano efetiva-se como apreensão dos estímulos materiais por uma contração que se dá sob o fundo de uma história pessoal. Assim, a subjetividade é o

espaço”(Bergson, 1991: 54), e a sua teoria do número consiste, nesse âmbito, no primeiro e essencial esclarecimento do vínculo entre inteligência, forma espacial e matemática.

domínio que realiza o movimento do tempo na direção que lhe é essencial. Mas, qual é este domínio? A resposta de Bergson é comum a outros teóricos: a subjetividade é a própria consciência e ela está indissociavelmente ligada a todos os fenômenos vitais. Em outros termos, a consciência é a duração se explicitando; e, quem diz duração, diz antes de mais nada memória, pois durar é conservar-se: duração é então memória, e a memória no homem se efetiva como consciência, como nos diz o texto capital da famosa conferência “La conscience et la vie”:

consciência significa antes de tudo memória... uma consciência que não conservasse nada de seu passado, que se esquecesse incessantemente de si mesma, morreria e renasceria a cada instante: como definir de outro modo a inconsciência? (Bergson, 1991: 818)

O que os textos parecem indicar é uma certa precedência da memória em relação à consciência, já que a segunda se define através da primeira, e nos traz o problema de uma certa circularidade entre os conceitos assim com entre eles e a noção mais importante da filosofia bergsoniana, a duração propriamente dita. Assim, acompanhando o belo estudo de Deleuze, cujo objetivo é justamente determinar a relação entre as três noções fundamentais da filosofia de Bergson – Duração, Memória e Elã Vital – podemos enfatizar que se “a duração é memória, consciência, liberdade”(Deleuze, 1999: 39), enquanto coexistência virtual a memória pode ser identificada à *durée*: “a duração é consciência e liberdade porque é memória em primeiro lugar”(id.). É assim que os fenômenos ligados à memória, que têm na subjetividade o seu lugar privilegiado de manifestação, tornam-se o centro da investigação que permite passar da psicologia à ontologia, por um diálogo crítico com a tradição moderna e apoiando-se na farta literatura científica do séc.XIX sobre as patologias do esquecimento (estudos compartilhados por médicos, psicólogos, biólogos entre outros). Bergson está, portanto, inserido de modo preciso e original em sua época, período fértil da virada do séc.XIX ao XX, em que a memória, tal como o profundo interesse pelas afasias bem atesta (interesse que está, por exemplo, nas origens do trabalho de Freud) constitui tema central, e com ela, o tempo: é numa obra capital da literatura que encontramos a expressão mais elaborada desse espírito da época, a obra-prima de Marcel Proust, que, num projeto convergente com a filosofia de Bergson, tem o título sugestivo de “Em busca do tempo perdido.”³

³ No original “à la recherche du temps perdu”; haveria muito a dizer sobre as relações entre a filosofia de Bergson e a literatura de Proust, e infelizmente não é o caso aqui; permito-me convidar o leitor de Bergson a

