



Vanessa de Oliveira Temporal

L'esprit et la chair : la critique de Bergson et Merleau-Ponty à l'ontologie objectiviste

DE OLIVEIRA TEMPORAL, Vanessa. *L'esprit et la chair : la critique de Bergson et Merleau-Ponty à l'ontologie objectiviste*, sous la direction de Débora Cristina Morato Pinto, Université Fédérale de São Carlos (Brésil) et Etienne Bimbenet, Université Bordeaux Montaigne (Bordeaux).
Thèse soutenue le 13/03/2019

Disponible sur : <http://www.theses.fr/2019LYSE3012>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** » 
Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N°d'ordre NNT : 2019LYSE3012

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON

opérée au sein de

l'Université Jean Moulin – Lyon 3

En cotutelle internationale avec **Universidade Federal de São Carlos**

Ecole Doctorale n° 487 PHCR

Ecole Doctorale de Philosophie

Philosophie, histoire, création, représentation

Discipline de doctorat :

Doctorat en Philosophie mention Histoire de la philosophie

Soutenue publiquement le 13/03/2019, par :

Vanessa de Oliveira Temporal

L'esprit et la chair : la critique de Bergson et Merleau-Ponty à l'ontologie objectiviste

Devant le jury composé de :

de Campos Moura, Alex, PU, Universidade de São Paulo, rapporteur
de Souza Ramos, Silvana, PU, Universidade de São Paulo, rapporteure
Bianco, Giuseppe, membre de la société civile, Universidade de São Paulo
Torres Marques, Silene, PU, Universidade Federal de São Carlos

Morato Pinto, Débora Cristina, PU, Universidade Federal de São Carlos, Directrice
de thèse
Bimbenet, Étienne, PU, Université Bordeaux Montaigne, Co-directeur de thèse

AGRADECIMENTOS

Quero primeiro agradecer ao PPGFil – UFSCar. Tendo, no ano de 2007, iniciado meus estudos como aluna da primeira turma de graduação em filosofia da UFSCar, sou testemunha do empenho dos professores do DFMC em promover a qualidade do ensino filosófico nessa já reconhecida instituição de excelência que é a Universidade Federal de São Carlos. A anterioridade do programa de pós-graduação em relação ao curso de graduação tornou natural o clima de seriedade com relação à pesquisa e à formação de futuros professores na área de história da filosofia. Um traço marcante do início de meus estudos foi o sentimento de falta que dominou a vida do departamento após o Prof. Bento Prado Júnior ter nos deixado, justamente no ano de 2007. Sua ausência se materializou na aula magna daquele ano. Todos os presentes no auditório da biblioteca sabiam que aquela aula não poderia pertencer a mais ninguém, senão a ele. Foi com muita emoção que o Prof. Luiz Monzani fez a gentileza de proferir esta aula dedicada a ele. Esse momento marcou o início de meu estudo em filosofia, disciplina que tem por vocação honrar a ausência de tantos homens que dedicaram a vida ao aprimoramento da consciência humana.

Eu agradeço à minha orientadora, Profa. Débora Cristina Morato Pinto, que me aceitou, apesar das minhas muitas falhas, desde o ano de 2008 como orientanda de iniciação científica. Em nenhum momento ela descuidou das condições materiais que me auxiliaram na pesquisa ao longo desses anos. Agora que chegamos ao fim do doutorado, e que se encerra nossa parceria intelectual, posso dizer com toda a certeza que ela é um modelo de profissionalismo que levarei comigo para o futuro.

Agradeço também a meu co-orientador francês, Prof. Etienne Bimbenet, cuja generosidade e acolhimento em Lyon me proporcionaram um ambiente ideal de pesquisa.

Eu tenho muita sorte de ter recebido o suporte de minha família e de meu noivo, Franco. A ele sou muito grata pela leitura paciente e atenta desta tese, mesmo em meio a tantos trabalhos e compromissos. Também tenho total consciência que sem a ajuda da CAPES, essa pesquisa não teria sido possível. Agradeço duplamente à essa agência, tanto pela bolsa de doutorado quanto pela bolsa de intercâmbio PDSE, que me deu a insubstituível oportunidade de estudar um ano na França.

Finalmente, eu agradeço a todos que me ajudaram ao longo desses anos: Vanessa Migliato, Marcelo Pecenin, Prof. Guillermo, Prof. Paulo Licht dos Santos, Antonio Closa, Marie-Josée Berlandi, Kim Marcel. E também aos professores que gentilmente aceitaram o convite para participar da banca de defesa: Profa. Silvana de Souza Ramos, Prof. Alex de Campos Moura, Profa. Silene Torres Marques e Prof. Giuseppe Bianco.

Queiram, por favor, aceitar meu mais sincero agradecimento.

A exploração do universo das imagens é [...] visita a regiões não registradas nos mapas da filosofia tradicional: é o exame do não-dito. E é na região do não-dito – essa espécie de inconsciente filosófico – que se encontram as molas secretas do discurso idealista e realista, que prolonga suas raízes na filosofia da representação. É por ignorar a primitividade das imagens que a filosofia sempre formulou o problema do conhecimento em termos da redução de um ao outro sistema (PRADO JR., 1989, p. 151).

Il est clair [...] que la forme déjoue les oppositions traditionnelles et, au premier chef, celle du fait et de l'essence, au point que c'est parce qu'il a pris conscience de la nécessité de dépasser cette opposition que Merleau-Ponty a pu esquisser une véritable philosophie de la forme (BARBARAS, 2001, p. 160).

*Reste à préciser cette réalité de la forme
comme « image » (MERLEAU-PONTY,
2015, p. 217).*

RESUMO

A presente tese procura investigar os conceitos de *imagem* em Henri Bergson (1859-1941) e de *forma* em Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Tendo em vista o percurso que esses conceitos desempenham na obra de ambos, no que toca a trazer a plenitude da existência para dentro da filosofia, bem como a maneira pela qual são caracterizados em contraponto à artificialidade dos símbolos abstratos, questionamo-nos sobre a possibilidade de uma aproximação entre eles. Considerando suas naturezas motora e vital, haveria uma similaridade na via que eles abrem para a investigação filosófica? Procuramos demonstrar que esses conceitos se aproximam na medida em que integram um projeto comum aos dois filósofos, a saber, o de empreender um campo fenomenal capaz de substituir o sujeito reflexionante do campo transcendental pela própria vida enquanto condição de possibilidade do conhecimento.

RÉSUMÉ

Dans le cadre de cette thèse, nous souhaitons investiguer les concepts d'*image* chez Henri Bergson (1859-1941) et de *forme* chez Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). En tenant compte le parcours que ces concepts jouent dans leurs oeuvre, en ce qui concerne apporter la plénitude de l'existence vers l'intérieur de la philosophie, ainsi que la façon dont ils sont caractérisés en contraste avec l'artificialité des symboles abstraits, nous nous demandons s'il y aurait la possibilité d'un rapprochement entre les deux. Considérant leurs natures motrice et vitale, est-ce qu'il y aurait une similarité dans la voie qu'ils ouvrent vers la recherche philosophique? Nous essayons de démontrer que ces concepts se rapprochent d'autant qu'ils intègrent un projet commun aux deux philosophes, à savoir, celui d'entreprendre un champ phénoménal capable de remplacer le sujet reflexif du champ transcendantal par la vie elle-même en tant que condition de possibilité de la connaissance.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	3
Prefácio.....	11
Introdução – O campo fenomenal em Bergson e Merleau-Ponty.....	14
Capítulo 1 – A definição bergsoniana de imagem.....	28
1) A gênese do termo imagem no <i>Ensaio</i>	28
2) Da percepção à memória: por uma teoria mínima da matéria.....	44
2.1) Imagens.....	50
2.2) Imagens (muito) particulares x imagens exteriores: a imediaticidade da afecção.....	51
2.3) Imagem presente x imagem representada: a atividade consciente.....	58
2.4) A teoria das imagens como meio termo entre realismo e idealismo.....	65
2.5) Imagem central, privilegiada e especial: o corpo.....	72
3) A vocação das imagens como impossibilidade do negativo.....	82
4) As imagens e a positividade na metafísica da matéria.....	89
Capítulo 2 – A definição merleauPontiana de forma.....	99
1) Por uma conexão intrínseca da consciência com a natureza.....	101
2) A <i>Gestalt</i> como método: o encontro da introspecção com a observação empírica.....	108
3) As “formas perceptivas” contra o pensamento objetivo.....	128
3.1) Crítica ao empirismo atomista e associacionista.....	134
3.2) Crítica ao psicologismo e ao naturalismo.....	136
3.3) Crítica ao intelectualismo transcendental.....	140
4) A forma como ponto de partida em <i>O visível e o invisível?</i>	150
Capítulo 3 – O Espírito e a Carne.....	161
1) O corpo e sua influência no processo de significação em Bergson.....	162
2) A crítica de Merleau-Ponty ao conceito de imagem.....	173
Conclusão.....	191
Bibliografia.....	201

PREFÁCIO

Para haver denúncia das ilusões do entendimento, é preciso que haja um cenário imune ou impenetrável a ilusões. Uma positividade que tenha sido de fato presenciada para servir de base a toda atitude crítica. A teoria das imagens e a teoria das formas são os contrapontos desta atitude crítica. Sem seu vislumbre, as filosofias de Bergson e Merleau-Ponty perderiam a via aberta que liga suas filosofias diretamente com a vida. Ainda que constituam hipóteses de como as coisas se dariam sem a transformação que o vivente nelas opera, já que jamais indivíduo algum deixou sua condição para contemplá-las, as imagens e as formas são a experiência da atitude natural que, em um segundo momento, foram consciente e artificialmente forjadas por um exercício de diminuição ou recuo (supressão do funcionamento habitual da consciência) para mergulhar a atividade discursiva em um estágio de plenitude existencial. Desta matriz é que provém a força destas duas filosofias, que pretendem compreender o surgimento da consciência em meio à evolução da vida e em codependência com o mundo expresso pelas ciências.

Talvez a questão que acompanha este exercício seja a da legitimidade em transitar-se do âmbito do pensamento para o da existência. Haveria alguma perda ao se tentar expressar aquilo que é vivido? Isto sequer é passível de ser tematizado? São perguntas implícitas na compreensão destes conceitos, que, mais que conceitos, são a base da própria atitude de busca em direção às condições que propiciam à filosofia seu raio de ação na realidade objetiva. O flerte com as ciências, enquanto terreno neutro e pacificado da objetividade, mostra-se indispensável à filosofia. Mas, das ciências, interessam sobretudo os fatos, i.e., a experiência da independência que a exterioridade mantém em relação ao sujeito gnosiológico. Eles antecedem as teorias, assim como o próprio pensamento é ato segundo em relação à ação dos organismos vivos. Por este motivo, a boa direção vale mais que uma teoria bem acabada por meio da abstração lógica.

Ter a intenção de atingir a existência, ainda que prontos para dela aceitarmos a imprevisibilidade do cenário obtido longe de qualquer expectativa inicial, bastaria para dela ter-se o mínimo vislumbre? Ocorre que, não ter a intenção de perceber o universo material não resulta em silêncio. É a própria inexistência que abandona o terreno do pensamento. Despídos da ilusão do nada e da possibilidade da inexistência, só nos resta a abertura, ainda que parcial, para o Ser. Na tentativa de apreendê-lo, as filosofias de

Bergson e Merleau-Ponty buscam traçar a boa direção, unindo o intelecto com a motricidade, a fim de dar voz e de extrair o sentido da própria vida em movimento.

Na presente tese, vemos esta questão assumir-se concretamente ao serem postos lado a lado os conceitos de imagem e forma. Ademais, não seria descabido ressaltar que a aproximação entre dois autores distintos traz, por si só, uma questão no nível epistemológico, onde nossa compreensão filosófica é habitada por duas linguagens insolúveis, tal como água e óleo em um frasco. Caso optemos, em um primeiro momento, por agitá-lo vigorosamente, visando homogeneizá-los, temos a ilusão instantânea que estamos no bom caminho, no entanto, logo a mistura segue seu curso interno e, gota a gota, cada uma retoma sua posição inicial de resistência líquida. Foi necessário um exercício de paciência e a lição de que ouvir passivamente aos filósofos é mais difícil do que resistir ao impulso de controlar a análise filosófica. Foi assim que, a partir da observação do processo de decantação dos dois líquidos, fomos tomando consciência do recipiente que os envolve e os mantém um sobre o outro. Com naturalidade, fomos conduzidos à abertura presente nestas duas linguagens e pudemos observar, na obra de Merleau-Ponty, uma progressiva aproximação do conceito de forma com o de imagem. Assim, se a escolha do assunto desta tese possui algum mérito, ele repousa nas obras destes dois filósofos, que, com maestria, fizeram-nos mais conscientes da inseparabilidade de nossa condição humana com a natureza. Nosso papel foi apenas o de apontar uma semelhança que já estava traçada no interior de cada uma destas filosofias.

No primeiro capítulo, concentramo-nos na noção bergsoniana de imagem. Buscamos a origem deste conceito na primeira obra de Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, em que há uma contraposição da imagem com o símbolo. Assim, é possível observar em *Matéria e memória* um desdobramento desta compreensão da imagem como algo irreduzível ao simbólico e que, por conseguinte, é capaz de fazer referência direta ao mundo. É possível ver também, ainda que brevemente, as implicações que o uso da imagem tem na obra *A evolução criadora*, ao participar da formulação da crítica ao conceito de nada. Visamos, assim, como horizonte, compreender globalmente este conceito na obra de Bergson.

No segundo capítulo, a busca pela compreensão da noção merleau-pontiana de forma também nos conduz a percorrer o caminho progressivo de suas obras. No início de seu percurso filosófico, Merleau-Ponty identifica na psicologia da Gestalt a possibilidade de uma conexão intrínseca entre consciência e natureza. Observamos que esta busca

compõe seus projetos iniciais e *A estrutura do comportamento*. Em *Fenomenologia da percepção*, o autor posiciona seu pensamento com relação às filosofias que discutem a ligação entre sujeito e mundo, incluindo a teoria da Gestalt. A análise destas duas primeiras obras permite-nos acompanhar o desenvolvimento que o conceito de forma sofre no curso do *Collège de France* de 1954-1955, sobre a passividade e na sua última obra, *O visível e o invisível*.

Finalmente, o terceiro capítulo nasce buscando estabelecer uma esfera renovada para a noção de sujeito. A passividade surge como uma dimensão capaz, não somente de explicar as críticas que estes dois filósofos empreendem à ontologia objetivista, mas também, de renovar a dimensão da atividade subjetiva, centrando sua origem no interior da natureza. Dividimos, assim, este capítulo em duas partes. Na primeira, procuramos observar como esta dimensão de passividade se estabelece na obra de Bergson, a ponto de culminar no conceito de imagem. Na segunda, empreendemos a análise da crítica explícita de Merleau-Ponty a este conceito bergsoniano. Esta crítica, contextualizada no projeto merleau-pontiano de pensar uma filosofia da forma, aponta para a uma aproximação progressiva entre forma e imagem.

