

Crítica do negativo e ontologia da Presença: a interpretação de Bergson segundo Bento Prado Junior

Ao Bento, minha homenagem saudosa.

O leitor de *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*, de Bento Prado Junior², tem o privilégio de entrar em contato com uma rica articulação entre análise imanente — ou estrutural, conforme as lições francesas praticadas pelos pesquisadores do Departamento de Filosofia da USP — e uma reflexão pessoal original, ditada pelas questões que o próprio autor reconhece como expressão da “pulsação e a pressão permanente de minhas próprias obsessões filosóficas”³. Esse leitor é também brindado com o prazer de ler páginas marcadas por uma escrita primorosa que supera as melhores expectativas, em consonância com as qualidades de escritor de Bergson, detentor de um prêmio Nobel de literatura. Se a obra pressupõe um conjunto de análises estruturais de textos bergsonianos, é evidente desde as primeiras páginas que suas intenções mais fundamentais nada têm de limitadas à “explicação do autor” segundo sua lógica interna. Essa tensão entre o trabalho técnico e a verve filosófica já se encontra na motivação inicial do livro, como o próprio autor relata ao referir-se à sua adesão entusiasmada e dogmática, nos anos 60, à fenomenologia francesa, particularmente à filosofia de Sartre, que o levou então a procurar em Bergson um antídoto “realista” ou “naturalista” a essa conversão iminente. É curioso, nessa medida, que um de

1 UFSCar/CNPq

2 Escrito em 1964, o livro é a tese de livre-docência do autor, somente publicada em 1989 pela Edusp: Prado Jr., *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson* (Prado Jr, 1989). Em 2002, o livro foi traduzido por Renaud Barbaras e publicado pela OLMS: Prado Jr, *Présence et champ transcendental: conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* (Prado Jr, 2002).

3 Prado Jr, “Intervention”. In: Worms (org.), 2002: 331.

seus principais resultados tenha sido justamente mostrar o papel essencial que a crítica do conhecimento racional (e de seu principal operador, a consciência reflexiva) exerce na rearticulação da ontologia e na conseqüente refundação da metafísica que podemos acompanhar na obra bergsoniana. Mais explicitamente, Bento parece ter procurado em Bergson, para pensar contra si mesmo e contra Sartre⁴, uma filosofia calcada na apreensão intuitiva do real, tomando esse real como “algo” a ser intuído pelas potências cognitivas do sujeito, numa perspectiva realista que se irmanava com a ciência⁵. Encontrou, pela reflexão situada na profundidade desse pensamento, a relevância da dimensão ideal das análises dissociativas aplicadas à experiência humana mista, a “purificação da experiência como um processo de aprofundamento”⁶. Essa etapa da intuição é a própria efetivação de um trabalho crítico de enorme amplitude, advinda da influência kantiana, da qual nenhum autor contemporâneo parece ter escapado — no caso de Bergson, a filosofia transcendental de Kant ocupa o papel de adversário íntimo, sobretudo na obra inicial, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. O realismo bergsoniano ganha então um comentário a sua altura, capaz de revelar sua “face peculiar” e diferenciá-lo do pensamento do objeto ou da coisa próprio ao cientificismo e a versões metafísicas da tradição. A tentativa de acesso ao real sem uma concepção *a priori* da forma da objetividade está diretamente implicada numa das características das obras de Bergson que sempre foi muito mal interpretada: o recurso recorrente aos dados científicos. Essa análise, que é enriquecida se a inserimos no horizonte de questões compartilhadas pela fenomenologia francesa, explicita o mérito da leitura de Bento no que diz respeito aos efeitos no âmbito da literatura corrente sobre a filosofia da duração: ter contribuído de modo capital para fazer retorná-la aos debates mais relevantes da filosofia contemporânea. A partir da tradução do livro na França, essa contribuição recebe o reconhecimento que lhe é devido, já que se trata de “restituir o lugar da filosofia de Bergson no momento filosófico do século XX em que ela parece mais

4 Seguindo um conselho sartreano, Bento procurou suspeitar de suas inclinações, pensar contra si mesmo, o que significava refletir contra as inclinações filosóficas do próprio Sartre. Curiosamente, as lições de Guérault e Goldschmidt sobre a boa leitura de textos indicaram o caminho para efetivar esse “exercício de ascese” (Prado Jr, 2002: 332) que se iniciava.

5 Em seus cursos e em animadas conversas filosóficas, não raras vezes Bento se referia ao polêmico “positivismo” de Bergson, aludindo a um dos aspectos mais interessantes dessa filosofia e ponto nevrálgico de um debate contemporâneo — isso se considerarmos os vários sentidos do termo, em particular dois: a referência direta aos dados de experimentação científica e a concepção positiva de Ser, cuja proximidade com a versão substancialista será extremamente criticada por comentadores e adversários de Bergson.

6 Prado Jr, 1989: 163.

ausente, o dos anos 1960⁷. A mesma capacidade é atribuída ao livro por Marilena Chauí, em sua bela e esclarecedora apresentação à edição brasileira, quando identifica o “fundo silencioso” do panorama filosófico francês por volta dos anos 60 a 80 com a filosofia de Bergson, “desde que liberado, como o libera Bento Prado, da suposição de ser intuicionismo (...), do espiritualismo (...) e do vitalismo evolucionista (...)”⁸. O núcleo dessa recuperação do papel do bergsonismo reside na capacidade de articular internamente suas etapas, configuradas, em cada obra, pelo fio condutor da relação entre crítica e ontologia. Em outros termos, encontramos a demonstração detalhada de que cada etapa responde à sua maneira ao desafio de superar uma ontologia natural ao espírito e renovar de modo capital o conhecimento metafísico, bem como seus desdobramentos em campos ontológicos distintos. Dessa forma, o trajeto de *Presença e campo transcendental* põe em relevo que os pressupostos comuns a alternativas dialeticamente constituídas no tratamento dos objetos filosóficos clássicos (tal como ocorre com a aparente oposição entre realismo e idealismo na configuração do problema da matéria) têm como pano de fundo uma ilusão mais geral que os sustenta, a “miragem da ausência”, de mãos dadas com a obsessão pela imobilidade. Em contrapartida, esse fundo revela-nos como figura a determinação mais essencial da duração, sua delimitação ontológica como *presença*. A miragem corresponde ao pressuposto de que o Nada precede o Ser e condiciona uma ontologia centrada na imobilidade: o ser que deve vencer o nada tem que ter determinadas características que remetem a uma espécie de positividade pura — a imobilidade, a eternidade, o Ser idêntico a si, tudo o que possa recusar a “corrupção” do nada, do menos ser. À miragem da Ausência, Bento Prado contrapõe a ontologia da Presença,

-
- 7 Worms, F. “Un empirisme métaphysique? Bergson dans le siècle”. In Worms (org.), 2002: 9. Frédéric Worms é responsável pela admirável iniciativa dos *Annales bergsoniennes*, uma espécie de retomada dos antigos *Études bergsoniennes*. Os três volumes já editados reúnem o que de melhor se produz sobre Bergson hoje, incluindo cursos inéditos ou textos antigos que só agora encontraram condições para serem editados. O primeiro volume, aqui citado algumas vezes, incluiu a publicação do debate em torno de *Presença* ocorrido em Paris e a exposição de Worms afirma a importância da tese de Bento em termos que merecem ser retomados. Para ele, a publicação do livro na França no momento em que foi escrito poderia ter contribuído para modificar “não somente a paisagem dos estudos bergsonianos, mas também a da filosofia francesa desse período, em que o papel representado por Bergson foi a uma só vez capital e quase clandestino” (Worms, *ibid.*: 355). Note-se a convergência com a observação, mais adiante, de Marilena Chauí, a cujo texto ele não teve acesso, já que, infelizmente, não foi incluído na versão francesa.
- 8 Chauí, M. Apresentação a *Presença e campo transcendental* (Prado Jr, 1989: 13). A autora também aponta o papel da filosofia de Bergson na sensibilização dos franceses à “crítica husserliana do cientificismo, do positivismo e da metafísica tácita e parasitária que rodeia a ciência e a filosofia” (*ibid.*: 12), elementos que são analisados em profundidade no livro.

que é sempre “presença (junto a si)”, e isso é o “campo transcendental”, definido agora fora da relação estrita de conhecimento. Uma das principais características dessa remodelação da noção de campo transcendental é o fato de que a filosofia de Bergson recusa o fundamento numa teoria do conhecimento centrada no sujeito teórico impassível e não situado, tal como o sujeito transcendental de Kant ou o ego transcendental de Husserl. O eixo da filosofia desloca-se para a ontologia, como retorno à “imedição da Presença”.