A delimitação da subjetividade como memória e a exploração das conseqüências do estudo dos fenômenos mnêmicos para a psicologia, teoria do conhecimento e especialmente para a reinvenção de metafísica se dão então a partir do estudo do homem, dos seus processos conscientes: Bergson vai mostrando como se constitui a memória, como a consciência humana é a própria memória se formando e atuando no real através da percepção. Desse estudo, ele conclui que a consciência-memória define os fenômenos vitais, e estabelece um vínculo indissociável entre consciência, memória e vida. Finalmente, seu percurso teórico determina que a matéria, que a princípio parecia ser o que mais se opõe à duração e à consciência, é na verdade o mais baixo grau de ambas; na sua ontologia, ele vai mostrar que o Universo é uma grande memória. Neste trajeto, além de elaborar paulatinamente sua crítica da história da Filosofia – uma história, para ele, do esquecimento cada vez mais elaborado da realidade do tempo – Bergson passa sucessivamente da psicologia à teoria do conhecimento, desta à metafísica, de ambas à biologia e vice-versa. Interessa-nos aqui a base e ponto de partida desse rico diálogo, justamente o estudo da subjetividade: recuperada sob a luz da temporalidade, esta última se revela como a chave das análises da filosofia. A subjetividade humana é uma das formas, senão a forma mais complexa de realização da consciência, pode-se dizer que ela leva o movimento da consciência, e portanto da duração, até o seu limite: a consciência humana é a forma mais sofisticada de consciência no reino da vida, e é pelo seu estudo que todas as outras formas podem ser esclarecidas. É assim que vamos compreendendo, ao seguir a obra de Bergson, as características essenciais da consciência, que vai sendo definida a partir de diferentes linhas de fato, como podemos ainda acompanhar na síntese de resultados que ele apresenta na conferência acima citada: numa primeira linha, explicita-se sua definição como memória, porque ela se mostra como conservação e acumulação do passado a partir do presente, e atuação nesse presente que se constrói. Mas, além de constituição e realização do passado, a consciência é antecipação do futuro: um ser consciente como o homem é aquele que vive, isto é, age, concentrando-se naquilo que é, que ocorre no momento mas virado para a direção do futuro, avançando para o futuro ao “roer” o presente, como Bergson prefere dizer. O que ocorre é que, em qualquer instante da vida, esse ser que antecipa o futuro concomitantemente conserva o passado, aquilo que imediatamente passou. Se olharmos com atenção o que se passa na nossa relação com o real, verificamos justamente que algo se passa, isto é, estamos sempre diante de algo que está se passando,

percorrer os volumes da Recherche, especialmente o último, O tempo redescoberto, em que as aproximações mais ricas podem ser realizadas.

portanto é passado, já passou e continua passando – em última análise, aquilo de que menos podemos dizer que é algo é o próprio presente; em última análise, o presente não é. Os fatos devêm, passam, e se conservam para uma consciência. A consciência é esse “vir-a-ser”, esse devir. A idéia de que “aquilo que percebemos de fato é uma espessura de duração que se compõe de passado imediato e futuro iminente”(Bergson, 1991: 819) configura uma das mais importantes inversões bergsonianas na investigação eminentemente ontológica, e se efetiva num denso capítulo sobre “A memória e o espírito”, justamente o passo do estudo da memória que permitirá a Bergson operar a passagem de uma psicologia da memória à metafísica da matéria, e redefinir a última como memória distendida – isto é, passar da constatação da duração interior à afirmação do real como duração. É assim que se explicita uma das mais importantes conclusões do estudo da rememoração no segundo livro de Bergson, conclusão que sintetiza a relação entre a teoria da percepção – único ponto de partida legítimo para uma filosofia que quer recuperar a verdadeira experiência – e a memória como inerente à percepção ou a todo fenômeno consciente, conclusão que decorre diretamente da compreensão de que o presente não é “aquilo que é”, mas sim “aquilo que se faz”:

sua percepção, por mais instantânea que seja, consiste portanto numa incalculável multidão de elementos rememorados, e, a bem dizer, toda percepção é já memória. Nós só percebemos, praticamente, o passado, o presente puro sendo o inapreensível progresso do passado roendo o futuro (Bergson, 1991: 291, grifo do autor).

Mas a consciência não se define apenas por tal progresso temporal, e sua determinação como memória se explicita numa outra característica que é a base da afirmação de Bergson sobre a liberdade como fato inegável. Assim, numa segunda linha de fatos, opondo-se ao que não é consciente (por exemplo, opondo os fenômenos relativos à matéria aos fenômenos que envolvem os seres vivos), vê-se claramente que consciência é escolha e indeterminação da ação. No mundo material, com efeito, uma ação provoca uma reação determinada, necessária, e é por isso que se fala em determinismo universal; mas no mundo vivo, a linha evolutiva representa justamente o desenvolvimento de seres que são gradualmente mais capazes de indeterminar as respostas e fazer escolher. No caso do homem, essa capacidade é enorme, a capacidade de escolher como reagir. É neste contexto que o itinerário em todos os sentidos essencial do primeiro capítulo de *Matière et Mémoire* acaba por dar os desenvolvimentos mais fundamentais da redescrição da subjetividade – é ele que opera a análise genética da consciência, isto é, da própria dualidade “sujeito/objeto” a partir de um campo transcendental de imagens, para retomar a fórmula