Introdução – O campo fenomenal em Bergson e Merleau-Ponty

Uma característica forte de uma filosofia que compreende um campo fenomenal está no fato da percepção deixar de ser a prerrogativa exclusiva do conhecimento e passar a ser enfocada a partir de seu fundo existencial. Dentro de um campo fenomenal, o pensamento é uma experiência radicalmente diferente da reflexão que se apoia na transcendência, i.e., que opera as noções de “fora” e “para além” do mundo. As únicas ferramentas intelectuais de que dispomos são as que nos levam para o centro do fenômeno, revelando-nos sua inerência vital. O campo fenomenal não comporta nenhuma profundidade ou hierarquia que não componha a própria natureza dos fenômenos; todos eles devem emanar do mundo vivido e coabitar no plano da percepção. Os conceitos provenientes de um campo fenomenal não abrigam nenhuma essência fixa. A delimitação desse conceito identifica-se com a busca empreendida por Gilles Deleuze ao longo de sua filosofia, criando a noção de plano de imanência. No último texto publicado por ele, *L'immanence: une vie...* (1995), esta noção se articula da seguinte forma:

L'immanence ne se rapporte pas à un Quelque chose comme unité supérieure à toute chose, ni à un Sujet comme acte qui opère la synthèse des choses; c'est quand l'immanence n'est plus immanence à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence. (DELEUZE, 2003, p. 360)¹

Observando a descrição que Deleuze faz do plano de imanência e a argumentação deste artigo como um todo, fica claro que ele foi criado a partir de considerações sobre o conceito de “campo transcendental”. O campo transcendental,² retomado por Deleuze,

¹ “A imanência não se relaciona a um Algo como unidade superior a toda coisa, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas; é quando a imanência não é mais imanência a outra coisa, senão a si mesma, que se pode falar de um plano de imanência” (tradução nossa).

² É importante notar que o termo “campo transcendental” não se encontra presente na filosofia de Kant. Trata-se de um termo cunhado por Sartre em *La transcendence de l'Ego*. Deleuze retoma o termo pela primeira vez em *Lógica do sentido*. Podemos, assim, identificar a passagem exata em que Deleuze (2011, pp. 101-102) apresenta a referência a Sartre: “Em verdade, a doação do sentido a partir da quase-causa imanente e a gênese estética que se segue para as outras dimensões da proposição não podem se realizar senão em um campo transcendental que responderia às condições que Sartre punha em seu artigo decisivo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva - o sujeito ao contrário sendo sempre constituído. [NOTA]: Cf. Sartre, “La transcendence de l'Ego”, em *Recherches Philosophiques*, 1936-1937, depois ed. Vrin. A ideia de um campo transcendental “impessoal ou pré-pessoal”, produtor do Eu assim como do Ego, é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas consequências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma

reflexiona a experiência. Ao invés de simplesmente identificar um sujeito em contato com um objeto, ele dispõe a representação em outros termos: trata-se de um sujeito consciente de sua própria atividade intelectual. Concretamente e para fins práticos, a relação do sujeito com o objeto permanece a mesma. Mas, do ponto de vista da teoria do conhecimento, há uma mudança significativa na natureza do objeto, que ganha uma conotação transcendente. Também chamam a atenção de Deleuze as mudanças trazidas para o conceito de sujeito em Kant. Ele passa a ser uma “*courant de conscience a-subjectif, conscience pré-réflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi*” (DELEUZE, 2003, p. 359).³ Apesar de receber tanto destaque na cognição, a consciência só se revela caso seja refletida em um objeto transcendente. Ainda que sempre coextensiva ao objeto, a consciência jamais se revela nela mesma. Por esse motivo, pode-se compreender que o recurso do campo transcendental como uma ferramenta investigativa não leva ao conhecimento nem do objeto, nem do sujeito enquanto estas duas categorias são transcendentais ao próprio campo. Nas palavras de Deleuze (2003, p. 360): « *A défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d'immanence, puisqu'il échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet* ». ⁴ Substituindo, portanto, o campo transcendental pelo plano de imanência, Deleuze elimina a relação de transcendência que o campo transcendental institui e pode, assim, estudar a imanência em seu sentido absoluto.

Mas, como foi possível abandonar a questão da consciência? Fazendo-a coincidir com a vida, ou melhor, *uma* vida. O artigo indefinido representa “*un indice du transcendantal*”⁵ (DELEUZE, 2003, p. 361), i.e., ele explica o porquê da parcialidade do plano. Ainda assim, trata-se da vida imanente absoluta. Não a vida do indivíduo, com suas experiências e inclinações particulares, mas aquilo que há de impessoal em sua vida particular. Ele apresenta como exemplo o caso de um indivíduo retirado do romance de Charles Dickens, *L'ami commun*. Trata-se de um vilão, alguém moralmente mau que, ao

consciência, que deve, então, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras [fim da nota]. Ainda sobre o tema, é válido destacar o texto de Jean-Christophe Goddard, “Commentaires du § 16 de la ‘Critique de la raison pure’: Fichte, Deleuze et Kant”, em que o autor discute o desenvolvimento do termo na filosofia francesa contemporânea.

³ “corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu” (tradução nossa).

⁴ “Na falta da consciência, o campo transcendental se definiria como um puro plano de imanência, já que ele escapa a toda transcendência tanto do sujeito quanto do objeto” (tradução nossa).

⁵ “um índice do transcendental” (tradução nossa).

encontrar-se em um estado de doença bem agravado, desperta amor nas pessoas ao seu redor, assim como uma necessidade de salvá-lo. Este amor é suscitado por aquilo que a vida individual traz de impessoalidade. Segundo Deleuze (2003, p. 361), « *la vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive* ». ⁶

Nota-se, mediante tal disposição, que houve o abandono da transcendência enquanto verticalização do pensamento – o que tornava o objeto impenetrável à consciência –, mas, paralelamente, preservou-se o transcendental enquanto possibilidade filosófica de conhecimento do mundo. Sua diferença em relação ao campo transcendental está na substituição da consciência pela vida singular de um homem. A consciência passa a ser constituída na vida e é inseparável dela. Nestes termos, a transcendência é compreendida como imanente ao plano. Como aponta Deleuze (2003, p. 363): “*la transcendence est toujours un produit d'immanence*”. ⁷ Definindo a vida como um conjunto de virtualidades, o plano pode se atualizar e se atribuir como sujeito, como objeto etc. Isto significa que não há nenhuma relação de exterioridade no plano.

Sabe-se que, no plano de imanência, a consciência é imanente à vida. Isto soluciona a questão de exterioridade intransponível entre consciência e mundo. A questão agora se volta para os critérios que fazem com que algumas virtualidades se transformem em algo transcendente. Deleuze (2003, p. 363, grifo nosso) aponta, nas palavras finais do artigo, que « *il y a une grande différence entre les virtuels qui définissent l'immanence du champ transcendantal, et les formes possibles qui les actualisent et qui le transforment en quelque chose de transcendant* ». ⁸ Fica, pois sugerido que, dentre inúmeras virtualidades, existe um número determinado de “formas possíveis” que podem adquirir um caráter transcendente. O que seria, pois, decisivo para a determinação da transcendência numa filosofia que estabelece um plano de imanência?

O propósito desta tese é tentar mostrar que as filosofias de Henri Bergson e Maurice Merleau-Ponty, ao procurarem estabelecer um campo fenomenal, procuram responder à mesma questão que leva Deleuze à criação de um plano de imanência e, assim

⁶ “a vida do indivíduo foi substituída por uma vida impessoal e, ainda assim, singular, que produz um puro evento liberto dos acidentes da vida interior e exterior, ou seja., da subjetividade e da objetividade do que acontece” (tradução nossa).

⁷ “a transcendência é sempre um produto da imanência” (tradução nossa).

⁸ “há uma grande diferença entre os virtuais que definem a imanência do campo transcendental e as formas possíveis que os atualizam e que o transformam em algo transcendente” (tradução nossa).

como ele, também lidam com a dificuldade de repensar a transcendência ligando-a com a vida. Espera-se que evidenciar a articulação deste plano em Bergson e Merleau-Ponty, ainda que não apareça rigorosamente em suas obras com esta nomenclatura, possa redimensionar a importância do conceito de imagem na filosofia de Bergson e explorar dimensões pouco estudadas sobre a noção de forma em Merleau-Ponty. Assim, com a aproximação entre os dois filósofos segundo a exploração dessa noção, procura-se trazer contribuições originais para a interpretação de ambos.

A fim de ilustrar este recurso, seguem-se duas citações – a primeira de Merleau-Ponty (1945, p. 69, grifo nosso) e a segunda de Bergson –, onde os autores se aproximam de uma descrição do que seria o plano mencionado:

Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde, à la subjectivité son inhérence historique, de retrouver les phénomènes, la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés, le système « Moi-Autrui-les choses » à l'état naissant, de réveiller la perception et de déjouer la ruse par laquelle elle se laisse oublier comme fait et comme perception au profit de l'objet qu'elle nous livre et de la tradition rationnelle qu'elle fonde.⁹

A partir desta primeira citação podemos observar que, em Merleau-Ponty, há a necessidade de instituir um campo fenomenal enquanto momento privilegiado da reflexão, capaz de revelar a experiência vivida, na qual ainda não se opera nenhuma dissociação por parte da atividade intelectual do sujeito. Para isto, o conceito de forma da *Gestalttheorie* representa a possibilidade de romper com uma psicologia da introspecção, na medida em que acrescenta a questão da existência absoluta do mundo ao estudo da consciência.¹⁰ Merleau-Ponty tem uma visão particular da *Gestalt*, segundo a qual ela

⁹ “O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema ‘Eu-Outro-as coisas’ no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda” (2006, p. 89-90, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, grifo nosso).

¹⁰ Neste sentido, “a consciência deixa decididamente de ser uma região particular do ser, um certo conjunto de conteúdos ‘psíquicos’, ela não reside mais ou não está mais ilhada no domínio das ‘formas’ que a reflexão psicológica primeiramente reconheceu, mas as formas, como todas as coisas, existem para ela” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 94). Precisando o sentido de forma tal como se procura abordar na

comporta uma atitude transcendental que já está presente na descrição da psicologia da percepção, a ponto de afirmar que “*une psychologie est toujours amenée au problème de la constitution du monde*” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 73).¹¹ Levando-se em conta o desenvolvimento de sua filosofia, as considerações sobre o conceito de forma conduzem o filósofo ao terreno da fenomenologia, onde ele procura revelar o ponto de vista da vivência enquanto camada subterrânea e base da experiência por meio do projeto de instituir um campo fenomenal na obra *Fenomenologia da percepção*. Também para Bergson (2001, p. 360, grifo nosso),

*percevoir consiste à détacher, de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux. La perception n'est alors qu'une sélection. Elle ne crée rien ; son rôle est au contraire d'éliminer de l'ensemble des images toutes celles sur lesquelles je n'aurais aucune prise, puis, de chacune des images retenues elles-mêmes, tout ce qui n'intéresse pas les besoins de l'image que j'appelle mon corps.*¹²

Isto significa que, caso o corpo não se interessasse em agir sobre a matéria, a percepção apresentaria um “conjunto de objetos”, ou seja, uma natureza contínua e indiferenciada onde não seria possível identificar os limites entre um objeto e outro, de tal modo eles estariam sob a influência contígua e ininterrupta uns dos outros. Enquanto a percepção é definida como uma seleção que resulta no nosso modo habitual de ver o mundo, ela não constitui uma atividade como outra qualquer. Ela exige a instituição de um campo fenomenal para ser compreendida.

Este trabalho propõe-se a interrogar o campo fenomenal tal como concebido por Bergson e Merleau-Ponty. Definido, respectivamente, como *conjunto de imagens* e *universo de formas*, o campo fenomenal pressupõe um corpo perceptivo que opera sob um ponto de vista (jamais integral) em que algo pode aparecer enquanto significação. Com isto, a partir desta valorização da corporeidade como etapa do processo reflexivo,

presente tese: “Não é porque a ‘forma’ realiza um certo estado de equilíbrio, resolve um problema de máximo e, no sentido kantiano, torna possível um mundo que ela é privilegiada em nossa percepção; ela é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se realiza segundo uma norma, é a identidade entre o exterior e o interior e não a projeção do interior no exterior” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 95).

¹¹ “uma psicologia sempre é levada ao problema da constituição do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 93).

¹² “perceber consiste em separar, *do conjunto dos objetos*, a ação possível de meu corpo sobre eles. *A percepção então não é mais que uma seleção*. Ela não cria nada; seu papel, ao contrário, é eliminar do conjunto das imagens todas aquelas sobre as quais eu não teria nenhuma influência, e depois, de cada uma das imagens retidas, tudo aquilo que não interessa às necessidades da imagem que chamo meu corpo” (BERGSON, 1999, p. 267-268, grifo nosso).

os conceitos de imagem e forma pretendem compor uma realidade intermediária entre coisa e representação, permitindo repensar radicalmente o sentido da relação entre consciência e matéria. A natureza destes conceitos especiais¹³ é tal que nunca pode ser coextensiva a uma pura coisa, nem a um eu sem corpo, não localizado no espaço – o que obriga à mobilização das teses sobre os limites da percepção e a especificidade da consciência. Assim, construir um campo fenomenal implica a explicitação de um solo teórico que toma como ponto de partida a coisa e o eu, conforme amplamente explorado pela psicologia naturalista do século XIX e XX; o que equivale a dizer que, ao menos para uma boa compreensão do papel do campo fenomenal na filosofia de Bergson e Merleau-Ponty, deve ter-se em mente o aspecto crítico prévio que comporta o fecundo terreno de suas próprias teorias. Essa necessidade de reformular a base teórica naturalista da psicologia aprofunda-se em uma crítica ao pensamento objetivo (“segundo substância, sujeito-objeto, causalidade” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.39)), sob a forma do intelectualismo. Trata-se de evitar um tratamento a título de coisa tanto da subjetividade quanto da própria matéria, tendo em vista que, sob o compromisso de realizar uma descrição fiel dos fenômenos, pressupõe-se que tal descrição ultrapasse a apreensão realizada pelas categorias espontâneas da atitude natural.

Sendo assim, o interesse nos conceitos de imagem e de forma não se limita ao uso dessas palavras tomadas ao pé da letra e em suas diversas ocorrências textuais, mas concentra-se, sobretudo, no estilo de argumentação que elas subentendem, irreduzível a um uso objetivo dentro de um espaço abstrato. Tais conceitos compreendem a expectativa de ultrapassar a própria linguagem ao procurarem recobrir uma experiência multiforme que autorize uma operação diferenciada com relação ao dualismo espírito-matéria resultante do pensamento objetivo. Além disso, e em acordo com o que se procura argumentar, orientam o curso geral das filosofias de Bergson e Merleau-Ponty em direção a uma filosofia da experiência perceptiva.

¹³ Segundo Gilles Deleuze (2007, p. 51-52), “o plano de imanência não é um conceito, nem o conceito de todos os conceitos [...] Os conceitos são acontecimentos, mas o plano é o horizonte dos acontecimentos, o reservatório ou a reserva de acontecimentos puramente conceituais; não o horizonte relativo que funciona como um limite, mudo com um observador e engloba estados de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará”. Portanto, quando nos referimos ao plano como um conceito especial, pressupomos uma existência enquanto “horizonte absoluto”, independente de qualquer circunstância.