Nas linhas que se seguem, apresentamos apenas algumas considerações sobre tópicos da filosofia bergsoniana aos quais a leitura de *Presença e campo transcendental* nos encaminhou, ressaltando a originalidade de uma filosofia da experiência que recupera o valor do concreto e mesmo do sensível através de um apurado trabalho de dissociação conceitual, que é da ordem da investigação transcendental e que, por isso mesmo, tem um percurso convergente com o da fenomenologia. Pretendemos também introduzir, num delineamento inicial, a diferença mais relevante entre essa filosofia e o projeto fenomenológico francês: a tentativa bergsoniana de superar os limites da consciência intencional.

* * *

Qual é o significado da leitura da filosofia bergsoniana partindo do inventário das ilusões da razão? Em outros termos, qual é o alcance e a novidade da compreensão do pensamento de Bergson à luz da famosa crítica das ilusões fundamentais da inteligência, apresentadas no último capítulo de sua terceira grande obra. *A evolução criadora*? Sabemos que o capítulo é uma espécie de adendo ao percurso teórico que gira em torno da significação da vida e da gênese da inteligência. Depois de elaborar, via descrição da gênese ideal, a relação de concomitância e adaptação recíproca entre matéria e inteligência (relação em que se funda a perfeita adequação entre materialidade e espacialidade), Bergson retoma ali a história da metafísica ocidental, explicitando a insuficiência do conceito e do raciocínio de base espacial. As ilusões são o resultado inevitável da extrapolação das *démarches* práticas, configuradas pelo uso da linguagem e do entendimento, aos problemas especulativos, às questões de índole metafísica que os seres humanos se colocam no seu percurso histórico. Sua denúncia e seu desvendamento representam o ápice de um percurso que encontra finalmente os seus próprios princípios: a crítica da posição de problemas filosóficos à luz da racionalidade espacializadora desenvolve-se, a cada obra, como etapa que trabalha no âmbito das conseqüências do movimento da razão — problemas

específicos que recebem uma nova posição ao se libertarem das premissas que operavam quando a filosofia nada fazia além de prolongar e sofisticar os mecanismos de apreensão, inserção e decodificação do real definidos e ampliados na luta pela vida e na socialização pelo trabalho.

Evidencia-se assim, na reflexão de Bergson, uma tese que dirige a articulação de suas etapas, justamente a constatação de que a atitude natural (própria ao agir humano) e seu prolongamento no pensamento derivam num conhecimento que não pode, por sua própria constituição, ver o estofado da realidade — não há como a manipulação prática do real ser diretamente *teoria*. Sua tentativa de revelar a essência, o princípio e as causas de todas as coisas acaba por produzir uma reflexão sobre o Ser necessariamente ilusória, ou antes, fundada em duas ilusões que são a espinha dorsal do entendimento, a da Estabilidade — ou substituição do devir por uma forma estável — e a do Nada — ou pensamento do ser à luz da precedência do vazio, da ausência. O entendimento deixado à vontade e aplicado à especulação acaba sempre por transformar o pleno em vazio, a presença em ausência, precisamente porque responde a uma função da ação vital, satisfação de carências, preenchimento de necessidades ou dos buracos no ser humano em luta com a realidade. Como a *praxis* humana procura, em geral, atingir um objetivo que vem superar uma privação, a ação, “num sentido muito particular, preenche um vazio e vai do vazio ao pleno, de uma ausência a uma presença, do irreal ao real”⁹. Não há como evitar uma certa “imagem de irrealidade” relativa à direção de nossa atenção, nosso olhar, nosso raciocínio, pois eles sempre visam a fins, procuram meios para atingir ou apoderar-se de objetos. Basta não encontrá-los que a consciência prática constrói a imagem da ausência, logo hipostasiada, quando essa consciência vira reflexão teórica, em ausência originária — o Nada. Em outros termos, toda tentativa de compreender a noção de nada, mesmo de uma ausência parcial, mostra que ela se dá sobre esse processo de substituição, e o objeto que respondia ao desejo será representado como ausente: “no lugar em que ele estava não há mais nada”¹⁰.

Esse viés psicologista da origem da idéia do Nada está longe de esgotar seu sentido e seus usos: o primeiro capítulo de *Presença* expõe três dimensões do conceito — a imagem, a idéia e o juízo negativo — numa análise detalhada de sua formação e de suas condições de possibilidade, representativas e lógicas. Mas essa origem num sentimento de preferência conjugado com a idéia de

9 Bergson, *Oeuvres* (1991: 726).

10 Bergson, *ibid.*: 733.

substituição mostra a sua dimensão de idéia prática, conceito inevitável ao agir humano. Esse mesmo conceito funciona como pano de fundo geral na determinação de objetos, como horizonte da constituição da objetividade, inserindo-se na produção da outra ilusão fundamental ao intelecto, a da estabilidade. Ao agirmos, procuramos fixar campos estáveis e determinados, os futuros “objetos”, criando assim as condições para a determinação do instante pontual, representação que exerce papel estrutural na concepção espacial do real. Nesse caminho, o real é identificado a um conjunto de alvos, de início finalidades que se configuram como entes idênticos a si e se impõem como permanentes, justamente porque devem superar o vazio que vêm preencher. A implicação mútua entre as duas ilusões está, portanto, fundada na sua origem comum: “O desprezo da metafísica por toda realidade que dura vem precisamente do fato de que ela só chega ao ser passando pelo ‘nada’, e uma existência que dura não lhe parece suficientemente forte para vencer a existência e se colocar por si mesma”¹¹.

A história da filosofia é, para Bergson, o resultado desse movimento ilusório e define a concepção clássica do Ser, ao qual jamais poderia ser atribuída uma existência psicológica ou mesmo física: ele necessita da identidade lógica. Isso significa que o temporal deve dar lugar ao eterno e a heterogeneidade, marca distintiva da mudança, deverá ser substituída pela homogeneidade, sustentação do imutável. Toda a concepção espacial do universo e seus fenômenos, assim como da vida mental e seus estados, encontra seu princípio nas duas determinações de sua forma: um meio vazio e homogêneo que passa a ser pensado como fundamento e verdade de todo conteúdo pleno e heterogêneo. As principais reflexões críticas de Bergson se ocupam com esse movimento de espacialização, que configura a origem e a estrutura do entendimento humano. Em Bergson, qualquer análise estrutural é sempre e inseparavelmente genética¹², e a teoria genética da inteligência, ápice da

11 Bergson, *ibid.*: 729.

12 Na verdade, há uma ligação indissociável entre função, estrutura e gênese, vínculo cuja explicitação mais esclarecedora nos é oferecida pela crítica da representação e reposição da constituição da subjetividade sob o horizonte do campo de imagens em *Matéria e memória*. É precisamente o capítulo que lhe dedica Bento em seu livro o centro do interesse que ele despertou nos fenomenólogos. São comentários sobre o campo de imagens que melhor ilustram essa dimensão da obra: “a partir do intercâmbio das imagens, é possível supor *por que* surgem as representações. A consideração da *função* da representação é, ao mesmo tempo, descrição de sua *estrutura* e de sua *gênese*” (Prado Jr, 1989: 148, grifos do autor). O que vale para a representação, vale para a inteligência, e essa articulação entre função, estrutura e gênese tem um significado muito mais amplo, já que pode ser pensada, nesses casos particulares, como explicitação do movimento geral de uma filosofia que articula internamente dados empíricos, exposição de condições transcendentais e descrição direta dos fenômenos em sua temporalidade própria.