definitiva de Bento Prado Júnior, e mostra nessa análise como sujeito e objeto podem ser pensados à luz da ação indeterminada. Assim, a construção de uma teoria da percepção que a pensa como ação, antecipando um pouco do percurso de Merleau-Ponty e sua fenomenologia da percepção, opera a nova leitura da subjetividade que a vê como o ser privilegiado que insere a liberdade no domínio da necessidade, ou antes efetiva a inserção da vida na matéria, ambas pensadas como imagens marcadas por ações específicas. Mais explicitamente, a imagem-corpo, isto é, o ser vivo, pode fundar a nova relação por sua própria especificidade: a consciência vincula-se definitivamente a um corpo, o “corpo-próprio”, e opera no universo de imagens uma cisão que progressivamente se torna capacidade de representação, antecipação e criação:

O privilégio da imagem do corpo próprio passa a aparecer, assim, apenas como indeterminação. É importante ressaltar que, assim, dentro do universo reduzido, as noções de subjetividade e de objetividade são substituídas pelas noções de determinação e indeterminação aparentes. (Prado, 1989: 144)

É importante ressaltar que os seres vivos mais capazes de escolha são os que têm o cérebro mais desenvolvido, já que o cérebro é o órgão de ação por excelência. Entra em cena, dessa forma, a análise propriamente biológica (ou antes neurofisiológica) que jamais se separa das *démarches* psicológicas. A diferença entre os estímulos que recebem uma resposta medular e aqueles que desviam pelo cérebro reside justamente no fato de que o desvio permite que seja escolhido um caminho (entre vários possíveis) para esse estímulo voltar; o cérebro multiplica os caminhos, permite a escolha: assim, fundada no desenvolvimento do sistema nervoso, a consciência é a capacidade de escolher, e por isso é aquilo que introduz (isto é, pelos seres vivos, a vida introduz) a imprevisibilidade e a criação no universo. Ela se exerce junto com a vida e cresce e se desenvolve ao longo da evolução das espécies, encontrando na vida animal, na linha dos vertebrados e finalmente no homem, a sua plena realização. E utiliza para o seu desenvolvimento esse órgão que vai se aperfeiçoando: um sistema nervoso centralizado e centralizador, altamente complexo e cuja função é a de permitir ações cada vez mais indeterminadas, cada vez mais imprevisíveis, cada vez mais livres. O cérebro é então o órgão de ação escolhida, é o órgão material da liberdade. O homem é livre porque é consciente, e esta liberdade foi conquistada na cadeia evolutiva através da organização de um sistema nervoso altamente desenvolvido; e esse desenvolvimento é, acima de tudo, o de funções organizadas, portanto, conservação de mecanismos globais de funcionamento neuronal e quem diz conservação, diz memória. A descrição da memória do corpo ocupa papel central no percurso, e ela logo se revelará

inseparável de outras duas dimensões da memória: a conservação em si mesma das representações (a memória-lembrança ou “representativa”) e a contração das vibrações num ato perceptivo qualquer (a consciência imediata).