Se olharmos mais de perto, atentando para o contexto específico de cada um destes conceitos especiais que constituem o campo fenomenal nestes autores, veremos que o uso da imagem por Bergson já está presente no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* com o propósito de descrever o sentimento estético e o processo de figuração do número,¹⁴ e já se refere ao aspecto irreduzível da matéria, que ocupa um papel central em sua obra posterior, *Matéria e Memória*, compondo a economia de seus quatro capítulos integrantes e, textualmente, estando presente no próprio título destes capítulos. Apesar desse aspecto global da imagem na segunda obra, é em seu primeiro capítulo que ela tem uma aparição importante no que concerne à construção do campo fenomenal, compondo uma tese que será reiterada com extrema clareza – quinze anos após a redação inicial da obra – no prefácio redigido em 1910 na ocasião da tradução do texto para a língua inglesa.¹⁵

A imagem em *Matéria e Memória* é apresentada como ponto de partida para a compreensão da interação que a alma mantém com o corpo, na medida em que ela deve ser uma posição neutra em relação ao idealismo e ao realismo. Ela faz recuar a reflexão, tal como é colocada por estas duas teorias, para um momento anterior à adesão a uma forma objetiva de pensamento em que há a associação ilusória do papel do cérebro (órgão que representa naquelas duas teorias, ainda que de forma fragmentária, toda a extensão do corpo) a uma função essencialmente especulativa. Contrariamente a esse sentido conferido pela tradição ao cérebro, Bergson, em uma atitude holística, fala em termos de corpo e caracteriza-o como um centro de ação indeterminada, que produz variações na inércia global do universo material. Segundo Nicolas Cornibert (2012, p. 8) – comentador que dedicou um livro inteiro à questão do estatuto da imagem em *Matéria e memória* –, a noção de imagem permite ultrapassar as dificuldades aporéticas do *Ensaio*, amenizando os dualismos que o atravessam, ao preservar, ao mesmo tempo, tanto a realidade da matéria em sua consistência própria quanto o caráter absoluto da duração em sua pureza. Além disso, nesta obra, a imagem reintroduz a duração na exterioridade, enquanto que, no *Ensaio*, toda sucessão era excluída da materialidade, indicando uma particularidade da natureza psicológica.

¹⁴ C.f. página 23.

¹⁵ O prefácio de 1910 passa a integrar o texto completo em francês a partir de sua sétima edição em 1911, substituindo, portanto, o anterior.

Quanto ao conceito de forma de Merleau-Ponty, sua aparição também não se limita a uma obra em específico, estando presente em *A estrutura do comportamento* e também nos dois primeiros capítulos de *Fenomenologia da Percepção*. Renaud Barbaras (2001, p. 151, grifos do autor) vai além desta constatação quando fala sobre o relacionamento de Merleau-Ponty com a forma, sustentando que,

*du début jusqu'à la fin, Merleau-Ponty a tenté de penser la forme, découverte par la gestaltpsychologie, et [...], en ce sens, la forme tient lieu de la "chose même" à laquelle le précepte husserlien nous enjoint de faire retour: toutes les descriptions merleau-pontiennes, du comportement comme du monde perçu, sont guidées par la Gestalt et comme enserrées en elle. De ce point de vue, il faudrait faire une distinction entre la question de la psychologie de la forme, vis-à-vis de laquelle Merleau-Ponty prend position très tôt et de façon définitive, et la question de la forme, qui l'occupe tout au long de son oeuvre.*¹⁶

A progressão da obra de Merleau-Ponty, a partir de *A estrutura do comportamento*, visa construir uma filosofia da forma capaz de extrair as implicações filosóficas da *Gestaltpsychologie*. Esse prolongamento teórico de uma reflexão pertencente ao campo da psicologia para o campo da filosofia resulta da questão da significação e do estatuto ontológico da forma presente no centro de sua preocupação investigativa nas obras posteriores à *Fenomenologia da Percepção*. Assim como Barbaras, que defende que a forma toma lugar de “coisa mesma” para Merleau-Ponty, Etienne Bimbenet também dedica um artigo inteiramente ao conceito de forma, em que apresenta sua criação contínua ao longo da obra do fenomenólogo e assinala a atenção que foi dada a ela até nas últimas notas de *O Visível e o Invisível*, onde Merleau-Ponty (2009, p. 183) fala que “a *Gestalt* tem a chave do problema do espírito”.

Visando aproximar o universo das imagens com o universo das formas, podemos dizer que ambos constituem tentativas de estabelecer um campo de imanência dos fenômenos. Em Merleau-Ponty, este projeto se exprime na tentativa de fundar um campo fenomenal. Tanto para Bergson quanto para Merleau-Ponty há algo do mundo que pode

¹⁶ “do início até o fim, Merleau-Ponty tentou pensar a forma, tal como descoberta pela gestaltpsychologie, e [...], neste sentido, a forma ocupa o lugar da “coisa mesma”, para a qual o preceito husserliano nos encumbe de retornar: todas as descrições merleaupontianas, tanto do comportamento, quanto do mundo percebido, são guiadas pela *Gestalt* e estão circundadas por ela. Deste ponto de vista, seria necessário fazer uma distinção entre a questão da *psicologia* da forma, a respeito da qual Merleau-Ponty toma posição muito cedo e de maneira definitiva, e a questão da *forma*, que ocupa toda a extensão de sua obra” (tradução nossa).

ser acessado diretamente, que se faz recuar um passo atrás na reflexão e permite apresentar o funcionamento do mundo a partir de um ponto de partida que não dê por fato adquirido um distanciamento intransponível entre subjetividade e objetividade. Trata-se da tentativa de compreender a questão da transcendência em novas bases, fazendo da existência sua fonte primordial de conhecimento. Além disso, os dois conceitos nascem ligados à tentativa de resolver a questão alma-corpo valendo-se de uma transposição dessa reflexão, marcadamente de origem metafísica, para um terreno observável, ou seja, a partir da observação de experiências e de fatos concretos. Nota-se um paralelismo presente nesta atitude de ambos quando Bergson (2001, p. 167) considera como, desta forma, um « *problème métaphysique capital se trouve transporté sur le terrain de l'observation, où il pourra être résolu progressivement, au lieu d'alimenter indéfiniment les disputes entre écoles dans le champ clos de la dialectique pure* ». ¹⁷

Para tanto, Bergson elege a memória e Merleau-Ponty elege a percepção como objetos de investigação, pois, segundo ambos, trata-se de conceitos que podem ser apreendidos de uma perspectiva neutra, i.e., que podem ser estudados seguindo a ordem da observação empírica em direção à abordagem teórica, e não o contrário, como é o caso do procedimento da tradição filosófica com conceitos como o de alma, por exemplo, que interpreta os fatos de modo que eles se enquadrem em uma teoria já existente. Ademais, esses dois conceitos compreendem uma busca pelas condições genéticas da percepção, uma visada impessoal da consciência sobre a matéria e uma apreensão dessa última enquanto totalidade, o que fez com que fossem (mesmo não consistindo de uma decisão filosófica inaugural) apontados como responsáveis por uma redução fenomenológica, ainda que *avant la lettre*, no caso de Bergson. ¹⁸

¹⁷ “problema metafísico capital vê-se transportado para o terreno da observação, onde poderá ser resolvido progressivamente, em vez de alimentar indefinidamente as disputas entre escolas no campo cerrado da dialética pura” (BERGSON, 1999, p. 9).

¹⁸ Ver artigo de Camille Riquier “Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et Mémoire*?” in *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 261-285 e o artigo de Etienne Bimbenet “De la science à la philosophie: la création continuée du concept de forme dans l’œuvre de Merleau-Ponty » in L. Fedi (éd.), *Les Cigognes de la philosophie. Études sur les migrations conceptuelles*, Paris, L’Harmattan, 2002, p. 217-236 « *la forme suspend spontanément le réalisme de l’attitude naturelle, et à ce titre vaut comme une authentique réduction phénoménologique* ». Vale também lembrar que a relação da noção de imagem em Bergson com a fenomenologia foi bastante enfocada por Sartre e Merleau-Ponty, na medida em que, na época, eles se interessavam em renovar a filosofia francesa utilizando a fenomenologia alemã, o que resultou numa crítica severa a esta noção. Do ponto de vista da fenomenologia existencialista em vias de desenvolvimento por Sartre e Merleau-Ponty, a noção bergsoniana de imagem falhou ao não conseguir manter-se no nível de radicalidade necessário ao questionamento fenomenológico, concentrando sua análise em um realismo ingênuo,

Sabe-se que, ainda assim, os termos de imagem e de forma, antes de adquirirem o valor de fundamento do campo fenomenal, antes mesmo de adquirirem o valor de um conceito, já eram empregados pela ciência. O termo imagem foi empregado na medicina por Hermann von Helmholtz,¹⁹ o inventor da oftalmologia, em 1856 e, a partir de então, foi recorrentemente retomado nos estudos sobre o aparelho ocular. No livro *Champ d'observation dans l'examen ophtalmoscopique a l'image droite*, publicado em 1894,²⁰ o médico e chefe do laboratório de física médica da Faculté de Médecine de Nancy, Théodore Guilloz (1894, p. 4, grifo nosso), faz uma introdução em que sinaliza o uso do termo imagem pela medicina da época. Segundo o autor, para compreender o campo de observação é preciso notar que “*les objets environnants envoient de la lumière dans tous les sens et il en pénètre dans l'oeil observateur, quelle que soit l'étendue de son ouverture papillaire, une quantité suffisante pour donner l'image de l'objet considéré*”²¹.

Assim, podemos observar que o termo imagem é usado de forma corrente nos estudos oftalmológicos da época para referir-se ao resultado do funcionamento ocular no que tange à percepção de um objeto singular. Segundo Camille Riquier (2012, p. 312, nota 2), a noção de imagem era muito usada à época de Bergson e era sinônimo de representação na obra de Hyppolite Taine (1828-1893) e Théodule Ribot (1839-1916), sendo que, no livro *De l'intelligence* (Paris, Hachette, 1870), Taine dedica a ela toda a seção II, atribuindo à imagem o significado de uma repetição mental de uma sensação ou de uma percepção. Apesar dessa preexistência do emprego do termo, Bergson estabelece sua definição a partir do ponto de vista do senso comum, o que significa uma tentativa de exclusão de qualquer conhecimento prévio para sua compreensão. Já o termo forma, longe de ser homogêneo (como mostra o artigo supracitado de Bimbenet), filia-se a três fontes diferentes. Tal como se refere Merleau-Ponty nos seus dois projetos de trabalho iniciais apresentados ao C.N.R.S (Centre National de la Recherche Scientifique) a fim de obter uma subvenção da Caisse Nationale des Sciences e sua renovação no ano seguinte,

incapaz de alcançar um primado do viver que fosse anterior a toda reflexão ao afirmar que consciência, duração e vida são realidades concretas.

¹⁹ *Optique physiologique*. Traduzido para o francês por Émile Javal e N. Th. Klein. Paris: Victor Masson et fils, 1867.

²⁰ *Champ d'observation dans l'examen ophtalmoscopique a l'image droite*. Paris: G. Steinheil Éditeur, 1894.

²¹ “os objetos circundantes enviam a luz em todos os sentidos e ela penetra no olho observador, qualquer que seja a extensão de sua abertura papilar, uma quantidade suficiente para dar a imagem do objeto considerado” (tradução nossa).

Projet de travail sur la nature de la perception (1933) e *La nature de la perception* (1934),²² o termo forma baseia-se explicitamente na *Gestaltpsychologie*, sobretudo dos psicólogos da Escola de Berlim (Koffka, Köhler, Wertheimer e Ehrenfels). De uma maneira global em sua obra, visível a partir do uso do termo estrutura (*Aufbau*), há a influência dos estudos em neurofisiologia de Kurt Goldstein, permitindo, sobretudo, um caráter crítico e explicativo para a existência das formas através do organicismo, isto é, a partir da ideia de que a totalidade do percebido deve ser interpretada como a expressão de uma compreensão vital de seu meio pelo organismo, passível de percepção, e não como conjunto de formas materiais presentes no substrato cerebral. A percepção é o resultado das interações do organismo, enquanto atividade total, com seu meio. Por fim, a terceira fonte de influência, após a psicologia da forma e a biologia da estrutura, consiste de uma ontologia da expressão baseada na definição de língua de Ferdinand de Saussure como um sistema diacrítico, ou seja, um jogo de diferenciação dos signos entre eles no todo da língua, barrando uma interpretação que relacione o significante a um significado para cada signo em particular, sem a noção de sistema linguístico. Esta influência de Saussure está presente desde *A prosa do Mundo* – estendendo-se por toda a década de 50 – e resulta numa redefinição do ser da forma a partir de um simbolismo constitutivo do corpo humano.

Diante dessa diversidade de influências que inspiraram a criação e a transformação dos dois conceitos de imanência mencionados (o campo fenomenal e o campo de imagens), e conscientes do propósito comum que os perpassa, ainda assim, podemos, de fato, traçar um paralelo entre as noções de forma e imagem? Se há, de fato, similitude entre essas noções, Merleau-Ponty, enquanto herdeiro da filosofia bergsoniana, reconhece a noção de imagem e a incorpora em sua filosofia? Ou ainda, se as filosofias da consciência de Bergson e Merleau-Ponty compreendem a criação de um campo fenomenal similar, em que pontos os dois autores deixam de concordar entre si? Tendo em vista a anterioridade do bergsonismo em relação a Merleau-Ponty, uma resposta a essas questões exige, em um primeiro momento, a constituição de um trabalho no campo da história da filosofia que nos permita identificar os pontos de junção e de confronto

²² Estes dois trabalhos tiveram uma aparição inicial na tese de Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente*, M. Nijhoff, La Haye, 1971 e, posteriormente, foram publicados – com a adição do texto exposto diante da Société française de Philosophie, sessão do dia 26 de novembro de 1946, assim como a discussão que a ela se seguiu – pela editora Cynara, Grenoble, 1989, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Em 1996, houve uma reedição pela editora Verdier, Lagrasse.

presentes nos textos de Merleau-Ponty; as alusões, explícitas e implícitas, a Bergson na obra de Merleau-Ponty, ainda que recorrentes, são breves e marcadamente críticas. Tal reflexão recebe um desenvolvimento mais detalhado no curso *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, embora Merleau-Ponty a enfoque a partir de um ponto de vista que demarca sua distância face a Bergson.

Em um segundo momento, cabe uma investigação da legitimidade da criação de um campo fenomenal e sua recepção crítica, tendo sido o centro de diversas análises sob a nomenclatura de “campo transcendental” em Victor Goldshmidt e Bento Prado Júnior. Um campo fenomenal pressupõe a relação do homem com o mundo a partir da significação, ou seja, admite-se que o sentido já está dado no horizonte do aparecer. O campo fenomenal não funda a subjetividade; ele permite, de uma só vez, uma via de análise que não passe por uma consciência enquanto visão interior e subjetiva, situando a percepção no âmbito da objetividade. Assim, a consciência é um ato segundo que deve ser fundada. O corpo aparece como neutro em relação à racionalidade, mas possui uma potência para significar o aparecer. O campo fenomenal é o resultado de uma filosofia da consciência que quer compreender a expressão a partir de significações que nós nos representamos, irracionalmente, no silêncio da percepção.