ontologia, identifica-se ao momento final da crítica da razão. Sua filosofia nada mais faz do que efetivar um duplo movimento, o de explicitação de pressupostos e ilusões naturais e o de reposição do objeto metafísico por excelência, a duração, o ser em devir ou como devir que só pode aparecer à consciência na medida em que ela se liberta dos pressupostos. A dupla tarefa se coloca inicialmente, dado seu teor “empirista”, sobre um campo específico e particular de fenômenos, indo progressivamente em direção ao âmbito mais geral da crítica e cobrindo dimensões cada vez mais amplas do real que se trata de conhecer. Em suma, a intuição da duração efetiva-se num movimento de crítica da razão que condiciona um acesso ao devir por si, numa apreensão propriamente positiva que se desprende então dessa reflexão que a possibilitou. Isso significa que os problemas filosóficos são repostos por Bergson por meio da desconstrução das ilusões naturais ao entendimento e cada discussão de cada problema particular é também uma “recusa e denúncia de uma ontologia latente”, cujo fundo consiste na “má concepção do tempo que determina o Possível como anterior ao Real”¹³. Em outros termos, se a filosofia de Bergson pode ser lida a partir da sua famosa crítica à idéia do Nada, como *matriz* das ilusões fundamentais da inteligência especulativa e origem da dialética da razão, a estratégia para poder pensar o Ser sem o fundo do Nada exige o procedimento crítico que explicita pressupostos latentes e mesmo inconscientes através da análise genética. Mais que isso, o estudo minucioso do trabalho crítico possibilita compreender a articulação entre ontologia e teoria do conhecimento tal como Bergson as percebe na tradição, assim como, no reverso dessa compreensão, entender a nova filosofia por ele proposta na sua coerência interna, que consiste numa original unificação entre crítica, metafísica e experiência. A denúncia e desqualificação do pressuposto do Nada é também exposição da espacialização do real intrínseca à *praxis* humana e da transposição indevida da mistura prática que define a vida em seu exercício ao olhar teórico que pretende conhecer o mundo e não manipulá-lo. Superar a questão da velha metafísica, a pergunta que encaminha a delimitação de todo ser como identidade ou repetição, significa, portanto, uma mudança capital na tarefa filosófica, o que é, segundo o comentário de Panero, particularmente bem definido pela análise de Bento: “não se trata mais de se perguntar o que há antes, abaixo, atrás ou para além do ser, mas sim de suportar o face a face com o que Bento Prado denomina a Presença”¹⁴.

13 Prado Jr, 1989: 35.

14 Panero, 2003: 208.

A idéia é buscar a profundidade da filosofia bergsoniana pela ênfase em seu viés crítico, aquele que explora até o limite a atitude de desconfiar da tradição e a necessidade de abrir os olhos em relação à filosofia sedimentada. E isso na exata medida em que o trabalho especulativo, em seu progresso, acabou por se afastar da verdadeira precisão, a da explicação que “adere ao seu objeto”¹⁵, e construiu sistemas gerais excessivamente abstratos. A história da metafísica ocidental, ao assim proceder, nada mais fez senão seguir as tendências naturais à inteligência, que se explicitam na linguagem em seu uso comum e científico — ela se conformou “aos hábitos da linguagem” e, ao fazê-lo, seguiu a destinação natural de nosso entendimento. Nesse contexto, a filosofia que procura a apreensão do real para além das construções do entendimento exige a inversão do movimento da inteligência e a busca de potências complementares de conhecimento. A teoria da inteligência em Bergson é a contrapartida do estudo da dialética da razão e, nessa medida, a proximidade com o projeto kantiano, especialmente com a *Crítica da razão pura*, é patente. Não causa espanto, nesse contexto, que o momento inicial da obra de Bergson, exatamente aquele em que somos introduzidos à distinção conceitual mais importante de sua filosofia, a que se estabelece entre espaço e duração, seja aquele em que a presença de Kant é mais intensa. O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* abre-se com a discussão crítica da noção de grandeza intensiva, tem seu núcleo na análise dissociativa do conceito de tempo homogêneo como forma da experiência, e tem o essencial de sua conclusão introduzida pela referência ao “erro de Kant”¹⁶. Assim, compreende-se que a filosofia transcendental seja retomada por Bergson tanto no que diz respeito à valorização do projeto crítico, quanto na denúncia dos seus limites, cuja superação configura a proposta eminentemente metafísica de Bergson. É o que ressalta Worms: embora a força de Kant resida em reconhecer que a “ordem do conhecimento reenvia a uma estrutura interna e subjetiva *a priori*, prévia a toda experiência”¹⁷, ele não levou esse trabalho crítico até o fim, e acabou por recusar a possibilidade de atingir a realidade em si, direta e absolutamente,

15 Bergson, 1991: 1253. A frase famosa de Bergson afirma que os sistemas filosóficos não são “talhados à medida da realidade em que vivemos, são muito largos para ela”.

16 A teoria da multiplicidade desenvolvida por Bergson no coração do *Ensaio* é aquela que resulta no encontro com a duração pela sua diferenciação em relação ao espaço — disfarçado de tempo homogêneo — e o papel da referência a Kant nesse trabalho não escapou à atenção de Bento: trata-se de uma releitura da *Estética Transcendental* em que Bergson opera uma espécie de “achamento”, já que as duas formas da sensibilidade na verdade se reduzem a uma única forma da objetividade, o espaço.

17 Worms, 2001: 108.

sem a sua inserção em formas da sensibilidade e categorias do entendimento. O reencontro com a experiência real é algo que não se pauta pela noção de experiência possível, e grande parte do esforço de Bergson será justamente o de mostrar que o espaço como forma da objetividade não se confunde com o tempo, a duração real que só pode ser dita uma forma se pensada como pertencendo a “um gênero totalmente diferente”, uma forma imanente à realidade que, por seu lado, “é acessível a um gênero totalmente diferente de conhecimento, ou antes, àquilo que deve permanecer uma pura e simples ‘intuição’ imediata”¹⁸. É assim que a posição de Deleuze vem ao encontro da análise de *Presença*, concentrada também na exploração do *campo transcendental* que Bergson aprofunda e transforma, na medida em que sua busca é por uma ampliação da experiência humana, não como retorno a condições de possibilidade de uma “experiência possível”, mas buscando atingir a “experiência real em todas as suas particularidades”¹⁹. Em outros termos, acompanhamos o esclarecimento do modo como Bergson é conduzido a relativizar as pretensões ontológicas absolutas da inteligência e constatamos que o filósofo não se concentrou somente em acompanhar a inteligência “em sua dimensão nativa”, mas tratou de desvendar a estrutura das ilusões a ela ligadas: “a teoria genética do entendimento se desdobra sob a forma de uma teoria geral e sistemática das ilusões”¹⁹, tal e qual ocorre com a *Crítica da razão pura* e sua explicitação das ilusões próprias à inteligência quando pretende atingir o conhecimento absoluto. Montebello também retoma a censura fundamental que Bergson dirige a Kant, pelo fato de este não ter compreendido que o absoluto não se toca pela inteligência: “teria faltado a Kant a experiência de uma ‘intuição metafísica’ pela qual uma gênese real da inteligência se torna possível, tanto do ponto de vista vital quanto do ontológico”²¹.

O trajeto de *Presença e campo transcendental* apresenta-nos desse modo uma reflexão minuciosa e original sobre o método filosófico bergsoniano. Mesmo que a intuição nem seja mencionada no título, encontramos, nas análises enriquecidas pela referência a reflexões de outros filósofos (Husserl, Hegel,

18 Worms, *ibidem*.

19 Deleuze, G. *Bergsonismo* (1999: 19). A convergência entre as duas análises é patente e a noção de “campo transcendental sem sujeito” foi por ambos compartilhada. Deleuze é um dos autores que entram em cena no percurso de *Presença*, especialmente por seu livro *Diferença e repetição*, que impressionara Bento à época em que o escreveu. Posteriormente, o pensamento de Deleuze tornou-se em si mesmo uma fonte de interesse filosófico para Bento, o que resultou em artigos em torno da noção de “plano de imanência”.

20 Montebello, 2002: 350.

21 *Ibidem*.