Ao estudar e reler os fenômenos da memória, principalmente os patológicos, que permitem uma apreensão muito mais fina e sutil do “normal”, Bergson nos apresenta sua célebre divisão entre memória-hábito e memória-representativa. Nós somos seres que temos, através de nossa organização neuro-cerebral, a capacidade de criar e sofisticar respostas e ações a partir dos mesmos estímulos; isto se dá através do hábito e da aprendizagem corporal, ou seja, através da atuação de uma memória, no mínimo uma “lembrança-matriz”, que dirige todo trabalho de aprendizagem física. Mas esta memória, que permite que esquematizemos movimentos, pode ser completada pelo trabalho da memória representativa, aquela que nos permite rememorar cenas ou percepções de fatos que já nos ocorreram. Esta memória é a base de todos os fenômenos da cultura, e dá ao homem a capacidade de efetivamente se colocar como criador, isto é, um ser que, ao receber os mesmos estímulos, elabora respostas cada vez mais complexas e indeterminadas, isto é, exerce em graus cada vez mais altos a sua liberdade. Assim, toda organização de movimentos, ao engendrar conjuntos motores que mimetizam a auto-totalização própria à duração, toma apoio na memória representativa – aquilo que o senso comum chama “lembrança” propriamente, e que Bergson descreverá como uma “lembrança espontânea que se oculta sob a lembrança adquirida”(Bergson, 199: 234), uma forma “extrema” da memória orientada bem mais no sentido da cultura do que da natureza, e cujo papel em todo aprendizado é essencial – enfim, a representação de conjunto, do todo, que parece guiar o aprendizado motor. Em suma, a relação entre cérebro e consciência, que determinará a verdadeira subjetividade – um corpo especial, o ser vivo, que é por isso mesmo consciência e, pela sua capacidade de indeterminação, livre – se efetiva e se esclarece em torno das diferentes formas da memória, o que determina o seu amplo e minucioso estudo, assim como a exploração de suas conseqüências no campo da ontologia, como centros do percurso de *Matière et Mémoire*.

Ainda podemos acrescentar uma palavra sobre o papel de todas essas análises para a teoria do conhecimento que acompanha e depende da teoria da vida (relação que Bergson mesmo vai definir como “circular” mas não viciosa) a uma só vez constitutiva e resultante do estudo da consciência e sobretudo da sua definição como memória. O sujeito humano é, portanto, uma memória que se efetiva, se realiza e se recria a todo momento; o sujeito

humano é o exemplo mais claro e mais rico do domínio espiritual, e cabe então entender o que se entende e se verifica como memória em ação. As descrições bergsonianas dos fenômenos da memória explicitam de forma contundente e clara o núcleo de sua releitura da filosofia e de outras duas ciências, especialmente a Psicologia e a Biologia. Os vários sentidos do termo memória a explicitam: a memória é ato e/ou processo, a rememoração que define todo o universo da cultura por permitir ao homem superar uma relação meramente instintiva com o meio; a memória é aquilo que dá identidade à subjetividade, enquanto a história pessoal (conjunto de fatos que constituem a vida de um indivíduo, que se conservam inconscientemente e se sintetizam naquilo que a psicologia convencionou chamar “caráter”); a memória define a organização material que sustenta a ação desta história pessoal no mundo (e que podemos aproximar da noção de trabalho): o funcionamento corporal, a motricidade que configura o próprio cérebro. E, finalmente, ainda que o desenvolvimento da linguagem seja um dos fatores que mais contribuem para escamotear o verdadeiro modo de ser do tempo, a organização corporal e a inserção de lembranças nos esquemas cerebrais são a base dos fenômenos de linguagem, e só se realizam pela memória, são atos mnêmicos.

O estudo da subjetividade humana é efetivado por Bergson através da análise dos processos que o sujeito é capaz de realizar: a sobrevivência, através das ações (pela qual o homem prossegue a sua marcha vital, ele vive, ele é um ser biológico) e o conhecimento, processo pelo qual o ser humano se liberta cada vez mais das limitações do meio, da matéria e supera a perspectiva meramente vital. A novidade, como dissemos, é que não se faz teoria do conhecimento sem se dar conta de uma teoria da vida, isto é, não se entende o conhecimento como procedimento extremamente desenvolvido e sofisticado sem partir da sua origem, a percepção como ação do corpo para sobrevivência. Se conhecer é um prolongamento e uma sofisticação da capacidade de agir, e a ação consciente se inicia pelos processos perceptivos em que a memória já atua, fazer teoria do conhecimento significa analisar e explicar, para Bergson, a psicologia da memória, para entender como as ações humanas se sofisticam e desenvolvem a faculdade que, no homem, controla e domina a matéria, a capacidade intelectual. A inteligência nada mais é senão uma capacidade altamente desenvolvida de perceber e reconhecer: a inteligência parte da percepção e enriquece-a de memória, pela memória. Todos os atos espirituais humanos, que tornam os seres humanos gradualmente mais livres e têm como resultado o mundo da cultura são atos de memória, é por isso que Bergson mesmo diz que, para “tocar o espírito