Cabe ressaltar que, se ambos os autores se voltam para a criação de um campo fenomenal que compreenda o aparecer dos objetos físicos, é no âmbito do universo vivo que ambos se situam, de fato. A vida não é somente a fonte máxima de significação; a vida, enquanto evolução, é o paradigma. Apesar de Merleau-Ponty assinalar de forma explícita sua não adesão a qualquer espécie de vitalismo – referindo-se aqui ao conceito do *élan vital* de Bergson –, ele consagra todo o cuidado à originalidade das categorias vitais, recusando-se a reduzir a estrutura orgânica, tal como o comportamento, a uma soma de partes justapostas. Segundo Bimbenet, “*L’structure du comportement met en place, incontestablement, une philosophie de la vie*”²³ (2000, p. 144). A preocupação com a vida é a implicação maior destas duas filosofias. Procuraremos mostrar que essa preocupação nasce da colocação do problema a partir de um campo fenomenal.

Demarcação do problema

A noção de imagem na obra de Bergson condiz com sua crítica à linguagem. As

²³ “A estrutura do comportamento estabelece, incontestavelmente, uma filosofia da vida” (tradução nossa).

palavras exigem que se pense no espaço. É preciso complementar a linguagem, dando lugar também à visão, a um contato. O papel da filosofia torna-se uma busca pela « *vision qui perce le voile des mots* »²⁴ (BERGSON, 2001, p. 1324), por uma visão total, um ver sem distância, um pensamento que se iguale à positividade vital, onde pensar e perceber se libertem da reflexão.

Em Bergson, o campo fenomenal é uma etapa que concerne a uma questão gnosiológica. Trata-se de responder como se percebe e se conhece o mundo material. Na *práxis*, tem-se acesso a ele apenas artificialmente, pois só se percebe através do corpo e sempre projetando as afecções na matéria. O campo fenomenal abre a perspectiva da totalidade das imagens. Ele é um ultrapassamento da linguagem e, por conseguinte, da condição humana, na medida em que reestabelece o contato com a matéria no estágio anterior às operações da consciência reflexiva.

Estudar as imagens implica compreender a ilusão produzida pelo idealismo, que aceita a linguagem como legítima e não percebe que a representação simbólica modifica as condições normais da percepção. Além disto, implica compreender a diferença da teoria das imagens em relação ao realismo. A diferença está justamente na presença da significação vital e na reestruturação da concepção de sujeito.

O motivo de estender essa investigação às formas de Merleau-Ponty está no intuito de questionar se sua filosofia, apesar da influência da fenomenologia de Husserl, também confere uma relação de imanência com base na significação vital, e a partir de seu projeto de campo fenomenal. Assim, pode-se dizer que as formas desempenhariam o mesmo papel das imagens?

O campo fenomenal institui necessariamente a significação vital e sua presença enquanto horizonte absoluto em Bergson e Merleau-Ponty leva à investigação pelo surgimento da especificidade do humano – sob a denominação, respectivamente, de inteligência e de razão – dentro de uma totalidade existencial. Ele implica a busca pela origem da inteligência ao longo da evolução da vida em Bergson; e, em Merleau-Ponty, a busca por um campo fenomenal mostra-se a tentativa de estabelecer uma gênese para a racionalidade. Trata-se de uma busca comum por uma origem que não pressuponha a inteligência nem a razão, mas que devolva o próprio mundo em si como origem. Ao invés de fundar o mundo e a percepção, trata-se de situar a inteligência e a razão na totalidade

²⁴ “visão que perfura o véu das palavras” (tradução nossa).

da evolução da vida e da história.

Neste sentido, é possível investigar a estrutura e o movimento das teorias de Bergson e Merleau-Ponty evidenciando a presença de um campo fenomenal, de onde emana uma teoria do sujeito, assentada em novas bases com relação à tradição. Trata-se de uma concepção de sujeito que leva em conta a existência corporal e sua anterioridade face à reflexão. Além disto, ela leva em conta a necessária adesão vital do sujeito a uma série de ações ou comportamentos que podem predeterminar a visão do mundo em favor do idealismo, que admite, por sua vez, a possibilidade de um conhecimento *a priori*.²⁵ Trata-se de uma oposição e também de uma reformulação da noção de *a priori*, pois um conhecimento desse tipo é aquele que se forma anteriormente ao contato com a experiência e, no caso de Bergson e Merleau-Ponty, trata-se de um conhecimento que se estabelece anteriormente à reflexão, ainda no âmbito corporal.

²⁵ Segundo Merleau-Ponty (1967, p.180), “L'*a priori* n'est pas l'inné ou le primitif, et si toute connaissance commence avec l'expérience, elle y manifeste des lois et une nécessité qui ne viennent pas de l'expérience”.

Capítulo 1 – A definição bergsoniana de imagem

1.1) A gênese do termo imagem no Ensaio

A questão da imagem em Bergson, e seu uso enquanto conceito, localizam-se, predominantemente, na obra *Matéria e Memória*. Ainda assim, não se pode deixar de notar sua aparição ao longo de sua obra como um todo, o que nos leva à pergunta pela evolução de seu papel no pensamento de Bergson. A importância conceitual das imagens restringe-se a *Matéria e Memória*? Qual é a função das imagens na economia geral da obra? Desde sua obra inaugural, o termo imagem é utilizado por Bergson, e, embora sem a pretensão de fundar explicitamente um campo fenomenal onde coisa e estado de consciência coincidem, já se refere a um caráter irredutível da matéria, desempenhando um papel considerável na discussão sobre o sentimento estético e na análise transcendental que leva à constituição do número. Assim, é lícito acompanhar mais detalhadamente o uso desse termo na primeira obra de Bergson, a fim de apreender as acepções que ele adquire e iniciar um acompanhamento de sua evolução ao longo de sua obra como um todo.

Ao analisar-se a primeira aparição do termo imagem no prefácio do *Ensaio*, é possível pensar que o autor se refere à imagem da mesma forma que Taine e o uso corrente que dela se fazia²⁶: enquanto simples produto da imaginação, i.e., enquanto conteúdo específico que aparece a uma consciência mediante um exercício de abstração. Bergson invoca a necessidade de substituir as “*grossières images autour desquelles le combat* [entre teorias opostas que compõem os problemas filosóficos sem resolução] *se livre*”²⁷ (BERGSON, 2013, p. VII, grifo nosso). Portanto, logo no início da obra, para pensar diferentemente e alcançar finalmente uma solução para os problemas metafísicos que constituem um impasse, é no nível das imagens que a reflexão deve concentrar-se. Antes, a importância desse termo no *Ensaio* – fruto de um progressivo trabalho conceitual –, apesar de pouco suspeitada no princípio e, de modo geral, não receber grande destaque por parte dos comentadores, apresenta uma coerência de sentido com a obra seguinte, *Matéria e Memória*, na qual é composta a tese principal envolvendo as imagens, que sustenta a coincidência entre coisa e estado da consciência e amplia a temporalidade

²⁶ C.f. página 23.

²⁷ “*grosseiras images* em torno das quais o combate se trava” (tradução nossa).

também para o mundo físico. Desde o *Ensaio*, portanto, seu uso já aponta para a difícil tematização de um aparecer atual (em oposição ao virtual) e para uma consciência que dê conta de apreender o aspecto irreduzível da matéria ao despir-se progressivamente das exigências representacionais que o conhecimento impõe à reflexão.

Em linhas gerais, e a fim de antecipar o estatuto da imagem no *Ensaio*, pode-se dizer que o emprego desse termo nasce em confronto com o símbolo, integrando a crítica bergsoniana à simbolização. Segundo Arnaud Bouaniche (2013, p. 244), a imagem no *Ensaio* é sinônimo de uma representação adequada da realidade. Tal acepção é válida desde que esclarecida a polarização que Bergson estabelece, principalmente, no terceiro capítulo, entre imagem e símbolo, de modo que, com o termo imagem, possa haver um deslocamento da reflexão em direção a um nível intermediário entre a tematização consciente e ativa (representação, único aspecto evocado por Bouaniche) e a vivência do organismo (aquilo que aparece à consciência em estado atual). Ela pode ser, pois, a tentativa de representar adequadamente a realidade, mas, ao mesmo tempo, traz consigo o aparato formal que permite realizar uma teoria da percepção sem passar por uma repetição mental de uma sensação. Trata-se do que se pode chamar, em termos grosseiros – e tendo em vista a rejeição da psicologia científica da época²⁸ por parte de Bergson –, de uma despsicologização da interioridade.

Não obstante, ainda outro comentador que se atém ao aspecto representativo da imagem no *Ensaio* é Paul-Louis Couchoud.²⁹ Segundo ele (1902, p. 225), “*le terme de sensations représentatives, dont M. Bergson se servait encore dans l’Essai sur les données immédiates (1889), est remplacé, dans Matière et Mémoire, par le terme d’images*”³⁰. De fato, Bergson emprega o termo “sensações representativas” no primeiro capítulo do *Ensaio* e, a seguir, no início do segundo. No entanto, isto não impede sua coexistência

²⁸ A psicologia positiva do século XIX compõe uma concepção associacionista do espírito tal como sustentada pela metafísica clássica. Do ponto de vista da crítica de Bergson aos problemas insolúveis da filosofia, o associacionismo traz a atividade do espírito para o plano da representação e da associação de ideias. Foi por não ter colocado em causa esse aspecto, que o início da psicologia científica procura adaptar as pesquisas sobre o cérebro, a percepção e a memória ao paradigma dos objetos e movimentos físicos. Assim, ao propor um princípio sintético através dos mecanismos de associação, o associacionismo promove uma imanência ilusória inerente à ligação funcional que se estabelece entre esses mecanismos de associação e as imagens mentais. Isso significa que a atividade do espírito nos é apresentada de modo análogo à disposição contígua dos objetos materiais.

²⁹ Este artigo encontra-se na *Revue de métaphysique et de morale*, X, março de 1902, p. 225-243. Ele aparece também, parcialmente, no dossiê de Camille Riquier que integra a edição crítica (2013) de *Matéria e Memória*, p. 454-458.

³⁰ “o termo de *sensações representativas*, de que o Sr. Bergson se servia ainda no *Ensaio sobre os dados imediatos* (1889), é substituído, em *Matéria e memória* pelo termo de *imagem*” (tradução nossa).

com o conceito de imagem, que recebe sua definição no terceiro capítulo, onde há um abandono completo do termo “sensações representativas”. Afinal, ele desempenha a mesma função que Bergson confere progressivamente à imagem. Para Bergson (2013, p. 68), « *la sensation représentative, envisagée en elle-même, est qualité pure ; mais vue à travers l'étendue, cette qualité devient quantité en un certain sens ; on l'appelle intensité* ». ³¹ Trata-se, portanto, de um conceito que procura enfocar a apreensão de um aspecto imediato e intraduzível que reveste o aparecer para a consciência. Ele traz um aspecto híbrido entre sensação e representação que dificulta a apreensão de seu significado, mas que pode ser reconstruído em negativo, a partir de sua definição enquanto “intensidade”. Se, visada nela mesma, ela é “qualidade pura”, visada através da extensão, ela é “intensidade”. Tem-se a impressão de que, quando Bergson a menciona, ele – enquanto enunciador – se encontra em um não-lugar, nem de posse da apreensão da realidade enquanto qualidade pura, nem responsável pela confusão ao apreender-se a mudança de qualidade no espaço. A sensação representativa é uma denominação que se pretende objetiva e só seria possível de ser enunciada por um autor que habitasse um plano ideal, visto de fora do curso habitual da percepção humana. Por esse motivo, Bergson abandona o termo ao longo da discussão, o que leva a ponderar sua importância apenas do ponto de vista da exposição argumentativa, já que é substituído pelo termo imagem, possibilitando, assim, uma nova forma de colocar a questão da apreensão da natureza psíquica. Deste modo, apesar de Couchoud apontar a substituição do termo “sensações representativas” pelo de imagem apenas em *Matéria e Memória*, propomos que Bergson empreende a reformulação deste termo já no *Ensaio*.

Para que se torne possível essa nova via de análise, Bergson procura estabelecer um terreno conceitual que escape à dinâmica que faz do espaço o denominador comum entre conhecimento e psicologia, através de uma aplicação extensiva da física. Grande parte do *Ensaio* é composta em função da busca pela gênese deste procedimento recorrente tanto na prática científica quanto no uso que dela faz o senso comum, passando a receber de Bergson o valor de crença na hierarquia conceitual da obra. A fim de garantir ainda a possibilidade do conhecimento fiel da vida psicológica, Bergson afirma que o ato de representar não esgota o sentido dos sentimentos profundos, pois a emoção reenvia à

³¹ “a sensação representativa, quando visada nela mesma, é qualidade pura; mas, vista na extensão, esta qualidade se torna, em um certo sentido, quantidade, a qual nos referimos como intensidade” (tradução nossa).

vida psicológica em sua totalidade e, assim, à subjetividade enquanto natureza específica. Esta passagem dos estados de consciência considerados isoladamente, para uma busca da série que eles formam na vida psicológica, compõe uma mudança de perspectiva que permite repensar o fundamento não somente do conhecimento, por meio do espaço, mas também o da experiência subjetiva. Por um mecanismo progressivo de exclusão do teor representacional (sinônimo de espaço: aquilo que se coloca de maneira nítida, distinta e desligada do aparecer atual para uma consciência), é desvendada a concepção do espírito enquanto *durée*.

Evocando esse contexto geral da obra, o emprego conceitual da imagem aparece no terceiro capítulo, quando Bergson realiza a aplicação do método conquistado com a análise da intensidade e do tempo para a questão da liberdade. Anteriormente, no primeiro capítulo do *Ensaio*, esse termo aparece portando a acepção que é elucidada no segundo e aprofundada no terceiro. Em termos de localização, falando mais precisamente, sua aparição mais consequente dá-se no momento em que Bergson realiza uma crítica da representação – espacial e retrospectiva – do ato livre como uma escolha entre possibilidades opostas, a partir do esquema “MOXY” (BERGSON, 2013, p. 133). É neste momento que se evoca o par símbolo-imagem enquanto termos que exprimem um valor. A fim de demonstrar a ausência de sentido em representar o tempo pelo espaço, aplicado no contexto da questão da liberdade, Bergson (2013, p. 135-136, grifo nosso) afirma:

*Ne me demandez donc pas si le moi, ayant parcouru le chemin MO et s'étant décidé pour X, pouvait ou ne pouvait pas opter pour Y : je répondrais que la question est vide de sens, parce qu'il n'y a pas de ligne MO, pas de point O, pas de chemin OX, pas de direction OY. Poser une pareille question, c'est admettre la possibilité de représenter adéquatement le temps par de l'espace, et une succession par une simultanéité. C'est attribuer à la figure qu'on a tracée la valeur d'une image, et non plus seulement d'un symbole ; c'est croire que l'on pourrait suivre sur cette figure le processus de l'activité psychique, comme la marche d'une armée sur une carte.*³²

Segundo Bergson, a atividade psíquica tem sido tratada de forma análoga ao movimento dos fenômenos físicos, como o percurso de um exército sobre um mapa. O

³² “Não me pergunte então se o eu, tendo percorrido o caminho MO e tendo decidido por X, poderia ou não poderia optar por Y: eu responderia que a questão é vazia de sentido, porque não há linha MO, nem ponto O, nem caminho OX, nem direção OU. Colocar uma tal questão é admitir a possibilidade de representar adequadamente o tempo pelo espaço e uma sucessão por uma simultaneidade. É atribuir à figura que se traçou o valor de uma imagem e não mais somente de um símbolo; é crer que se poderia seguir nesta figura o processo da atividade psíquica, como a marcha de um exército sobre um mapa” (tradução nossa).

deslocamento geográfico dos homens pode ser bem representado por um traçado no papel, uma vez que trajetos e países, ambos de natureza espacial, convertem-se fielmente à representação. Este percurso no mapa compõe, portanto, uma imagem. Já a atividade psíquica, como a escolha dentre duas ações possíveis, não pode ser representada da mesma forma devido à falta de correspondência entre a representação e a natureza do fenômeno psíquico. Portanto, integrando uma das principais teses do *Ensaio*, Bergson procura expor, neste momento, o fato de que somente a experiência é suscetível de apreender em sua integralidade os fenômenos qualitativos e temporais. Qualquer tentativa de representar uma atividade psíquica resulta necessariamente em algo de natureza simbólica, incluindo, principalmente, sua colocação em palavras. Desta forma, tem-se que o símbolo exprime o valor da artificialidade, e a imagem, o valor da matéria nela mesma.