Berkeley, Lachelier, Sartre, entre outros), um esclarecimento essencial sobre a imbricação recíproca entre os momentos crítico e positivo de um método pautado pelo “ideal da precisão”. Assim, compreende-se pela sua leitura como só há retomada da experiência em sua verdade através do trabalho desconstrutivo aplicado sobre aquilo que se interpõe entre nós e o que vivemos, justamente a mediação espacial que conforma o real aos interesses vitais e sociais. A forma espacial implicada em nossas ações vitais invade o terreno especulativo e formula ilusões, que se trata então de dissolver: “A lógica da verdade e a lógica da ilusão correspondem-se como o avesso e o direito”²². A noção de intuição inclui o trabalho crítico, eis a dimensão capital desse método que impede considerarmos o contato intuitivo como mera coincidência vivida entre um sujeito psicológico e um conteúdo dado e determinado, mesmo que em devir ou como devir, com o qual esse sujeito se confundiria ou no qual se absorveria inteiramente numa fusão indiferenciada e misteriosa. Sabemos que a redução da intuição ao estatuto de experiência psicológica ou vivência interior dos próprios estados de consciência contribuiu para deslocar Bergson do debate filosófico mundial a partir dos anos 50, fazendo sucumbir uma filosofia nova e original, que em muito antecipava o movimento *vers le concret* que a fenomenologia tomará como sua via privilegiada, sob a acusação de psicologismo, que, naquele contexto, significava a mais alta condenação. É nesse sentido que a ênfase no percurso crítico torna-se extremamente importante, já que esse trabalho constitui a etapa de purificação da experiência por análise dissociativa, momento propriamente transcendental que dá conta das condições da experiência real. Em Bergson, criticar um conceito é dissociá-lo em seus elementos, expondo e dissolvendo sua confusão; compreender a experiência, por sua vez, é separar também aquilo que nela é mistura, procurando atingir o limite de suas dimensões puras. O desprezo pela dimensão ideal das análises dissociativas presentes de modo capital em todas as obras de Bergson situa alguns de seus comentadores nas antípodas da leitura de Bento, tal como é o caso de Vieillard-Baron, nome eminente ligado às interpretações que recolheram a intuição à vida interior, ao exercício espiritual que recusa a *praxis*, definindo a filosofia bergsoniana pelo “primado da vida interior”. Não é de pouca importância reconhecer o papel da busca incessante de uma “experiência metafísica como conversão à interioridade”²³, mas tudo se modifica a partir do peso e do significado que se confere a esse recolhimento à interioridade.

22 Prado Jr, 1989: 28.

23 Vieillard-Baron, 2004: 54.

Há algo mais essencial quando se trata da relação interna entre momento negativo e positivo do método: ele reflete a dualidade própria à ontologia a que se vai tendo acesso e cuja compreensão é o sentido último da filosofia bergsoniana. Se a duração, o próprio real, diferencia-se de si mesmo porque é pura diferença a si, há no mundo direções divergentes cuja unidade não pode ser atingida por uma reflexão situada numa única dessas direções, sem esforço de reintegração do que ficou, digamos, do outro lado. A efetividade da duração é sua pluralidade de ritmos que compõem o real em seus diferentes níveis, sendo que a materialidade e a forma intelectual que se desenvolve concomitantemente fazem parte dessa diversidade. Sem entrar no detalhe dessa discussão, podemos apenas ressaltar que a reflexão filosófica pretendida por Bergson se reconhece incompleta na medida em que se limita ao esforço de apreensão intelectual do mundo, e busca como esforço complementar um contato intuitivo com o real que, como presença, continua a ser um aparecer à consciência mediado pela crítica. E essa superação da forma intelectual poderá, por sua vez, debruçar-se sobre sua própria origem, esclarecendo a verdade da matéria e a verdade da espacialização à qual ela *tende*. A intuição e a inteligência convergem para o conhecimento absoluto do real, a metafísica, mas o trabalho explícito da inteligência é primordialmente o de pensar contra si, o de desfazer suas construções conceituais excessivas e deslocadas. A intuição só pode se efetivar na crítica ou pela crítica e a ligação inseparável entre recuperação do imediato e desconstrução conceitual reflete a ligação igualmente intrínseca entre o acesso ao Ser como presença imediata e a desqualificação da idéia do Nada como ausência prévia. E é justamente essa dupla ligação que é colocada em evidência pelo trabalho de recuperação dos argumentos propriamente transcendentais dos livros de Bergson. É o que resalta Worms, num dos comentários mais pertinentes feitos sobre *Presença*, e para quem uma das principais qualidades da tese de Bento é a de ter sido capaz de mostrar a ligação indissociável entre

as duas vertentes tão freqüentemente separadas da filosofia de Bergson: sua dimensão crítica, que é a condição de acesso à realidade de nossa experiência, e sua dimensão positiva que, entretanto, por causa precisamente de sua condição crítica, não é um acesso direto a um Ser independente de nós, mas o liga inseparavelmente à nossa consciência, fazendo dele efetivamente uma “presença” ou dando-lhe uma dimensão efetivamente “transcendental”²⁴.

24 Worms, 2002: 356.

A dificuldade que a intuição definida por Bergson como método filosófico nos traz se explicita na própria tentativa de conjugação entre contato intuitivo direto e método filosófico — imediatez e mediação numa integração em que reside uma das mais relevantes contribuições teóricas, sobretudo para a filosofia que pretende voltar ao empírico, aos dados da experiência consciente, e neles revelar os índices da verdade. Encontramos assim, na dimensão crítica que constitui cada etapa dessa filosofia, uma abertura para remodelar o par transcendental/empírico pela recusa de partir de categorias *a priori* ou de uma idéia geral de experiência. Essa recusa condiciona o sucesso da metafísica como experiência, que permite acompanhar o real em suas articulações naturais e encontrar o “Absoluto no empírico”. De todo modo, cabe aqui ressaltar como a intuição não se separa da reflexão, como a recuperação de um contato com o real em que a consciência se reintegra ao ser identifica-se a esse trabalho de desqualificação de argumentos e idéias que são originadas no âmbito da subjetividade prática e transportadas indevidamente ao campo especulativo. A intuição é o contraponto da crítica, a discussão conceitual com a tradição que se dá sob a forma de polêmica “é uma preparação dialética para a experiência direta do Ser: não há um demonstrar, há uma introdução ao mostrar”²⁵. O papel da reflexão conceitual, indispensável à abertura intuitiva, se exerce de modo negativo, no pensar contra si mesma que a razão precisa efetivar. A intuição como visão verdadeira que se trata de reencontrar percorre necessariamente um trajeto reflexivo-crítico, o que é fundamental para diferenciá-la de uma fusão sentimental ou uma volta à dimensão natural do instinto: “a intuição simpática não é uma fusão sentimental com o objeto: ela é reflexão que se aproxima do máximo de clareza possível”²⁶.

Temos aqui o divisor de águas para bem incorporar as referências a Bergson por parte dos fenomenólogos, especialmente de Merleau-Ponty, que tem ressalvas agudas ao *Ensaio sobre os dados imediatos* e o mergulho na interioridade que ali vê como explicitação da intuição. Essa dimensão da intuição não escapou a certos leitores de *Presença*, que bem viram como a reflexão de Bento situa adequadamente os dois métodos filosóficos: a intuição bergsoniana é um *método* que, embora tenha no horizonte o acesso aos dados imediatos ou a penetração na interioridade dos objetos, não se deixa compreender por uma ação de interiorização psicológica estrito senso, nem por uma volta ao realismo da coisa. A intuição não se limita a seguir a experiência e elaborar conceitos

25 Prado Jr, 1989: 63.

26 Prado Jr, *ibid*: 65.

“por ela sugeridos”, como seria o caso da fenomenologia, mas a noção de experiência mista está relacionada com a de um imediato que se conquista. Nesse sentido, DURING ressalta a originalidade da intuição ao explicitar essa necessidade de desfazer o trabalho do entendimento: a intuição não é apenas método “empírico”, “não é um retorno às coisas mesmas, mas um trabalho ativo da inteligência sobre si mesma”²⁷. O mesmo tema da relação entre a intuição e a redução fenomenológica é recorrentemente discutido, sobretudo na última década, promovendo-se uma aproximação que, segundo WORMS, volta a uma confrontação cujo coração é precisamente esse “retorno às coisas mesmas”, o que em Bergson não significa “ultrapassar toda forma de conhecimento e pretender voltar a um realismo da coisa em si, mas, ao contrário, remontar a uma ruptura primitiva no seio da própria consciência”²⁸.