pelo conhecimento”, é necessário acompanhar o exemplo “preciso” da memória, que é capaz de estabelecer verificações experimentais para um tema tão metafísico. Ou seja, ao indagar a filosofia sobre o problema do espírito e da matéria, Bergson encontrou as querelas intermináveis e mesmo insolúveis entre idealistas e realistas e entre materialistas e espiritualistas – e compreendeu que o caminho da reposição precisa do problema residia na conexão entre o estudo da lembrança e as questões por eles levantadas:

conexão íntima que, levada em consideração, um problema metafísico capital encontra-se transportado para o terreno da observação, no qual poderá ser resolvido. (Bergson, 1991: 167)

Em síntese, Bergson equaciona o problema do conhecimento (que se identifica ao problema da representação e da inteligência) partindo de uma teoria da percepção, construindo, a partir dela, uma teoria da memória, nos diversos sentidos que ela recebe na filosofia da duração: processo de inserção das lembranças na percepção presente (a memória como rememoração ou reconhecimento); ato de contração do tempo numa percepção imediata, isto é, como consciência imediata; conjunto de lembranças que configuram uma história pessoal (a memória como a própria subjetividade) e conjunto de mecanismos organizados conservados no corpo, definindo mesmo o corpo-próprio. O estudo da memória e seus fenômenos, assim como a compreensão de cada uma dessas acepções, estabelece a recolocação do problema metafísico da relação entre alma e corpo, bem como espírito e matéria, e sua original solução.

A superação da vocação pragmática da inteligência e sua principal ferramenta – linguagem e temporalidade

Retornamos aqui ao aspecto que se apresenta como problemático para a abordagem de Bergson, a relação entre a subjetividade e a linguagem. O homem é um ser vivo que age, sobrevive e se adapta ao mundo, mas nesse adaptar-se, processo no qual a inteligência exerce um papel primordial, ele propõe questões extra-vitais: quem somos, porque vivemos, o que é que é, o que é o Ser (as questões filosóficas, em especial as questões metafísicas). Ele as propõe e tenta respondê-las através da inteligência, faculdade que, como vimos, pelo seu desenvolvimento natural nega e oculta o Ser enquanto duração. O problema consiste portanto na maneira de superar a perspectiva meramente intelectual e a discursividade própria a tal perspectiva: o papel pragmático da linguagem. Se a inteligência não é a faculdade humana adequada ao conhecimento do movimento, da transição, do vir-a-ser, do movente, do que se transforma; enfim, do tempo ou da duração,

para que este conhecimento seja possível, à inteligência deve se acrescentar a intuição, o pensamento em duração. Somente tal conjunção permitirá corrigir os excessos da ciência, recuperar o absoluto que a própria ciência atinge em relação à matéria (enquanto ato de estender-se ou ocupar espaço, e não mera “coisa” estendida) e sobretudo garantir à metafísica o conhecimento adequado (que é coincidência) do seu objeto – o próprio Ser redescrito como Duração, garantindo, no mesmo golpe, à psicologia, o conhecimento adequado de seu objeto, a subjetividade.