Pode-se observar esta qualidade concreta que a imagem assume a partir das considerações de Bergson sobre a acepção de causalidade amplamente estabelecida no uso que dela fazem as ciências e as matemáticas. Trata-se da compreensão da relação causal como uma espécie de pré-formação do fenômeno futuro, em suas condições presentes. A fim de exemplificar esse fato, é evocada a figura de uma circunferência e a característica essencial de que, ao traçá-la em um plano, imediatamente, traçam-se com ela todas as propriedades dessa figura, de modo que os teoremas preexistam na definição de circunferência, independentemente de sua dependência de uma situação concreta, envolvendo um matemático que a deduza a partir de um período efetivo de tempo em seu escritório. Segundo Bergson (2013, p. 154, grifo nosso):

*la forme [uma circunferência] est une image, et quelque ténue, quelque transparente qu'on la suppose, elle constitue encore, en tant que notre imagination en a la perception visuelle pour ainsi dire, une qualité concrète et par suite irréductible de la matière.*³³

Uma qualidade concreta e irredutível da matéria significa que só se pode apreender concretamente uma circunferência a partir dos sentidos, revelando-a sempre dependente de uma superfície que a sustente materialmente e envolta de cor, textura, peso, calor, resistência etc. I.e., ela só pode ser apreendida mentalmente em uma extensão homogênea com a condição de compor “um espaço sem corpo” (BERGSON, 2013, p.

³³ “a forma é uma imagem e, não importa quão fina ou quão transparente nós a suponhamos, *ela constitui ainda, na medida em que nossa imaginação tem dela a percepção visual, por assim dizer, uma qualidade concreta e, na sequência, irredutível da matéria*” (tradução nossa).

154), por meio de um esforço de abstração que nunca deixará de ser um ato segundo em relação à diversidade legada primordialmente pela experiência. Infere-se, portanto, que:

*Il faudra, par conséquent, faire table rase de cette image et lui substituer la formule abstraite du mouvement qui engendre la figure. Représentez-vous donc des relations algébriques s'enchevêtrant les unes dans les autres, s'objectivant par cet enchevêtrement même, et enfantant, par le seul effet de leur complexité, la réalité concrète, visible et tangible vous ne ferez que tirer les conséquences du principe de causalité, entendu au sens d'une préformation actuelle de l'avenir au sein du présent.*³⁴

Com a análise da circunferência, Bergson procura chamar atenção para o fato de que o homem é capaz tanto de percepção, quanto de conhecimento. O lugar privilegiado que a percepção assume no contato com a matéria faz com que a dimensão gnosiológica da consciência seja colocada em questão e com que seja redimensionada. A definição de circunferência, tal como apresenta a ciência, enfoca sua essência geométrica. O fato de esta definição pressupor uma extensão sem corpo não causa nenhum incômodo à ciência, que vê na percepção algo irrelevante para a constituição do conhecimento. Bergson poderia apresentar a questão simplesmente distinguindo a percepção da circunferência da representação de circunferência. No entanto, ele apresenta a circunferência como uma *imagem*. O que significa ser imagem, e em que medida isso é diferente de ser ideia ou representação? Esta passagem mostra que se trata de dois pontos de vistas sobre os objetos. Uma circunferência pode ser tanto uma imagem, como também uma ideia. Se abstrairmos todos os aspectos extensivos e qualitativos da circunferência, ela continua existindo enquanto ideia, mas deixa de ser pensada concretamente. Um objeto ser apreendido enquanto imagem significa que ele é visado a partir de suas condições concretas de aparição. Além disso – e o que torna as imagens distintas da mera percepção –, trata-se de tomar estas condições concretas de aparição como qualidade concreta da matéria. Mais do que um ponto de vista, as imagens são a certeza de um alcance suficiente do ser vivo para dar conta do aparecer enquanto uma exigência instituída pela própria vida. As imagens são os próprios dados imediatos da consciência e elas revelam um potencial gnosiológico muito mais rico do que a representação.

³⁴ “Será necessário, por conseguinte, fazer tábua rasa desta imagem substituí-la pela fórmula abstrata do movimento que engendra a figura. Representais então as relações algébricas se entrelaçando umas nas outras, objetivando-se por este entrelaçamento mesmo e dando a luz, por meio de sua complexidade, à realidade concreta, visível e tangível. Procedendo desta maneira, vós não faríeis mais que tirar as consequências do princípio de causalidade, entendido como uma pré-formação atual do futuro no seio do presente” (tradução nossa).

Na ciência, as propriedades da matéria, visíveis e tangíveis, são substituídas pela fórmula abstrata de uma figura em um plano ideal e, como consequência desse apagamento, passa-se da imagem, que é presente para uma consciência, para um símbolo, que sempre traz em si a pré-formação do futuro no presente e, portanto, fomenta a ausência do tempo – enquanto natureza duracional – no seio do princípio de causalidade. Cabe notar que isto não constitui um problema para as ciências físicas, na medida em que a causalidade explica de maneira fiel o que se passa nos fenômenos físicos e a simbolização é adequada ao espaço. Ela é equivocada apenas quando transposta para os fenômenos psicológicos, que pressupõem uma relação fundamental com o tempo e sofrem, portanto, perda considerável com a simbolização. A ausência de referência temporal, por sua vez, compõe o ponto central da crítica de Bergson à simbolização no *Ensaio*, « *on emprunte nécessairement à l'espace, les images par lesquelles on décrit le sentiment que la conscience réfléchit à du temps et même de la succession : il faut donc que la pure durée soit autre chose* »³⁵ (BERGSON, 2013, p. 68). Toda descrição do sentimento do tempo reveste-se de imagens espaciais. Isto significa que a experiência que temos do tempo é intraduzível, i.e., impossível de ser representada fielmente a partir de nossa linguagem. Resta observar, no entanto: seria a experiência do tempo traduzível enquanto imagem? Se Bergson estabelece a imagem como uma terceira via de apreensão dos objetos, capaz de acessar as qualidades concretas da matéria, é possível haver uma *imagem* do tempo?

Para responder a essas questões, é preciso, primeiro, compreender seu surgimento em contraponto com o símbolo (pela análise da ideia de número), e, em segundo lugar, investigar se e em que aspecto as imagens escapam à crítica de Bergson ao símbolo.

Assim, primeiramente, como se aprende o que é um número? Quais são as etapas que permitem compreender sua especificidade? Segundo Bergson, se reconstruídas as etapas assumidas pela ideia de número desde a infância,

on verra que nous avons commencé par imaginer une rangée de boules, par exemple, puis que ces boules sont devenues des points, puis enfin que cette image elle-même s'est évanouie pour ne plus laisser derrière elle, disons-nous, que le nombre abstrait. Mais à ce moment aussi le nombre a cessé d'être imaginé et même d'être pensé ; nous n'avons conservé de

³⁵ “empresta-se necessariamente ao espaço as imagens com as quais se descreve o sentimento que a consciência reflexiva tem do tempo e até mesmo da sucessão: é necessário, então, que a duração pura seja outra coisa” (tradução nossa).

lui que le signe, nécessaire au calcul, par lequel on est convenu de l'exprimer (BERGSON, 2013, p. 58).³⁶

A experiência do aprendizado da natureza numérica mostra que a imagem ocupa um estágio anterior ao signo e está pressuposta na sua constituição. É inegável que o número seja uma abstração que permite o cálculo e a manipulação da matéria de forma complexa. Contudo, trata-se de um signo, e, como todo signo, ele é um ato segundo em relação à percepção espacial, i.e., da imagem que temos dos objetos. Com isto, a fim de exemplificar concretamente o processo de figuração do número – passo que lhe permite a abertura de uma via alternativa em relação à abstração simbólica –, Bergson incumbese do exame da tarefa de contar cinquenta carneiros:

Mais laissons de côté les cinquante moutons eux-mêmes pour n'en retenir que l'idée. Ou nous les comprenons tous dans la même image, et il faut bien par conséquent que nous les juxtaposions dans un espace idéal ; ou nous répétons cinquante fois de suite l'image d'un seul d'entre eux, et il semble alors que la série prenne place dans la durée plutôt que dans l'espace. Il n'en est rien cependant. Car si je me figure tour à tour, et isolément, chacun des moutons du troupeau, je n'aurai jamais affaire qu'à un seul mouton. Pour que le nombre en aille croissant à mesure que j'avance, il faut bien que je retienne les images successives et que je les juxtapose à chacune des unités nouvelles dont j'évoque l'idée : or c'est dans l'espace qu'une pareille juxtaposition s'opère, et non dans la durée pure. On nous accordera d'ailleurs sans peine que toute opération par laquelle on compte des objets matériels implique la représentation simultanée de ces objets, et que, par là même, on les laisse dans l'espace (BERGSON, 2013, p. 57-58).³⁷

Para contá-los, nós podemos estar diante dos cinquenta carneiros reunidos ou de um só carneiro. Nessas duas situações, os carneiros são apresentados diretamente como uma imagem. No entanto, há no seio da apreensão do número uma situação específica em que o resultado da justaposição, que é de natureza imediata, é concebido como um

³⁶ “Veremos que nós começamos por imaginar uma fileira de bolas, por exemplo, depois, que estas bolas se tornam pontos e depois, enfim, que esta *imagem* ela mesma desaparece, deixando atrás dela, podemos dizer, apenas o número abstrato. Mas, neste momento também, o número cessa de ser imaginado e mesmo de ser pensado; nós não conservamos dele senão o signo, necessário ao cálculo, pelo qual se convencionou exprimi-lo” (tradução nossa).

³⁷ “Mas, deixemos de lado os cinquenta carneiros neles mesmos para deles reter apenas a ideia. Ou nós os compreendemos todos na mesma imagem, e é necessário, portanto, que nós os justaponhamos em um espaço ideal; ou nós repetimos cinquenta vezes seguidas a imagem de um só dentre eles, e assim, parece que a série se estabelece na duração mais do que no espaço. Ainda assim, não se trata disto, pois, se eu figuro cada um dos carneiros do rebanho, umas vezes assim e outras isoladamente, sempre se tratará de um único carneiro. Para que o número cresça na medida em que eu avanço, é necessário que eu retenha as imagens sucessivas e que eu as justaponha a cada uma das novas unidades que eu evoco a ideia: ora, é no espaço que uma tal justaposição se opera e não na duração pura. De bom grado, colocar-se-ão de acordo que toda operação por meio da qual se contam os objetos materiais implica a representação simultânea destes objetos e que, por isto mesmo, deixamo-los no espaço” (tradução nossa).

equivalente da atividade psíquica, simbólica, de repetir cinquenta vezes a mesma imagem de um único carneiro. Cabe a Bergson denunciar o caráter ilusório dessa operação. Ela seria infinita se, à medida que avança, não se conservassem as unidades passadas. É preciso que as novas unidades se juntem a elas, pois, do contrário, não haveria progressão, mas apenas sucessão contínua e sem propósito. Logo, mesmo que esta operação não envolva diretamente uma justaposição física e concreta dos carneiros no espaço, ainda assim, ela implica a representação simultânea dos carneiros, que também envolve o espaço. Para compor não importa qual número, mesmo que abstrato, ocorre que:

Involontairement, nous fixons en un point de l'espace chacun des moments que nous comptons, et c'est à cette condition seulement que les unités abstraites forment une somme. Sans doute il est possible, comme nous le montrerons plus loin, de concevoir les moments successifs du temps indépendamment de l'espace ; mais lorsqu'on ajoute à l'instant actuel ceux qui le précédaient, comme il arrive quand on additionne des unités, ce n'est pas sur ces instants eux-mêmes qu'on opère, puisqu'ils sont à jamais évanouis, mais bien sur la trace durable qu'ils nous paraissent avoir laissée dans l'espace en le traversant. Il est vrai que nous nous dispensons le plus souvent de recourir à cette image, et qu'après en avoir usé pour les deux ou trois premiers nombres, il nous suffit de savoir qu'elle servirait aussi bien à la représentation des autres, si nous en avions besoin. Mais toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace ; et l'étude directe des unités qui entrent dans la composition d'une multiplicité distincte va nous conduire, sur ce point, à la même conclusion que l'examen du nombre lui-même (BERGSON, 2013, p. 59, grifo nosso).³⁸

A análise da gênese do número mostra que contar os objetos materiais não seria possível caso não se situasse na ordem do *imediato*, i.e., “*toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace*”. Assim, enfatiza-se que a operação de contagem de objetos se dá de forma já simbólica, enquanto que a natureza temporal necessita da intermediação do símbolo para poder ser quantificada. Isto significa que, na origem do

³⁸ “Involuntariamente, nós fixamos em um ponto do espaço cada um dos momentos que nós contamos, e, é obedecendo a esta condição somente que as unidades abstratas formam uma soma. Sem dúvida, é possível, como nós o mostraremos mais adiante, conceber os momentos sucessivos do tempo independentemente do espaço; mas quando se acrescentam ao instante atual aqueles que o precedem, como é o caso da adição de unidades, não é sobre estes instantes eles mesmos que se opera, já que eles nunca desaparecem, mas sim sobre o traço durável que eles nos parecem ter deixado no espaço ao o atravessar. É verdade que nós nos dispensamos, frequentemente, de recorrer a esta imagem, e que depois de tê-la usado para os dois ou três primeiros números, é suficiente saber que ela serviria também à representação dos outros, se nós dela tivermos necessidade. Mas, toda ideia clara do número implica uma visão no espaço; e o estudo direto das unidades que entram na composição de uma multiplicidade distinta nos conduz, neste ponto, à mesma conclusão que o exame do número nele mesmo (tradução nossa).

contar, apenas uma única operação de atualização do objeto é realizada na consciência, o que permite alcançar o objeto onde ele está. Bergson cunha o termo *imagem* justamente para ilustrar essa imediatividade e mostrar que não há operação subjetiva necessária para apreender a multiplicidade dos objetos materiais diferentemente da natureza temporal, que necessita sempre de uma *mediação simbólica* a fim de ser enumerada, envolvendo todo um processo de figuração. Isto faz com que a análise do número seja o ponto de partida para a crítica bergsoniana da simbolização. Na origem da composição numérica, encontra-se um contato insubstituível com a materialidade. Ocorre que este contato indispensável para a composição do número se perde na própria operação do contar. Os momentos sucessivos do tempo tomam o primeiro plano na contagem, ilustrando como a experiência perceptiva é fundamental para o conhecimento e como, no entanto, ela perde força, sendo substituída pela atividade da consciência.