Na verdade, ao longo das obras merleau-pontianas é possível acompanhar um curioso movimento de reavaliações e retomadas da filosofia de Bergson, cujos desdobramentos configuram tópicos fundamentais à reflexão do século XX. Por ora, consideramos aqui as referências ao “mundo interior tenebroso” no momento da *Fenomenologia da percepção* em que Merleau-Ponty conceitua um dos pontos de partida da investigação positiva sobre o corpo e o ser percebido — a noção de campo fenomenal. A delimitação dessa noção, a própria camada originária da experiência, inclui uma longa referência a Bergson, pela sua confrontação com a interioridade do *Ensaio*, compreendida como o conjunto de fatos de consciência ou estados psíquicos impressos no sujeito, cuja apreensão seria obtida por introspecção. De maneira bem esquemática, podemos apontar o alvo da resistência de Merleau-Ponty na definição do objeto psíquico como inextenso e acessível apenas a uma “coincidência”, configurando um outro tipo de ser, diferente do ser objetivo do senso comum, mas ainda um ser, que, entretanto, não tem meios de expressar-se. Ocorre que boa parte da resposta a essa ressalva está dada no próprio texto em que a duração encontra sua primeira formulação: não se trata, no reencontro com a realidade do psíquico em sua manifestação direta, de “absorver-se inteiramente na sensação ou na idéia que passa”²⁹, o que significaria, para o eu, o mesmo que parar de durar. A duração pura é encontrada como uma “forma da experiência”, precisamente aquela que um esforço de abstração permitiu aparecer, “a forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu

27 DURING, 2003: 863.

28 WORMS, 2002: 359.

29 Bergson, 1991: 67.

se deixa viver”²⁹. Não se trata, portanto, nesse encontro, de uma fusão indiferenciada entre o sujeito e sua experiência consciente, de uma introspecção “na qual o sujeito e o objeto estavam confundidos e o conhecimento era obtido por coincidência”³⁰, uma definição da interioridade como impressão.

Encontramos assim, nesse embate, um momento ilustrativo da pertinência da noção de *presença*, especialmente sua contribuição para esclarecer mal entendidos sobre o estudo da interioridade psicológica. A maior parte dos leitores de *Presença e campo transcendental* concentra-se, com justiça, na reflexão sobre o campo de imagens de *Matéria e memória*, o livro mais “fenomenológico” de Bergson e aquele em que a noção de campo transcendental apresenta-se com mais força. Mas a fertilidade do exame do percurso do *Ensaio* à luz da sua descrição como estudo da presença interna é o que desejamos colocar em relevo aqui, precisamente porque ele nos oferece a primeira e mais completa exposição da noção de *durée*, bem como detalha sua contraposição com o espaço. Vejamos como opera a interpretação de Bento no trajeto de análise dissociativa dos conceitos de grandeza intensiva e tempo homogêneo, bem como no exame e descrição da vivência psicológica liberta dos *a priori* da tradição, isto é, purificada pela crítica.

O enfoque pela presença implica, com efeito, que se acompanhe o modo do aparecer de uma dimensão da experiência consciente: trata-se de saber como ela se dá no seu surgimento imediato, isto é, no seu mostrar-se sem interferência de elementos estranhos. A experiência, aqui, sabemos bem, é interna; a tentativa de capturá-la em sua inteligibilidade própria exige o afastamento de tudo o que não pertence intrinsecamente ao seu campo — a estratégia de abstrair-se o quanto possível da influência da exterioridade é, portanto, absolutamente necessária. No caso dos estados psicológicos, tal influência é exercida pela associação inevitável com a causa externa, especialmente quando se trata das sensações, e, de modo geral, por uma conceituação que opera no nível do senso comum e no discurso da ciência, envolvendo toda a vivência interior no esquema da intensidade. A grandeza intensiva é o conceito da ordem do pensamento lógico-matemático que se insere na tentativa de circunscrever os estados internos num quadro inteligível — a idéia é a de uma unidade de sentimento que se acrescenta a si e o *intensifica*. Bergson procura mostrar que os pensamentos comum e científico introduzem esse raciocínio na própria descrição do que se passa com o sujeito, na tentativa de expressá-

30 Bergson, *ibidem*.

31 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção* (1994: 90).

lo, e fazem com que uma representação da ordem do espaço — base da quantificação — formate o conteúdo que se procura descrever. A crítica encontra então o seu papel: desconstruir ou afastar aquilo que se interpõe entre a consciência e seus estados, a saber, uma refração no espaço imaginário, operada pela linguagem e pela inteligência, que os vê como “coisas”; para isso, o conceito de grandeza intensiva deve ser examinado em sua significação, deve ser dissociado em seus elementos, deve ser dividido em suas metades puras. Somente mediante esse trabalho de depuração o sujeito pode, como acompanhamos ao longo do primeiro capítulo do *Ensaio*, encontrar a descrição direta dos estados vividos como sucessão de “momentos interiores uns aos outros”³², os mesmos que serão compreendidos como os que compõem a duração real. Obtém-se assim o acesso à temporalidade da vida psicológica em si mesma, isto é, sua essência, que se manifesta ao atingirmos a temporalidade do seu aparecer.

Assim como distintos projetos ligados à fenomenologia, trata-se de conquistar uma descrição do aparecer fazendo vir à tona as suas condições; e esse aparecer dos estados de consciência se mostra inapreensível pelo esquema da justaposição. Bergson encontra uma estrutura mista na experiência concreta, que deve ser depurada para que seus elementos sejam compreendidos em sua especificidade ontológica. Aqui se efetiva uma busca da interioridade, reduzindo ao mínimo o papel da exterioridade — o mundo exterior não desaparece por completo, mas é descrito apenas em sua simultaneidade com o interno.

Da descrição do aparecer imediato Bergson passa à análise de suas condições, *que emergem na própria descrição direta*, um movimento teórico que exige a superação de esquemas pré-aplicados. O segundo capítulo do *Ensaio*, centro do livro e referência absoluta para o resto da obra bergsoniana, trata das condições da experiência interna, buscando uma espécie de forma pura da mesma. A teoria do número tem o papel de ilustrar e expor a forma espacial como condição da multiplicidade numérica, da concepção de objetos múltiplos dotados de partes atualmente dadas. A elucidação do papel do espaço tem uma dupla função: explicar a forma da experiência externa e objetiva, por um lado, e, por outro, fazer emergir uma outra forma, esta oculta pela preponderância do espaço no domínio misto de nossa experiência vital e prática, imanente ao conteúdo mental, intrínseca ao “sentido interno”. Trata-se de uma forma que é antes um “formar-se”, um processo de constituição de uma totalidade em formação, cujos limites não são jamais definitivos, e cuja uni-

32 Bergson, *ibid*: 151.

dade se faz sentir pela ligação entre as múltiplas fases ou momentos que se interpenetram. A duração pura surge então, em sua plenitude, como resultado de uma análise que se coloca sobre a noção de multiplicidade e revela a multiplicidade qualitativa ou interna como a verdadeira sucessão. Bergson procede a uma volta aos fatos, dados imediatos do aparecer, que nada mais é senão a adesão à temporalidade que a descrição do aparecer manifesta de si mesma, quando acompanhada no seu fazer-se imediato.

A temporalidade assim atingida tem sua melhor expressão na música: o eu que, por um esforço vigoroso de afastamento de suas tendências práticas, seus hábitos intelectuais, consegue “deixar-se viver”, acaba por evitar a separação artificial da vivência de seus estados em momentos fixos ou partes exteriores entre si. Esse eu encontra um todo em constituição, do qual ele faz parte ou ao qual se integra no momento em que o apreende. Há então uma participação interior do sujeito que percebe em sua interioridade percebida, na medida em que esse eu organiza seus estados consigo, compondo-se com uma progressão da mesma ordem que a lembrança das “notas de uma melodia”³³. Revela-se assim uma nova relação entre todo e partes, agora dinâmica, já que uma nova nota acrescentada ao todo o modifica, mas sua coesão ainda permanece — o todo incorpora a nota numa unidade que não é idêntica a si. A metáfora da melodia vem então ilustrar a vida interior, percebida como uma continuidade indivisível que é, por isso, substancial:

a experiência estava ao alcance de todos; e aqueles que quiseram fazê-la não tiveram dificuldade em se representar a substancialidade do eu como sua duração mesma. É, dizíamos nós, a continuidade indivisível e indestrutível de uma melodia em que o passado entra no presente e forma com ele um todo indiviso, o qual permanece indiviso e mesmo indivisível a despeito daquilo que a ele se acrescente ou mesmo graças a isso³⁴.