Assim, na filosofia de Bergson, há limites para a inteligência (e o tipo de conhecimento por ela estabelecido, conceitual), mas através da intuição há uma recuperação da capacidade humana de conhecer metafisicamente; entretanto, ela precisa, para isso, ultrapassar a apreensão meramente intelectual. Mas, como trabalhar a linguagem para tanto? A linguagem é para Bergson a materialização em som e em signos de um sentido, de um pensamento, de uma realidade espiritual (o pensamento, os sentimentos, as emoções, as idéias são o espiritual em nós, um domínio que de alguma forma escapa ao material ou no mínimo difere dele). A linguagem, portanto, congela o sentido e materializa o pensamento para atender às urgências da ação, da adaptação. Ela é, segundo Silva, “produto da inteligência concebida como faculdade instrumental”(Leopoldo e Silva, 1994: 9). A partir desta abordagem da linguagem, a maneira de repensá-la para efetivar o movimento de superação da inteligência consiste em examinar a sua origem e seu movimento de constituição. Isto vai exigir o exame de aspectos especificamente lingüísticos e de aspectos psicológicos, exame do qual apenas esboçamos algumas linhas gerais: a linguagem na perspectiva de Bergson não é convencional, mas seus elementos, signos e palavras, o são. A linguagem é natural ao homem e surge concomitantemente ao desenvolvimento da espécie humana: “cada palavra de nossa língua é efetivamente convencional, mas a linguagem não é uma convenção, é tão natural ao homem falar quanto andar”(Bergson, 1991: 1320). Assim, esse caráter convencional das palavras nos mostra claramente que, em sua origem, a linguagem (que é um meio para se estabelecer uma comunicação com vistas à cooperação) envolve uma mobilidade de significados, uma oscilação que vai se diluindo à medida que a própria linguagem acompanha o desenvolvimento da inteligência e da ciência, movimento que visa uma fixação dos significados:

a mobilidade dos significados e o caráter convencional das palavras estão inscritos na mediação que caracteriza a atividade inteligente... a linguagem se desenvolve à medida que se efetiva a intencionalidade pragmática e a sociabilidade – ela envolve necessariamente uma tendência à fixidez dos significados. (Leopoldo e Silva, 1994: 11)

Ora, se a fixidez da linguagem é a contrapartida do movimento de fixação do real efetivado pela percepção e pela inteligência, a superação da perspectiva intelectual exige uma recuperação da mobilidade dos significados, uma gênese de significados não pautados pela instrumentalidade e pela técnica. Em outros termos, o fato de que a linguagem, na sua origem, é marcada pela mobilidade dos significados permite que nos voltemos para o resíduo intuitivo/instintivo que envolve a linguagem fixa, e quem efetiva este trabalho (uma espécie de retorno) é a literatura. Ela recupera este “resíduo” que “deu nascimento à poesia, depois à prosa, e converteu em instrumentos de arte as palavras que antes eram apenas sinais”(Bergson, 1991: 1321). A literatura, ainda que não possa mudar em essência o caráter da linguagem, tira proveito da mobilidade originária das significações. Assim, se a filosofia tem que encontrar maneiras de “dizer o Ser”, se o Ser é a Duração, e a duração é Criadora, um movimento ou uma temporalidade que cria à medida que se faz (e criar é tirar o menos o mais), ela tem na literatura uma complementação, um auxílio ou uma outra explicitação da sua própria atitude. É nesta medida que se estabelece a relação entre “Filosofia e Metáfora”⁴, bem trabalhada por Leopoldo e Silva em seu livro. A metáfora será o instrumento pelo qual se pode, pela linguagem, superar a sua destinação instrumental, pragmática, e ela vai fazer isso pelo seu poder de sugestão, como nos informa Bergson num de seus textos dedicados à metafísica:

nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há certa intuição a ser aprendida(Bergson, 1991: 1399).

Cabe ainda observar que Bergson, enquanto filósofo, tentou efetivamente realizar esta troca complementar entre discurso filosófico e metafórico, conjugar filosofia e metáfora, produzindo obras filosóficas em que a linguagem literária ocupa papel fundamental, tendo proporcionado ao filósofo o Nobel de Literatura.

Referências bibliográficas

BERGSON, H. *Oeuvres*, éditon du Centenaire. Paris: PUF, 1991.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. de Luis Orlandi. São Paulo: Ed.34, 1999.

⁴ Subtítulo do primeiro capítulo do profundo e original estudo de Franklin Leopoldo e Silva, ao qual reenvio os leitores, sobre a relação entre “Intuição e Discurso Filosófico”, cujas direções essenciais não faço senão retomar aqui. O autor investiga a complexa relação entre filosofia e linguagem na perspectiva de Bergson, procurando delinear o que o filósofo da duração prescreve para o discurso eminentemente filosófico, partindo da constatação de que, no limite, a duração é inefável.

PRADO JR.,B. *Presença e Campo Transcendental*. Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1989.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson – Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.