Desta forma, ainda que na contagem enquanto sucessão haja tempo – pois a percepção apenas no presente só nos daria uma única imagem, sem que se possam justapor várias imagens –, destaca-se a natureza espacial de sua origem. O número envolve a justaposição de várias unidades (que já envolvem simbolização porque abstraem todas as diferenças qualitativas entre os carneiros, por exemplo), i. e., a apreensão de uma totalidade justaposta. Essa totalidade justaposta se apresenta como imagem fiel dos objetos materiais submetidos à enumeração e evidencia a legitimidade da representação no domínio espacial. Portanto, no caso do objeto material, a representação não desvirtua sua natureza. Como os objetos não sofrem alteração de natureza ao serem representados, não há simbolização. No caso dos estados de consciência, não há uma apreensão direta e sensível de sua extensão, de sua localização no espaço, fazendo com que a justaposição necessite de uma mediação simbólica de outro tipo que aquela que se operou no caso dos objetos.

Com isso, pode-se dizer que ainda que as imagens não permitam experimentar a continuidade do tempo, elas são fundamentais para o conhecimento do tempo, na medida em que reportam à imediatividade dos fatos, permitindo um vislumbre dos objetos sem mediação do símbolo. Quando consideradas as coisas sob o ponto de vista das imagens, nenhuma sensação desencadeia uma predeterminação do pensamento, nenhuma conexão se estabelece entre o dado sensível e a significação que adquiria no passado. Trata-se de um esforço de atenção em direção ao tempo presente. O resultado desse esforço é de grande utilidade para o conhecimento, uma vez que, apesar de serem do domínio do

espaço, as imagens conferem uma nova forma de registro dos objetos. A imagem é a matéria nela mesma, ou seja, ela é a apreensão da matéria sem nenhuma intervenção simbólica. Abrir esta via de acesso no âmbito espacial se mostra um pilar fundamental para o posterior vislumbre da possibilidade de fazer a mesma coisa com os fenômenos subjetivos e, assim, obter a temporalidade como natureza qualitativamente resistente ao símbolo.

No primeiro capítulo, na ocasião da discussão sobre a conotação marcadamente extensiva que a intensidade carrega, é a imagem que está por trás da identificação do desacordo em exprimir a intensidade em termos de “mais” e “menos” – imagem que a consciência reveste automaticamente de toda forma de intensidade. « *Dans l'idée d'intensité, et même dans le mot qui la traduit, on trouvera l'image d'une contraction présente et par conséquent d'une dilatation future, l'image d'une étendue virtuelle et, si l'on pouvait parler ainsi, d'un espace comprimé* »³⁹ (BERGSON, 2013, p. 3, grifo nosso). Diante da intensidade qualitativa (um esforço, por exemplo), é experimentada uma sensação análoga à da intensidade quantitativa, como a de um fio que se desenrola. É inevitável pensar de outra forma que não em termos de extensão espacial. O funcionamento automático da consciência prevê que “mais” e “menos” se imponham à consciência por meio da sugestão, não da experiência, pois quando se buscam as situações originais que dão origem à ideia de mais e menos, todas elas envolvem objetos materiais, nunca a atividade psíquica. A intensidade é traduzida em termos de grandeza e a origem destes termos está na familiaridade com que nos relacionamos com os objetos materiais. A experiência das imagens tem a mesma ordem de familiaridade que temos de habitar o espaço. Elas impregnam o pensamento a ponto de inconscientemente dirigirem a reflexão. Elas são acionadas pela faísca da linguagem, que atribui a uma mesma palavra tanto a variação de intensidade de um fenômeno físico quanto de um sentimento. As palavras acionam as imagens e as imagens estão intimamente ligadas ao aparecer atual para uma consciência, que se projeta automaticamente nos objetos referidos pela linguagem. *O problema está em não distinguir a origem extensiva das imagens e identificar seu conteúdo como sendo proveniente dos estados mentais.* Ao contrário da palavra, a imagem não se deixa tematizar facilmente. A imagem não é uma ideia, ela é o estofo

³⁹ “Na ideia de intensidade, e mesmo na palavra que a traduz, encontra-se *a imagem* de uma contração presente e, por conseguinte, de uma dilatação futura, *a imagem* de uma extensão virtual e, se se pode falar assim, de um espaço comprimido” (tradução nossa).

comum entre o objeto e a atividade consciente.

O fato da natureza psíquica não poder ser representada da mesma maneira que os objetos materiais compõe uma tese que se estabelece profundamente no *Ensaio*. Mesmo sendo a imagem presente para a consciência, sua presença limita-se aos objetos dispostos no espaço, sujeitos à visão e ao toque, não podendo ser estendida às emoções. A relação que as imagens mantêm com a subjetividade nem sempre é evidente, embora componham a matéria prima das percepções e lembranças. A interação das imagens com a interioridade mais profunda do sujeito pode ser observada na seguinte passagem:

Quand on dit qu'un objet occupe une grande place dans l'âme, ou même qu'il y tient toute la place, on doit simplement entendre par là que son image a modifié la nuance de mille perceptions ou souvenirs, et qu'en ce sens elle les pénètre, sans pourtant s'y faire voir. Mais cette représentation toute dynamique répugne à la conscience réfléchie, parce qu'elle aime les distinctions tranchées, qui s'expriment sans peine par des mots, et les choses aux contours bien définis, comme celles qu'on aperçoit dans l'espace (BERGSON, 2013, p. 7, grifo nosso).⁴⁰

As imagens são assimiladas organicamente pela vida interior. Tendo em vista que os estados mentais envolvem uma dimensão afetiva que não se apresenta como imagem, a sua mistura com a dimensão da imagem de algum modo a desnatura. Trata-se de um processo dinâmico de difícil apreensão, na medida em que escapa à linguagem. A vida interior em seu estado mais profundo é tão ligada ao tempo e, por conseguinte, tão estrangeira ao espaço, que tende a introduzir a visão dos objetos concretos, de modo imersível, na totalidade da atividade psíquica, embebendo-se do mundo da mesma forma que um líquido se esvai ao penetrar as fibras de um tecido. As percepções, as lembranças, nunca assumem uma forma acabada. Elas estão sempre em aberto para assumir uma nova nuance. É por sua incessante mudança que a interioridade não pode ser integrada de maneira direta ao termo imagem. Para que um sentimento ou uma emoção componha uma imagem é necessário serem tematizados no espaço pela consciência. Para que a atividade psíquica seja uma imagem, é necessária uma referência aos elementos irreduzíveis e espaciais da matéria. Se Marcel ama Albertine sem o saber, esse amor inconsciente não deixa de ser completamente possível, na medida em que, ainda que raramente, nem

⁴⁰ “Quando nós dizemos que um objeto ocupa um grande lugar na alma, ou mesmo que ele a ocupa por inteiro, deve-se entender por isso, simplesmente, que *sua imagem modificou a nuance de mil percepções ou lembranças, e que, neste sentido, ela os penetra sem, ainda assim, se deixar observar*. Mas, esta representação dinâmica repugna à consciência reflexiva, porque ela gosta das distinções cortadas, que podem ser exprimidas sem esforço através das palavras, e das coisas de contornos bem definidos, como aquelas que nós percebemos no espaço” (tradução nossa).

sempre reduzimos nossa interioridade à forma nítida dos objetos ou pessoas que compõem seu entorno. Desse modo, todas as emoções e lembranças envolvendo Albertine impregnam a vida interior de Marcel sem que ele perceba essa invasão na figura concreta da pessoa de Albertine. A partir do momento que Marcel percebe seu amor, Albertine adquire concretude e se insere na realidade de Marcel. Ela passa a ser vista como uma imagem. Portanto, as imagens, ainda que ligadas à consciência, são do domínio do espaço.

A única via que permite aos sentimentos se desenvolverem em imagens, em estado excepcional, é a poesia.

D'où vient le charme de la poésie ? Le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire. En voyant repasser devant nos yeux ces images, nous éprouverons à notre tour le sentiment qui en était pour ainsi dire l'équivalent émotionnel ; mais ces images ne se réaliseraient pas aussi fortement pour nous sans les mouvements réguliers du rythme, par lequel notre âme, bercée et endormie, s'oublie comme en un rêve pour penser et pour voir avec le poète (BERGSON, 2013, p.11).⁴¹

Com a poesia, há acesso à emoção (do eu-lírico) do poeta por meio de imagens. No entanto, essas imagens são incompletas, pois têm necessidade do ritmo que o poeta lhes impõe e que lhes é posteriormente reconcedido pelo leitor. O tempo, sendo parte constitutiva da natureza emocional, necessita da sucessão de várias imagens diante dos olhos para emular seu caráter duracional. E, posteriormente, as palavras necessitam do ritmo para traduzir essa sucessão. O resultado da poesia é, pois, uma coincidência de pensamento e visão entre leitor e poeta. Pouco ou nada disto, nem ritmo nem sucessão de imagens, é necessário quando se trata da comunicação de qualquer conteúdo material, pois a linguagem se encarrega de compor esta rede que liga imediata e intencionalmente à exterioridade. As imagens têm a vocação de, na contramão da linguagem, apontar a dependência do tempo. Assim, pode-se dizer que a referência de Bergson à poesia constitui a abertura de uma via de caráter exemplar da relação primordial que a natureza psicológica mantém com a temporalidade.

O *Ensaio* indica que, se uma distinção de valor entre imagens e símbolos não for

⁴¹ “De onde vem o charme da poesia? O poeta é aquele cujos sentimentos se desenvolvem em imagens e as imagens, elas mesmas, em palavras, dóceis ao ritmo para traduzi-los. Observando estas imagens passarem diante nossos olhos, nós experimentamos por nós mesmos o sentimento que era, por assim dizer, seu equivalente emocional; mas estas imagens não se realizariam tão fortemente para nós sem os movimentos regulares do ritmo, por meio do qual nossa alma, embalada e adormecida, esquece-se como em um sonho para pensar e para ver com o poeta” (tradução nossa).

feita, corre-se o risco de influenciar negativamente a reflexão, além de dar uma ideia falsa do tempo e dos estados puramente afetivos da consciência. Ainda assim, muitas vezes, os símbolos fazem papel de imagem, como Bergson mostra na análise central sobre o suposto caráter espacial do tempo. De que modo assegurar então que estamos diante das imagens, i.e., da matéria em seu estado irreduzível, ao invés do símbolo, abstração consequente de nossa atividade intelectual segundo nossos interesses vitais? É preciso voltar à experiência imediata da consciência, o que não se mostra uma tarefa fácil, tendo em vista o hábito que a simbolização traz de fazer tomar um símbolo por uma verdadeira experiência. Por esse motivo, encontra-se no *Ensaio* o termo híbrido “imagem simbólica” (BERGSON, 2013, p. 93). O tempo homogêneo, tal como se apresenta comumente, é uma imagem simbólica da duração real, ou seja, é um símbolo que adquire, ao longo da prática reflexiva, um estatuto ilusório de imagem.

A fim de demonstrar a distorção da natureza do espaço⁴² na composição do símbolo, Bergson faz uma análise do conceito de número – justamente por ser o mínimo denominador comum de tudo aquilo que pode ser disposto no espaço – no segundo capítulo da obra. Com esta análise da figuração do número, faz-se uma antecipação do que se passa em *Matéria e Memória* com a questão da percepção da matéria. Há aí uma mesma aplicação do aparato conceitual imagem-símbolo, que permite colocar o problema em novos termos, centrados no aparecer atual de uma consciência. Isto significa que é possível usar a imagem para refletir tanto um conteúdo meramente engendrado pela capacidade espacial do agir humano quanto usá-la para tematizar a matéria em seu estado bruto. Essa plasticidade de aplicação reforça seu aspecto metodológico, como aponta Couchoud (2013, p. 458), quando diz que, com a ideia de imagem, “il [Bergson] *a moins voulu présenter une théorie du réel que montrer l’application d’une méthode*”.⁴³ Quando Bergson está diante do número, ele quer evidenciar a simbolização também do tempo em sua constituição. No momento em que se está contando, imagens são justapostas a

⁴² A apreensão do espaço e também do tempo pode se dar, ao invés de derivar-se da experiência direta da percepção, por meio de uma criação da consciência. A “apreensão imediata do externo, e, consequentemente, *a apreensão imediata do espaço*, é outra coisa que a justaposição. Bergson já nos deu pistas do que ela seria: uma presentificação eterna de um elemento de cada vez, sem união entre eles, sem multiplicidade, sem ‘vários’ elementos; uma oscilação nova surge quando a outra ‘não é mais’. A conclusão fundamental que chama a atenção é que a endosmose, a partir da simultaneidade, produz uma representação chamada tempo homogêneo, que é uma simbolização do tempo (e Bergson diz que é uma ‘ideia errônea da duração interna’), mas que é também, ao que tudo indica, *uma simbolização do espaço*, pois modifica a apreensão puramente espacial” (MORATO PINTO, 1998, p. 156).

⁴³ “ele [Bergson] quis menos apresentar uma teoria do real do que demonstrar a aplicação de um método” (tradução nossa).

imagens na consciência. No momento em que se está diante de um objeto específico, está-se diante do caráter imperativo de sua ligação com o corpo próprio. A imagem da matéria apresenta uma impossibilidade de síntese espacial. Os objetos mostram-se uns ao lado dos outros, como se se fossem contar, mas sua natureza é tal que são irreduzíveis ao capricho da vontade. Eles se impõem a nós. Se com o número se tratava de mostrar que não se usa o tempo “puro” para construí-lo, uma vez que ele é artificial, agora se trata de mostrar que só se pode construir a matéria a partir do tempo, na medida em que ela é fora do sujeito. O espaço no *Ensaio*, assim como na *Tese latina*, é concebido “como a *forma* que se junta às qualidades sensíveis no ato da percepção, tais qualidades constituindo a *matéria* do conhecimento (isto é, aquilo sobre o qual a inteligência atuará)” (MORATO PINTO, 1998, p. 135, grifos no original). Portanto, o conceito de espaço ganha seu estatuto ontológico apenas a partir de *Matéria e memória*, onde há

nas próprias qualidades que diferenciam duas sensações uma razão em virtude da qual elas ocupam no espaço tal ou tal lugar. Assim, se o meio homogêneo é uma produção da inteligência, o lugar ocupado por uma sensação neste meio tem causas extra-intelectuais: a razão da sua localização parece encontrar-se na própria qualidade (MORATO PINTO, 1998, p. 147).