A análise do *Ensaio* que encontramos em *Presença e campo transcendental* permite que compreendamos como essa relação entre trabalho crítico e descrição direta se efetiva e encaminha um método filosófico original: a consciência se liberta de categorias que impediam seu retorno a si, que dificultavam o acompanhamento de seu conteúdo em auto-produção, o contato direto — imediato — com os seus dados se fazendo. Assim, a dissociação analítica dos conceitos oriundos da mistura própria à inserção prática, na medida em que

33 Bergson, *ibid*: 67. A metáfora tem papel crucial no segundo capítulo do *Ensaio*.

34 Bergson, *ibid*: 1312.

libera a consciência de sua visão limitada por categorias prévias, abre o caminho para que o ser encoberto pela relação pragmática seja exposto ao seu olhar. Nesse exame da duração vivida pela consciência atual, o que se revela, como nos mostra Bento, é a verdade do presente como horizonte em que a consciência tem acesso a um ser não mais estático, já que “no presente algo se produz para a consciência, que é a consciência da lei interna de sua produção”³⁵. Não custa retomar e ressaltar o trajeto de preparação para esse encontro: uma teoria do número, que acaba por distinguir os elementos que formam a noção de multiplicidade numérica e que deriva num trabalho de dissociação da noção de tempo homogêneo, o conceito que é então submetido à crítica no sentido bergsoniano. A análise do conceito é uma discussão direta com a mecânica newtoniana e a estética transcendental de Kant — cujos principais elementos são retomados por Bento numa dos momentos fortes do livro. Temos um movimento polêmico que é nitidamente “preparação dialética para a experiência direta do Ser”, e pelo qual encontramos e compreendemos a experiência como *presença do real à consciência*. Dessa multiplicidade interna, Bergson chega à “idéia de duração”, um conceito “*souple*”, que define a verdade da experiência interna e assim a sua essência. Há uma determinação metafísica, a interioridade como dinamicidade internamente ligada, a duração da consciência apreendida enquanto tal:

a duração define o modo de conhecimento e o modo de ser da consciência restituída à sua imanência; a análise de Bergson torna possível ver na experiência interna a espontaneidade de uma consciência que é integral posse do objeto e identidade com ele, com seu próprio ser³⁶.

A verdade ou essência da duração interna se revela na sua presença pura ao sujeito, obtida através da crítica da noção de multiplicidade, isto é, da análise da formação da noção de multiplicidade numérica que expõe sua incompatibilidade com a vivência dos estados de consciência em sua multiplicidade concreta. Mais explicitamente, a síntese de unidades pontuais num meio de justaposição é um processo que nada tem em comum com a sucessão de estados em interpenetração: ao contrário, a justaposição implica a exterioridade recíproca entre partes ou pontos, a interpenetração expõe momentos diversos virtualmente presentes uns nos outros e, por isso, interiores uns aos outros. Aqui ainda as divergências mais nítidas em relação a

35 Prado Jr, 1989: 65.

36 Prado Jr, *ibid*: 98.

Merleau-Ponty se revelam sobre um fundo comum que interessa recuperar. Se há mesmo um essencialismo de Bergson, ele não pode ser tomado como retorno ao ser positivo da tradição e, sobre isso, a ambigüidade é forte na referência ao aporte crítico da fenomenologia. Tanto quanto Bergson, Merleau-Ponty recusa o Ser lógico e imutável da tradição e reconhece como fonte dessa concepção o pressuposto do nada como fundo silencioso da metafísica. Mas, em Bergson, temos a redescoberta da essência do tempo como contrapartida da *démarche* crítica, já que sua filosofia estabelece que o ser da duração é a mobilidade, e procura encontrar a mobilidade como o que “constitui a essência” de cada objeto estudado³⁷. Ocorre que esse encontro se dá sempre por um contato direto, possibilitado pelo trabalho crítico, e nesse sentido configura um conhecimento interior ao objeto, que não se reduz ao dado à distância da consciência intencional. Nesse sentido, se a intencionalidade da fenomenologia corresponde precisamente à verdade do acesso prático ao mundo, ela pode ser superada e mesmo compreendida pela intuição da duração. A intuição atinge e revela uma essência em formação, o devir, cuja positividade afasta Bergson da perspectiva filosófica de Merleau-Ponty num ponto fundamental. Nesse sentido, a neutralização do pressuposto ontológico do nada, que ambos consideram como passo filosófico decisivo, por ter conseqüências muito distintas em cada uma das filosofias, expõe “a linha de demarcação a uma só vez estreita e profunda”³⁸ entre elas. Enquanto a crítica em Bergson significa “condução ao devir por oposição ao imutável”, Merleau-Ponty reprova o fato de que ele não soube encontrar um “sentido de ser que inclui o negativo”³⁹. Essa confrontação, primordial ao equacionamento da influência de Bergson sobre o projeto crítico de Merleau-Ponty⁴⁰, nos conduz diretamente ao ponto que se trata de explorar para a boa posição do problema da positividade que cabe atribuir a Bergson, já que ela é marcada pela *heterogeneidade* e pela *diferença*⁴¹. Não tratamos aqui desse ponto,

37 Bergson, *ibid*: 1394.

38 Barbaras, 1997: 49.

39 Barbaras, *ibid*.

40 É nítida, por exemplo, a inspiração bergsoniana presente ao longo do percurso crítico referido às teorias da percepção correntes, na abertura da *Fenomenologia da percepção*, a longa introdução que faz emergir o solo originário da experiência a partir do qual toda a investigação posterior se constituirá. A relação intrínseca entre crítica da tradição e renovação da ontologia aproxima Merleau-Ponty de Bergson e o papel do bergsonismo como espécie de filtro da “leitura bem seletiva que Merleau-Ponty fez de Husserl” — citação de Geraets, T, *Vers une nouvelle philosophie transcendante*, apud Barbaras, 1997: 33. Um dos objetivos de Barbaras é precisamente avaliar a justiça dessa afirmação.

41 Apenas para introduzir o desdobramento dessa discussão, o fato é que, se a opacidade imanente à experiência é a marca do ser perceptivo de Merleau-Ponty, pois se trata do ser que se dá em sua

mas a afirmação da positividade do devir constitui-se exatamente na originalidade da metafísica bergsoniana, que implica atingir o ser duracional numa positividade permeada de diferença, que é mesmo a própria diferença a si, afastando-se assim da positividade substancial.

Os dois livros seguintes de Bergson são retomados na continuidade de *Presença e campo transcendental*, e acompanhamos assim como se desenvolve a ampliação do campo da presença pela resolução do problema do dualismo — a relação entre espírito e corpo, que é o tema de *Matéria e memória* — e pela teoria da vida — que eleva a consciência ao estatuto de supra-consciência, elaborando uma cosmologia à luz da duração em *A evolução criadora*. A articulação entre a crítica das categorias prévias imiscuídas no trabalho da tradição científica e filosófica, por um lado, e a recuperação da descrição dos fatos em sua temporalidade imediata, por outro, recebem então novas versões, aprimorando-se o método intuitivo e possibilitando-se que a duração interna seja compreendida como duração do mundo. Não é nosso objetivo avançar no exame da noção de presença operado nesses dois livros, mas cabe observar aqui apenas alguns aspectos desse percurso, sobretudo sua rica renovação da noção de experiência, cujos princípios são estabelecidos no *Ensaio*.

O face a face com a presença remonta à recuperação da experiência como fio condutor da análise teórica. A filosofia de Bergson, como dissemos, vê na tradição um afastamento do ideal da precisão, um exagero da conceitualização que perde de vista os objetos naquilo que são em si mesmos. Trata-se de recuperar o verdadeiro sentido da experiência e de reconquistar a sua descrição fiel, tudo o que foi perdido pelas filosofias do conceito, pelo trabalho do pensamento racional e pelas aspirações de idealização ligadas à matemática. Se a primeira relação que enfatizamos como essencial ao pensamento de Bergson é a que se estabelece entre *démarches* críticas e acesso ao Absoluto, é também pelas direções dadas por *Presença e campo transcendental* que podemos compreender que o fundamento último dessa relação está em seu enraizamento na experiência. Assim, ao mesmo tempo em que denuncia os excessos da racionalização operada pela filosofia desde a sua origem, Bergson procura recuperar a dimensão originária da experiência sensível no âmbito

própria ausência, sabemos que a apreensão do ser como movimento de diferenciação não autoriza atribuir a Bergson o retorno ao ser positivo da tradição, já que a transformação implica de algum modo passagem ao não-ser. A discussão detalhada sobre essa relação compõe um dos textos de Renaud Barbaras, entre vários outros, sobre Bergson e Merleau-Ponty, relação que esse autor estudou em profundidade. Ver Barbaras, 1997; e, do mesmo autor, *Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques* (Barbaras, 2003), sobretudo o capítulo I: “Le problème de l’expérience: proximité ou corrélation? Bergson et la phénoménologie”.

do conhecimento, num retorno aos dados imediatos da consciência psicológica, para neles distinguir os índices do real. Esse retorno ao sensível, essa revalorização da experiência consciente interna e externa, de nós mesmos e do mundo, é também realizado como inversão das direções da racionalidade ocidental que culminaram nos sistemas da tradição. A eleição das idéias como verdadeira essência do real é apenas um momento paradigmático do movimento geral da filosofia cujo tom é dado pela escola de Eléia, e a crítica da tradição significa também retorno ao sensível em detrimento da adesão ao intemporal:

O privilégio do eterno e a desqualificação do temporal tornam-se privilégio do ser ideal e desqualificação do que se dá na experiência. Mais precisamente, o privilégio da “realidade” não é atribuído ao objeto dado na experiência, condenado a ser menos efetivo, mas àquele que, por definição, não pode dar-se a experiência alguma⁴².