A ordem com que se apreende o real segue o critério da utilidade imediata para o organismo vivo, o que significa que há também uma organização qualitativa da extensão. Ainda assim, esta organização não interfere no fato da matéria se apresentar em sua concretude ao indivíduo. Bergson chama, portanto, atenção para a *ordem* da aparição. Mesmo que a experiência ordinária da subjetividade esteja mais ligada ao espaço que ao tempo, apresentando a tendência a desdobrar as emoções no espaço e pensá-las como se fossem objetos, é preciso que o filósofo possa rearranjar a experiência perceptiva de modo a contornar esta tendência. Ele atua de modo a privilegiar o aspecto duracional do aparecer. Isto significa que, para a vida e para a consciência – sem que isto esteja evidente – a ordem da aparição faz toda a diferença para a constituição do conhecimento.

A extensão pode compor imagens, ao contrário do tempo que não pode ser apreendido no espaço. No entanto, as imagens só podem ser apreendidas por causa do tempo. Sem a presença do organismo vivo, não haveria aparição. É ele quem organiza a experiência perceptiva e dá acesso à materialidade. Esta primazia do tempo faz toda a diferença na argumentação de *Matéria e Memória* e é, talvez, a intuição que percorre a obra de Bergson.

É curioso notar que a segunda obra de Bergson se estruture justamente em torno

da noção que lhe permite redimensionar a teoria da representação. O que leva a inferir que a importância que ela ganha em *Matéria e Memória* se deve ao despojamento de toda teoria previamente adquirida. Portanto, a imagem não é um conceito tal como “duração” e “intuição” o são. Ela representa a possibilidade de recolocar um problema em novos termos, indo no sentido de um novo plano de análise que seja irreduzível a um espaço abstrato. Trata-se da busca por uma teoria mínima da percepção (se se pode colocar nesses termos uma possibilidade de acesso à matéria que não pressuponha uma síntese intelectual). Para Bergson, essa empresa situa-se o mais longe possível da natureza abstrata das palavras que nos chegam pelas faculdades da imaginação e da inteligência, e o mais perto possível da apreensão de um fenômeno sob o ponto de vista desinteressado. Em outros termos, a imagem compõe a base para toda atividade abstrata do organismo vivo que tenha a pretensão de tornar-se conhecimento, sendo ela o material mais próximo da matéria tal como ela é nela mesma. A imagem compõe, portanto, a matéria prima do campo fenomenal e tem a pretensão de ocupar-se da matéria em estado irreduzível.

1.2) Da percepção à memória: por uma teoria mínima da matéria

A partir das considerações sobre a concepção bergsoniana da imagem no *Ensaio*, entendemos que sua gênese está imbricada a uma força crítica com relação ao processo de simbolização. Agora, em *Matéria e Memória*, o processo de simbolização é, em um primeiro momento, propositadamente ignorado para permitir contemplar a matéria tal como aparece nela mesma. Existem as imagens isoladas, que são invocadas pelo cérebro, conforme a seleção de tudo aquilo que é movimento espacial e que pode ser transmitido ao corpo sob a forma de *esquisse*⁴⁴ ou tendência; e, há as imagens enquanto conjunto: “La

⁴⁴ O termo *esquisse* utilizado por Bergson é traduzido na edição brasileira (1999, p. 6) por “esboço”. Optamos por manter este termo em francês devido à sua importância para o tema discutido na presente tese, sobretudo quando se refere à influência husserliana em Merleau-Ponty. Assim, é importante ter-se em mente que o termo *esquisse* se refere ao estudo da percepção em Husserl e compõe uma tentativa de pensá-la em sua diferença com relação à sensação (empirismo) e à intelecção (intelectualismo). Ele caracteriza a percepção a partir da teoria da doação por *esquisses* (*Abschattungen*). Isto significa que um mesmo momento da coisa comporta uma diversidade de aparições que Husserl denomina *esquisses*. No ato de percepção, somente uma face do objeto é dada e a presença de todos os outros aspectos permanecem ocultos. Trata-se do objeto nele mesmo que está presente em sua manifestação e não uma representação. Portanto, a percepção traz na sua incompletude a marca da alteridade irreduzível do percebido, pois, na percepção, a coisa se dá como ela mesma, mas jamais nela mesma, porque nenhum fluxo de *esquisses* pode esgotar a coisa. Merleau-Ponty baseia-se nas *esquisses* de Husserl ao sustentar o princípio de que o objeto não é jamais apreendido em sua plenitude.

*matière, pour nous, est un ensemble d' « images » »*⁴⁵ (BERGSON, 2012, p.1). No entanto, apenas ficcionalmente poderiam ser apreendidas, pois a natureza existencial da condição humana não tem acesso imediato às coisas em sua integralidade. Portanto, a constituição do primeiro capítulo de *Matéria e memória* não utiliza a experiência psicológica como recurso de análise. Esta última levaria apenas a contemplar as imagens em sua forma isolada. Resta ainda inserir a experiência psicológica dentro da metodologia considerada no quarto capítulo desta obra. Visando esse fim, no primeiro capítulo, o estado psicológico é deduzido do campo material. Mas é deduzido de tal forma que garante o ultrapassamento, na maior parte dos casos, do funcionamento do cérebro. Mais adiante, na conclusão, será visto que o isolamento ou recorte de imagens se insere nos limites da atividade cerebral, o que permite ao estado psicológico, que ultrapassa o comprometimento do corpo com a *práxis*, estar em comunhão qualitativa com a totalidade da matéria.

No contexto geral de *Matéria e memória*, a teoria das imagens busca fundar a experiência psicológica a partir da identificação a um contato direto do corpo com a matéria. Essa identificação do corpo com a matéria funciona como ponto delimitador da atividade subjetiva de isolamento ou recorte das imagens. Assim, Bergson pode traçar um caminho para fora do modo como percebemos usualmente a matéria. Ao explorar o vínculo entre a ação do corpo cerebralizado e o campo de imagens, esse caminho se abre à medida que afasta todo suporte material (cérebro) e constitui a base para a teoria da percepção, para a metafísica e para a solução do problema da relação entre a alma e o corpo. Essa solução está em consonância com o método intuitivo apresentado na primeira obra: *« la réalité des choses ne sera plus construite ou reconstruite, mais touchée, pénétrée, vécue ; et le problème pendant entre le réalisme et l'idéalisme, au lieu de se perpétuer dans des discussions métaphysiques, devra être tranché par l'intuition »*⁴⁶ (BERGSON, 2012, p. 71-72). A questão começa a colocar-se em termos de tempo, muito mais do que de espaço. O corpo vive sob o império da extensão material e, por isso, sua relação com a matéria é intrínseca. Sua responsabilidade concentra-se na produção de movimentos, sobretudo, de locomoção. Desta forma, pode-se dizer que o corpo está existencialmente comprometido com a ação objetiva no espaço. Enquanto o pensamento

⁴⁵ “A matéria, para nós, é um conjunto de ‘imagens’” (BERGSON, 1999, p. 1, tradução de Paulo Neves).

⁴⁶ “a realidade das coisas já não será construída ou reconstruída, mas tocada, penetrada, vivida; e o problema pendente entre o realismo e o idealismo, em vez de perpetuar-se em discussões metafísicas, deverá ser resolvido pela intuição” (BERGSON, 1999, p. 72-73).

for encarnado – e ele é necessariamente encarnado –, ele será composto de imagens. Mesmo estando no plural, estas imagens que compõem o pensamento são recortes de imagens, nunca uma totalidade de imagens. Pois, para o cérebro, apesar de apreender as imagens no espaço, exteriormente, o resultado dessa apreensão é selecionado de modo a só captar o aspecto das coisas que pode ser revertido em movimento para o corpo.

*Prenez une pensée complexe qui se déroule en une série de raisonnements abstraits. Cette pensée s'accompagne de la représentation d'images, au moins naissantes. Et ces images elles-mêmes ne sont pas représentées à la conscience sans que se dessinent, à l'état d'esquisse ou de tendance, les mouvements par lesquels ces images se joueraient elles-mêmes dans l'espace, - je veux dire, imprimeraient au corps telles ou telles attitudes, dégageraient tout ce qu'elles contiennent implicitement de mouvement spatial (BERGSON, 2012, p. 6).*⁴⁷

A partir de *esquisses* ou tendências, o cérebro é responsável por impregnar o corpo de certas atitudes que o preparam para a ação sob a forma de movimento espacial. Isto leva a dizer que o pensamento tem uma tendência à vida prática e que esta tendência é assegurada pelo cérebro. Pode-se perceber, com isso, que Bergson procura garantir outra via de acesso do espírito à matéria. Mas, em que registro seria possível conceber o estado psicológico ultrapassando a atividade cerebral? Certamente, não enquanto o cérebro for concebido como um órgão especulativo. Pois, nesse caso, toda a atividade perceptiva passaria por uma codificação simbólica que seria intermediária a todo e qualquer contato estabelecido com o mundo. Se assim fosse, não haveria diferença, por exemplo, entre a palavra “cão” e o encontro efetivo com o animal cão. No primeiro caso, haveria uma situação de recuo para com o objeto, podendo figurá-lo dentre todos os registros da linguagem em total segurança. Já o segundo caso implica necessariamente a presença do objeto e toda a imprevisibilidade que a interação com o animal pode acarretar. O grande componente dessa questão é seu aspecto temporal. O estado cerebral tem um compromisso essencial com o presente e interage plenamente com ele. Fisiologicamente falando, não há nada que assegure a permanência do passado no cérebro, o que leva Bergson a explorar o caminho do estado psicológico enquanto capaz de ultrapassar o estado cerebral para retrair o conhecimento metafísico.

⁴⁷ “Tome-se um pensamento complexo que se desdobra numa série de raciocínios abstratos. Esse pensamento é acompanhado da representação de imagens, pelo menos nascentes. E estas próprias imagens só são representadas à consciência depois que se desenhem, na forma de esboço ou de tendência, os movimentos pelos quais elas mesmas se desempenhariam no espaço – quero dizer, imprimiriam tudo o que contêm implicitamente de movimento espacial” (BERGSON, 1999, p. 6).

Há uma pretensão de que o início da análise emane da atitude natural, de fora da filosofia, o que Bergson denomina senso comum. As imagens já são conhecidas do senso comum. Elas compõem a teoria inconfessa com que ele concebe a matéria e, nesse sentido, Bergson não cria a noção de imagens. Para entrarmos em contato com elas, não há necessidade de nenhum conhecimento prévio de nenhum termo ou discussão filosóficos. Ao contrário, o conhecimento da filosofia leva à dúvida quanto à existência da matéria e da maneira habitual de percebê-la. Já *“pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque⁴⁸ comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image qui existe en soi* » (BERGSON, 2012, p.2).⁴⁹ A cultura filosófica habitua a um duplo movimento entre perceber e conceber. Esse movimento leva às teorias do idealismo e do realismo, em que, segundo Bergson, há dissociação entre o ato de perceber e a matéria. Por meio de um processo de simbolização, existência e aparência da matéria foram distanciadas. Cabe, paradoxalmente, ao filósofo – que está em diálogo com a tradição e disposto a tentar despojar-se dela – um reenvio à ingenuidade do espírito:

Tel est précisément le sens où nous prenons le mot « image » dans notre premier chapitre. Nous nous plaçons au point de vue d'un esprit qui ignorerait les discussions entre philosophes. Cet esprit croirait naturellement que la matière existe telle qu'il la perçoit; et puisqu'il la perçoit comme image, il ferait d'elle, en elle-même, une image. En un mot, nous considérons la matière avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opérée entre son existence et son apparence (BERGSON, 2012, p.2).⁵⁰

No primeiro capítulo, a imagem aparece explicitamente imbuída do sentido conferido pelo senso comum e esse sentido carrega o pressuposto de que o real é intrinsecamente perceptível. Para acessá-lo não há necessidade de um sujeito transcendental, como no idealismo, que projete as formas com que ele é apreendido; nem de um sujeito de conhecimento receptivo que capte intelectualmente as coisas fora de si.

⁴⁸ Palavra derivada do italiano *pittresco*, “semelhante ou feito como uma pintura”.

⁴⁹ “para o senso comum, o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si” (BERGSON, 1999, p. 2).

⁵⁰ “Tal é precisamente o sentido em que tomamos a palavra ‘imagem’ em nosso primeiro capítulo. Colocamo-nos no ponto de vista de um espírito que ignorasse as discussões entre os filósofos. Esse espírito acreditaria naturalmente que a matéria existe tal como ele a percebe; e, já que ele a percebe como imagem, faria dela própria uma imagem. Em uma palavra, consideramos a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência” (BERGSON, 1999, p. 2).

Trata-se de uma relação que se estabelece existencialmente antes de qualquer atividade intelectual, já no nível material: “*par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, - une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation »*” (BERGSON, 2012, p.1).⁵¹ Com essas referências às teorias do realismo e do idealismo, tem-se que, além do sentido conferido à imagem pelo senso comum, há também uma concepção da imagem como relação originária para além da oposição coisa-representação. A imagem tem a tarefa de reunir também as noções de representação e de coisa em um só termo.

A partir dessas considerações, cabe estabelecer uma diferença entre as imagens enquanto matéria – essa proveniente do senso comum – e a imagem enquanto mediadora⁵² dos conceitos de existência e aparência da tradição filosófica. No primeiro caso, trata-se da matéria nela mesma, enquanto “conjunto de imagens”. Já no segundo caso, trata-se de uma apropriação filosófica do termo, que pretende travar um diálogo com a tradição. Resta avaliar, neste momento, de que forma o uso da imagem em *Matéria e Memória*, que sugere uma questão puramente metodológica no interior da obra, coabita com a definição da matéria como um “conjunto de imagens” – respeitando a exigência ontológica de um fenômeno. Trata-se de um ponto relevante para nossa discussão, tendo em vista que Bergson, nesse primeiro momento, não fala em ontologia, apenas em metafísica. Por isso, buscamos a resposta para a seguinte questão: como se dá a articulação entre metafísica e ontologia na teoria das imagens? Para tanto, é necessário esclarecer o caráter artificial do primeiro capítulo e a hierarquia que rege as imagens.

Apesar da clara distinção que Bergson (2012, p.1) estabelece entre espírito e matéria no início de *Matéria e Memória*, segundo Victor Goldschmidt (2002, p. 70): “*le problème de la subjectivité est reposé en termes physiques, c’est-à-dire dans une relation entre corps, et elle est pensée comme qualité inscrite dans le type d’action propre aux corps vivants*”.⁵³ Logo, há no primeiro capítulo um esforço em abstrair-se o espírito da

⁵¹ “por ‘imagem’ entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa – uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’” (BERGSON, 1999, p. 1-2).

⁵² Este aspecto também se reproduz em suas duas conferências de mesmo ano da escrita do prefácio, 1910-11.

⁵³ “o problema da subjetividade é colocado em termos físicos, i.e., como uma relação entre corpos, e ela é pensada como qualidade inscrita no tipo de ação própria aos corpos vivos” (tradução nossa).

atividade perceptiva. Qual seria o objetivo de Bergson ao apresentar a hipótese de uma percepção afastada de sua dimensão efetivamente subjetiva (memória), aproximando-a da matéria? O que significaria pensar a subjetividade enquanto qualidade específica da ação dos corpos vivos?