A busca pelo tornar-se necessário que se impõe a partir do pensamento do real à luz desses pressupostos acaba por transformar o ser presente em ser lógico, e o campo da filosofia é assim situado na região “dos seres matemáticos e das proposições lógicas”.

É assim que o projeto geral de Bergson pode ser definido como a tentativa de recuperar a verdade do conhecimento sensível, do empirismo e da consciência. E, desse modo, enfrenta a grande dificuldade de relacionar essa recuperação do sensível com as exigências do confronto com as elaboradas conceituações da tradição. É o tema da percepção do movente que surge então a ser explorado, e Bergson mesmo define em alguma parte sua filosofia como aquela que se atém “à intuição da mudança”, fazendo da percepção da mudança um dos seus pilares. O tema da presença implica o da percepção, eis o fundamental, e chegamos assim ao papel crucial que o estudo da percepção e do movimento ocupam nesse projeto de instituição de uma metafísica que, se “nada tem em comum com uma generalização da experiência, pode, entretanto, ser definida como a experiência integral”⁴³. Todo o trajeto de *Matéria e memória* efetiva a redescoberta da matéria como ato de extensão, isto é, como movimento real, e essa compreensão metafísica da matéria parte de um elaborado estudo da percepção numa articulação entre teoria do conhecimento, psicologia e metafísica. E, aqui mais que em qualquer outro momento da obra de Bergson,

42 Prado Jr, 1989: 46.

43 Bergson, 1991: 1432; trata-se da última frase de “L'introduction à la métaphysique”.

a metafísica que se renova recebe esclarecimentos preciosos por sua descrição em termos de presença e representação, ou antes, como teoria em que a representação atual é desvendada como recorte ou “empobrecimento da presença”. É na discussão do dualismo que o outro lado da experiência humana mista é analisado, pelo exame e esclarecimento da inserção prática no mundo que *define nossa humanidade*. Novamente, encontramos dimensões desse trajeto que apontam para uma profunda discussão com a tradição filosófica, e sua análise em *Presença e campo transcendental* explora justamente esse aporte do livro, que o explicita como fonte de inspiração para a fenomenologia merleau-pontiana: a teoria da percepção pura de Bergson, fundada na sua posição em termos de imagens, é a discussão e a *renovação* da noção clássica de representação. A relação entre presença e representação é a versão bergsoniana para o problema da representação da matéria e o dilema instituído quando ele se coloca em termos de idéia e coisa, cada um definido pelo que falta no outro — são noções exteriormente recíprocas. Antes tomados como sujeito e objeto, representação e matéria, idéia e coisa, os termos da tradição filosófica são criticados e substituídos, num esforço teórico que procura tratar em termos de tempo “as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união”⁴⁴.

Ao iniciar o estudo da percepção, Bergson encontra, na tentativa de analisar as relações entre o corpo e o espírito, o único ponto de partida viável: a percepção sensível que nós, seres conscientes, temos da matéria. A partir da percepção exterior, ele inicia seu trajeto analítico, depurando este fenômeno de caráter misto e derivando desta dissociação uma série de conclusões que lhe permitem descrever as condições da instauração da consciência humana como efetivação da cisão entre sujeito e objeto a partir da modulação rítmica da duração, que equivale à determinação de regiões num campo transcendental de imagens, pré-reflexivo, pré-objetivo e pré-subjetivo. O primeiro capítulo do livro — o mais famoso e discutido pela linhagem fenomenológica — gira em torno do estabelecimento de uma teoria da percepção pura, estudo da inserção originária do corpo no mundo, tomada na sua máxima exigüidade, isto é, abstração feita de todos os elementos subjetivos ou interiores para isolar seu fundo objetivo e extenso. Os mesmos processos de análise do *Ensaio* voltam a ser mobilizados, agora para entender a percepção nascente no contato imediato entre o corpo e o seu “ambiente” — a delimitação da imanência da percepção ao mundo é a tese original que fará eco no século XX.

44 Bergson, *ibid*: 218.

Enquanto explicitação mais ilustrativa dos processos de análise do misto de que Bergson faz uso em sua obra, a teoria desenvolvida nos conduz ao âmago da intuição como método filosófico. Essa dimensão do texto é o ponto forte do capítulo a ele dedicado por Bento, consistindo mesmo na melhor defesa da sua terminologia⁴⁵. Além disso, a leitura de *Matéria e memória* pelo viés da presença ressalta justamente a função primordial do livro como etapa que faz a passagem da duração do eu à duração do mundo, atendendo aos objetivos últimos da filosofia de Bergson. Essa passagem é condicionada pela teoria da percepção, fundada numa evidência irrefutável: a Presença de um campo de imagens cujo exame revela suas características — iminência de dar-se em espetáculo (apreensível por uma visão ou um contato possíveis), ações e movimentos entre imagens. Mais que isso, o pressuposto da vida, acrescentado ao campo, possibilita a construção de uma hipótese para a percepção, que diferenciará percepção e matéria apenas pelo critério da ação indeterminada. A indeterminação da força de agir do corpo-próprio é o único princípio que responde pela diferença entre o em si e o para si, do sujeito e do objeto. O fenômeno da representação, nessa medida, não será mais apreendido na perspectiva de um sujeito que representa objetos, sendo o sujeito e o objeto já constituídos, presentes e radicalmente separados: o que se estuda a partir dos fatos imediatos é a própria instauração da dicotomia. Mais precisamente, o fato de descrever como o sujeito se põe em relação com os objetos equivale a demonstrar como se constituem sujeito e objeto a partir de um universo ou conjunto de imagens que funciona como um “fundo transcendental na constituição da subjetividade”⁴⁶. Toda a demonstração realizada no capítulo I é, nesse sentido, a construção de uma gênese ideal, visto que ela deduz as condições do surgimento da consciência humana ao demonstrar como se fundam os domínios da interioridade e da exterioridade a partir do campo das imagens — que é, note-se bem, constatado a partir da exterioridade, mas remetido desde o início a um sujeito, ainda que um “sujeito mínimo”, cujo estatuto e função só se apresentam na sua importância à medida que a memória vai surgindo e conquistando seu domínio no seguimento das reflexões do livro.

45 A terceira parte de *Presença e campo transcendental* põe em foco a função mediadora de *Matéria e memória* no projeto global da filosofia de Bergson, já que Bento nos mostra ali que, para compreender a evolução vital bem como o surgimento da inteligência em seu seio, Bergson passa da duração interna, captada no *Ensaio* a partir de um estudo da consciência que procurava isolar dela toda a exterioridade, à apreensão da vida como duração (explicitada e fundamentada pela teoria da vida que é objeto e finalidade do terceiro livro), e esta passagem só se torna possível a partir do momento em que se constata que a duração não é “privilegio da consciência humana finita” — ver Prado Jr, 1989: 167.

46 Prado Jr, *ibid*: 134.

Podemos então sintetizar o núcleo da interpretação de Bento na capacidade que ele teve de compreender a importância da *démarche* em termos de imagens: é através das imagens e suas relações que se reúnem necessariamente as condições para que um sujeito perceba objetos, para que uma imagem em particular estabeleça com as outras uma relação que dará lugar à percepção. É por isso que o campo de imagens passa a ter a função de um campo transcendental — a condição de surgimento de um percebido para aquele que percebe e assim condição de compreensão do perceber, como uma das passagens mais importantes de Presença pode expressar: “o sistema de imagens corresponde à idéia de um espetáculo sem espectador; mais exatamente, é o lugar em que, o espetáculo tornando-se possível, criam-se as condições de possibilidade de um espectador em geral”⁴⁷.

Enfim, é importante insistir no fato de que a representação pensada à luz da presença antecipa avanços da fenomenologia francesa. A recusa à consciência constituinte ou à subjetividade transcendental a-mundana ou não situada encontra nesse livro uma das suas inspirações mais importantes. Podemos dizer que o primeiro capítulo de *Matéria e memória* diz respeito à gênese da consciência intencional, e assim desvenda as principais etapas de uma visada à distância como marca da finitude humana. Nessa medida, a teoria da percepção pura ali elaborada aproxima-se de uma redução que reflete sobre a gênese da subjetividade, ou seja, da própria cisão entre sujeito e objeto, à luz de um campo, uma totalidade, que é condição para pensarmos a representação. O campo de imagens é a referência mais primitiva para pensarmos a consciência, sobretudo a consciência que é representação e que marca a inflexão do ser no sentido da experiência humana — não à toa, a primeira formulação do método intuitivo o descreve como a tentativa de “buscar a experiência em sua fonte, ou antes, abaixo desse *tournant* decisivo em que, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, ela se torna propriamente experiência humana”⁴⁸. Enquanto dado primeiro sem o qual nem é possível falar da percepção e da matéria, sua distinção e sua união, o campo é o universo em que está dada a percepção virtual, a perceptibilidade. Ele é assim o tópico privilegiado para o acesso à ontologia da presença. Esse é um dos maiores méritos da interpretação de Bento: ter colocado em relevo o livro, recuperando seu papel crucial entre o

47 Prado Jr, *ibid*: 146.

48 Bergson, *ibid*: 321, grifos do autor. Mantivemos o “*tournant*” sem traduzir, dada a dificuldade e a importância do termo — o artigo de Renaud Barbaras que aqui comentamos o coloca no título, por exemplo.

*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência e A evolução criadora*⁴⁹ e, mais que isso, ter mostrado no primeiro capítulo o seu momento-chave, a abertura para o diálogo tenso e produtivo com a fenomenologia. Ali constatamos que, se a intencionalidade pode ser tomada como verdade da consciência humana finita, a intuição da duração é movimento de superação da condição humana, pois promove um encontro com o ser ou uma integração com o devir que vê na visada à distância uma etapa secundária, posterior e limitada. Aqui então reside um dos nós que se estabelecem entre os dois projetos filosóficos: a finitude e a possibilidade de que o discurso e a prática filosóficas de algum modo a superem. Sabemos que a fenomenologia, em suas diversas formulações, concentrou-se sempre ou quase sempre na sua dimensão de crítica do conhecimento ou, quando se tratava da recuperação da verdade da experiência do ser-no-mundo, apontou na intencionalidade o limite do que se pode viver e pensar: não há consciência senão intencional. Nesse sentido, é a relação entre fenomenologia e metafísica que encontramos delineada em Bergson, e esse parece ser um dos sentidos mais importante do trajeto de *Presença e campo transcendental*. Num artigo recente, Frédéric Worms bem pontua que tal relação só se compreende pelo exame do tipo de ligação que se estabelece entre a consciência e a vida, ou pela determinação do lugar da consciência na nossa vida, o que seria o verdadeiro problema comum a Bergson e a fenomenologia:

voltar às coisas mesmas significa criticar uma falsa concepção da consciência e da vida, para voltar a elas na sua ligação imediata e íntima, princípio de acesso a uma filosofia rigorosa e a uma dupla unidade — ao sentido da vida para a consciência e ao papel da consciência em nossa vida⁵⁰.

A análise do dualismo em *Matéria e memória* desemboca no problema da vida, cuja reposição acabará por recuperar o vínculo essencial entre teoria do conhecimento e teoria da vida, que o livro *A evolução criadora* equaciona — é pela ontologia da vida que a passagem à metafísica se resolve, mas as descri-

49 Esse papel mediador é exercido, sobretudo, pela noção de imagem, termo que aparece nos títulos dos quatro capítulos do livro. Na literatura sobre Bergson anterior aos anos 90, nenhum comentador soube ou quis demonstrar o papel do livro no projeto geral da filosofia da duração. Nesse sentido, a seguinte passagem explicita um dos principais méritos da obra de Bento: “vimos como a ‘imagem’ era o terceiro termo, que, sob a distinção entre subjetividade e objetividade, permitia a coesão dos opostos. A análise das imagens desempenha a mesma função mediadora e, mais profunda, permite a coesão entre a filosofia da subjetividade humana e a filosofia da vida, entre a consciência humana e a ‘consciência co-extensiva à vida’” (Prado Jr, *ibid*: 146).

50 Worms (org.), 2004.

ções fenomenológicas dos livros anteriores são etapas constitutivas dessa teoria que acede à Consciência em geral. O fundamental é que a passagem pelo viés fenomenológico impede que se cometa o equívoco de atribuir a Bergson o realismo da coisa e a construção de uma “metafísica pura”. Ao contrário, o que se destaca claramente da leitura de *Presença* é a adequada demarcação do lugar de Bergson: “é o lugar de uma crítica do conhecimento que guarda o cuidado de um acesso ao real, contra toda a redução da filosofia a uma crítica pura ou toda pretensão a uma metafísica pura”⁵¹.

A percepção consciente é o lugar privilegiado do acesso ao Ser, como diz Worms: o Ser está ligado à nossa consciência, o que faz dele uma presença e lhe dá uma dimensão transcendental. É nessa medida que podemos celebrar a leitura de Bento Prado Junior e entender a metafísica da duração como ontologia da Presença. O tema da presença, implicando o da percepção, permite penetrarmos com alguma autoridade nesse labirinto de relações entre Bergson e a fenomenologia e, desse modo, repensar o enigma da filosofia de Bergson como tentativa de superação da perspectiva fenomenológica que reside no estudo da “Presença pura do Absoluto a si mesmo”⁵², a intuição sendo aquilo que permite uma coincidência fugaz com o Absoluto. Nesse âmbito, cada passo da obra bergsoniana pode ser compreendido como etapa de exploração das diferentes significações da presença ou do aparecer, que, progressivamente, vão encontrando o Absoluto como Presença.

Referências Bibliográficas

Bergson, H. *Mélanges*. Paris: PUF, 1972.

———. *Oeuvres*. Paris: PUF, Éd. du Centenaire, 1991.

Barbaras, R. “Le tournant de l’expérience: Merleau-Ponty et Bergson”. *Philosophie*, 54: 33-59. Paris: Minuit, 1997.

———. *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*. Paris: J. Vrin, 2003.

Deleuze, G. *Bergsonismo*. (trad. Luiz B.L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, Col. Trans, 1999.

51 Worms, 2002: 357.

52 Barbaras, 2002: 340.

During, E. “Présence et répétition: Bergson chez les phénoménologues”. *Critique*, LIX (678): 848-864, nov 2003.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da percepção*. (trad. C. A. R. de Moura). São Paulo: Martins Fontes, Col. Tópicos, 1994.

Montebello, P. “Bento Prado et la genèse de l’intelligence chez Bergson”. *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*, pp. 347-354. Paris: PUF, Col. Epiméthée, 2002.

Panero, A. “Compte rendu critique du livre de Bento Prado Junior.” *Manuscrito*, 26 (1): 207-217, jan-jun 2003.

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

———. *Présence et champ transcendental. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* (apres. e trad. R. Barbaras). Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2002.

Viellard-Baron, J-L. “L’intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale”. In: *Bergson, la durée et la nature*, pp. 45-74. Paris: PUF, 2004.

Worms, F. “L’intuition et l’intelligence, Kant et Bergson”. In *Les philosophies françaises et la science: dialogue avec Kant. Cahiers d’Histoire et de Philosophie des Sciences*, 50: 105-117, 2001.

———. “Conscience, néant et vie: les problèmes bergsoniens dans le moment philosophique des années 1960 (d’après le livre de Bento Prado Jr.)”. In F. Worms (org) 2002, pp. 355-362.

Worms, F. (org). *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF, Col. Epiméthée, 2002.

———. *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, Col. Epiméthée, 2004.