Desde a primeira definição das imagens é apresentado o fato delas comporem uma *hierarquia*. Ao longo de todo o capítulo inicial, há uma polarização forte entre as imagens tratadas em termos gerais e “certas imagens particulares”. Em ambos os casos, trata-se de uma evocação ao seu aspecto existencial. No entanto, existe uma imagem que corta todas as outras e que é acessível não somente pela percepção, mas também por intermédio das *afecções*. A superfície do corpo torna-se um local único, onde se encontram as duas reunidas.

Essa hierarquia nos leva a descobrir uma nova forma de relacionar-se com o mundo material, a afecção. A afecção é um aspecto da realidade corporal que se impõe à nossa percepção. Este capítulo inicial simula uma situação artificial, onde o mundo material é percebido enquanto totalidade, isolado da condição existencial. É nesse momento privilegiado, onde ainda não estão presentes as lembranças e a reflexão, que Bergson deduz a consciência e um novo modo de contato com a matéria, pois trata-se de observá-la em um momento em que ainda não houve adesão à teoria do idealismo, que interpõe a ideia ao real.

O idealismo aliena a verdadeira natureza da matéria. Trata-se de uma teoria que desconhece as consequências de interpor a ideia à apreensão do mundo. Ainda no *Ensaio*, Bergson se mostra crítico em relação aos aspectos simbólicos que impedem o contato com a verdadeira natureza duracional do eu profundo. A relação do indivíduo com o mundo se passa de modo que:

notre moi touche au monde extérieur par sa surface ; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes ; et c'est pourquoi notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène sans que ce mode de représentation nous coûte un grand effort. Mais le caractère symbolique de cette représentation devient de plus en plus frappant à mesure que nous pénétrons davantage dans les profondeurs de la conscience : le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace (BERGSON, 2013, p. 93, grifo nosso).

Em contraponto à representação simbólica do idealismo, a hierarquização das imagens não pressupõe uma diferença de natureza entre o sujeito da percepção e a matéria. Ao invés disto, permanece-se na constituição vital do corpo, o que permite sustentar a tese de que a percepção tem algo de material e ela se constitui no nível pré-subjetivo. Cabe, portanto, uma apresentação da hierarquia que as imagens assumem no primeiro capítulo, juntamente a uma descrição dos vários adjetivos com os quais elas são caracterizadas.

1.3) Imagens

O emprego das imagens em termos gerais é marcado pelo ponto de vista do senso comum, ou seja, pela intenção de afastar qualquer influência que a tradição filosófica possa ter recebido no que diz respeito à concepção do mundo material, e substituí-la por uma vivência dos sentidos. As palavras iniciais da obra são as seguintes:

Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme (BERGSON, 2012, p.11).⁵⁴

Nota-se o tom despretensioso com que Bergson descreve as imagens. Há a presença de um sujeito mínimo (*je*) que tem apenas o poder de abrir ou fechar os sentidos, controlando ao seu prazer este limitado número de opções que leva à aparição ou desaparecimento das imagens. Esta apresentação inicial das imagens inclui a presença, ainda que mínima, de um sujeito. No entanto, não podemos confundir esse sujeito com o da

⁵⁴ “nosso eu toca o mundo exterior pela sua superfície; nossas sensações sucessivas, ainda que se fundam umas nas outras, retêm algo da exterioridade recíproca que lhes caracteriza objetivamente as causas; e é por isso que nossa vida psicológica superficial se desenrola em um meio homogêneo sem que este modo de representação nos custe um grande esforço. Mas, o caráter simbólico desta representação se torna cada vez mais surpreendente a medida que nós penetramos nas profundezas da consciência: o eu interior, que sente e se apaixona, que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram infinitamente e sofrem uma alteração profunda desde que os separamos uns dos outros para desdobrá-los no espaço” (tradução nossa).

⁵⁵ “Iremos fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou a idealidade do mundo exterior. Eis-me portanto em presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho” (BERGSON, 1999, p. 11).

tradição filosófica.⁵⁶ Aqui, a ligação que as imagens mantêm com um sujeito não é intrínseca, ela se dá apenas no nível expositivo, como uma chave para auxiliar a compreensão da percepção pura, onde o campo material existe por si mesmo. Portanto, esse sujeito mínimo, ao que parece, pode ser subtraído dessa relação sem nenhum prejuízo para a existência das imagens.

No sentido da autonomia que as imagens possuem em relação a um sujeito, são as leis da natureza que, sempre constantes e passíveis de compor uma ciência, comandam seu comportamento:

Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau (BERGSON, 2012, p.11).⁵⁷

Esta passagem, para um leitor atento do *Ensaio*, parece excluir a subjetividade, que é em sua essência duração, ao descrever uma situação própria aos objetos extensos, passíveis de cálculo e previsão. O próprio fato de Bergson utilizar aqui termos temporais para caracterizar as imagens aguça a memória de sua primeira obra. A natureza das imagens é tal que se limita ao que lhes está dado no presente. Nenhuma novidade pode ter nelas seu motor de ação. No entanto, não podemos concluir que elas não têm devir e não duram. Mais adiante, aparecem traços temporais na matéria, quando Bergson diz:

En général, une image quelconque influence les autres images d'une manière déterminée, calculable même, conformément à ce qu'on appelle les lois de la nature. Comme elle n'aura pas à choisir, elle n'a pas non plus besoin d'explorer la région d'alentour, ni de s'essayer par avance à plusieurs actions simplement possibles. L'action nécessaire s'accomplira d'elle-même, quand son heure aura sonné (BERGSON, 2012, p.15, grifo nosso).⁵⁸

Ainda que não seja responsável por nenhuma escolha, a imagem não deixa de agir *no tempo*, conforme sua natureza. Maiores esclarecimentos são apresentados no quarto

⁵⁶ Ao proceder desta forma, Merleau-Ponty endereça duras críticas a este capítulo Sobre essa questão, cf. página 141.

⁵⁷ “Todas essas imagens agem e reagem umas sobre as outras em todas as suas partes elementares segundo leis constantes, que chamo leis da natureza, e, como a ciência perfeita dessas leis permitiria certamente calcular e prever o que se passará em cada uma de tais imagens, o futuro das imagens deve estar contido em seu presente e a elas nada acrescentar de novo” (BERGSON, 1999, p. 11).

⁵⁸ “Em geral, qualquer imagem influencia as outras imagens de uma maneira determinada, até mesmo calculável, de acordo com aquilo que chamamos leis da natureza. Como ela não terá o que escolher, também não terá necessidade de explorar a região ao seu redor, nem de exercitar-se de antemão em várias ações simplesmente possíveis. A ação necessária se cumprirá por si mesma, quando sua hora tiver chegado” (BERGSON, 1999, p. 14-15).

capítulo, onde se introduz a tese metafísica da natureza duracional da matéria. De qualquer forma, deve-se ter em mente que, neste momento, permanece-se sob a ótica do senso comum, ainda não ultrapassada pela análise intuitiva, que é esforço e subversão do curso natural do pensamento.

1.4) Imagens (muito) particulares x imagens exteriores: a imediatividade da afecção

Se, no que diz respeito às imagens em geral, o sujeito pode ser subtraído sem prejuízo existencial, no caso de certas imagens particulares, isto não é possível. « *Il en est une [imagem] qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps* »⁵⁹ (BERGSON, 2012, p. 11). Essa passagem contrasta com as anteriores na medida em que ela quebra o pacto da simplicidade do abrir e fechar dos olhos introduzindo um segundo elemento para a apreensão das imagens: a afecção. Também há a presença das metáforas do dentro e do fora, as quais – obedecendo aqui ao vocabulário do senso comum – são metamorfoseadas mais adiante por Bergson nas de virtual e atual. Contudo, o que é esta forma de conhecimento que se dá “de dentro” e que Bergson chama de afecção? Pode parecer paradoxal, considerando-se que este capítulo inicial trata da percepção pura, o fato de Bergson estabelecer a hierarquia existente entre as imagens, conferindo destaque ao papel da afecção nas imagens do corpo. No entanto, um dos pontos capitais deste capítulo contempla o corte que Bergson estabelece entre a percepção e a afecção. Entre elas não há homogeneidade, como crê a tradição realista e idealista, fazendo com que a representação seja concebida como um grau a mais em relação à afecção, ambas de natureza inextensa e subjetiva. Ao invés da homogeneidade, há entre essas duas operações uma diferença de natureza. Segundo Bergson (2012, p. 59):

*Quand nous disons que l'image existe en dehors de nous, nous entendons par là qu'elle est extérieure à notre corps. Quand nous parlons de la sensation comme d'un état intérieur, nous voulons dire qu'elle surgit dans notre corps. Et c'est pourquoi nous affirmons que la totalité des images perçues subsiste, même si notre corps s'évanouit, tandis que nous ne pouvons supprimer notre corps sans faire évanouir nos sensations.*⁶⁰

⁵⁹ “há uma [imagem] que prevalece sobre as demais na medida em que a conheço não apenas de fora, mediante percepções, mas também de dentro, mediante afecções: é meu corpo” (BERGSON, 1999, p. 11).

⁶⁰ “Quando dizemos que uma imagem existe fora de nós, entendemos por isso que ela é exterior a nosso

Esta divisão entre imagens interiores e exteriores é metafórica porque não faz referência ao âmbito espacial. Trata-se de uma questão do âmbito da vida, em que a distância ganha uma significação vital. A percepção obedece à necessidade biológica, medindo a ação possível que as coisas podem exercer sobre o corpo e, também, as possibilidades de ação do corpo sobre as coisas. Quanto maior é o poder de ação de um organismo, maior é seu campo perceptivo, o que se exprime pela presença de um sistema nervoso complexo. A incorporação de uma significação vital para a distância é indicadora de perigo mais ou menos iminente. Quanto mais distância separa o corpo de um objeto percebido, mais tempo de resposta o organismo tem face a essa situação específica. Por conseguinte, a percepção de um objeto distante do corpo próprio exprime uma ação virtual por meio de contornos nítidos e precisos, o que pode causar a impressão de que o sujeito seja suprimível do processo perceptivo, sem afetar a existência dos objetos. Todavia, à medida que se encurta a distância entre o objeto e o corpo próprio, mais o perigo torna-se urgente, assim como a resposta pela qual ele deve fazer face à situação. Desta forma, uma ação virtual torna-se uma ação real. É possível pensar na seguinte situação limite:

supposez que la distance devienne nulle, c'est-à-dire que l'objet à percevoir coïncide avec notre corps, c'est-à-dire enfin que notre propre corps soit l'objet à percevoir. Alors ce n'est plus une action virtuelle, mais une action réelle que cette perception toute spéciale exprimera : l'affection consiste en cela même. Nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de notre corps est à son action possible ou virtuelle (BERGSON, 2012, p.57-58).⁶¹

Portanto, conhecer algo por afecção é defrontá-lo face a face no âmbito da atualidade. Existe uma série de imagens que são percebidas a todo o momento a partir dessa perspectiva: são as imagens que fazem referência ao corpo. Este último, enquanto abertura para a atualidade, está intimamente ligado a uma capacidade criadora, que –

corpo. Quando falamos da sensação como de um estado interior, queremos dizer que ela surge em nosso corpo. É por isso que afirmamos que a totalidade das imagens percebidas subsiste, mesmo se nosso corpo desaparece, ao passo que não podemos suprimir nosso corpo sem fazer desaparecer nossas sensações” (BERGSON, 1999, p. 59).

⁶¹ “Suponhamos que a distância se torne nula, ou seja, que o objeto a perceber coincida com nosso corpo, enfim, que nosso próprio corpo seja o objeto a perceber. Então não é mais uma ação virtual, mas uma ação real que essa percepção muito particular irá exprimir: a afecção consiste exatamente nisso. Nossas sensações estão, portanto, para nossas percepções assim como a ação real de nosso corpo está para sua ação possível ou virtual” (BERGSON, 1999, p. 58).

destoando dos objetos materiais distantes – não obedece às leis da natureza e, além disto, tem a capacidade de alterá-las e introduzir algo de novo no conjunto das imagens. Segundo Bergson, (2012, p.12, grifos no original):

Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps.⁶²

Essas imagens particulares são imagens que desobedecem ao padrão de comportamento das imagens em geral. Diferentemente delas, as imagens particulares não obedecem às leis da natureza e, por isso, não podem ser previstas. Dentre as muitas outras caracterizações possíveis para a distinção das imagens, é em termos de tempo que ela se impõe quando Bergson fala na produção da “novidade”. As imagens contêm seu futuro já em seu estado presente. Porém, as imagens particulares não podem ser determinadas pelo seu estado presente. O modelo ideal das imagens particulares é o corpo próprio. Bergson mostra ao longo do capítulo que o corpo reúne caracteres essenciais que o fazem contrastar com o restante do conjunto das imagens. Quais são esses caracteres do corpo que fazem com que ele seja o protótipo das imagens particulares? Até agora, foram apresentadas a afecção, a imprevisibilidade e a criatividade. Entretanto, apesar de serem apontadas, elas não são empregadas como instrumento de análise. Elas são descobertas a partir de outro procedimento. Trata-se do olhar “de fora”, seguindo a perspectiva em vigor para o restante das imagens.

O que ocorre quando um olhar se volta ao corpo sob a perspectiva “de fora”, quando o corpo é apreendido como uma imagem exterior? Para olhar objetivamente para o corpo – sem o risco de ser influenciado pela afecção –, Bergson (2012, p. 13) busca, sob o critério da semelhança, outros corpos para apreendê-los enquanto imagem:

J'étudie maintenant, sur des corps semblables au mien, la configuration de cette image particulière que j'appelle mon corps. J'aperçois des nerfs afférents qui transmettent des ébranlements aux centres nerveux, puis des nerfs efférents qui partent du centre, conduisent des ébranlements à la périphérie, et mettent en mouvement les parties du corps ou le corps tout entier. J'interroge le physiologiste et le psychologue sur la destination des uns et des autres. Ils répondent que si les mouvements centrifuges du système nerveux peuvent provoquer le déplacement du corps ou des parties du corps, les mouvements centripètes, ou du moins certains d'entre eux, font naître la

⁶² “Tudo se passa como se, nesse conjunto de imagens que chamo universo, nada se pudesse produzir de realmente novo a não ser por intermédio de certas imagens particulares, cujo modelo me é fornecido por meu corpo” (BERGSON, 1999, p. 12, grifos no original).

A análise estende-se para além do olhar e mostra-se uma verdadeira atividade de dissecação, tendo em vista que ocorre uma suspensão da pele em função de apreender a disposição dos órgãos do sistema nervoso. Observam-se nervos aferentes, eferentes e centros nervosos que se coordenam entre si a fim de mover as diversas partes do corpo. A perspectiva do senso comum é abandonada em direção à opinião do fisiologista e do psicólogo. Eles são interrogados sobre a função que exerce cada um dos componentes nervosos. A resposta engloba uma via com dois sentidos opostos: os movimentos centrífugos e os movimentos centrípetos. Os primeiros coordenam a expansão do corpo em direção ao mundo, fazendo com que ele se mova; quanto aos segundos, pretende-se que eles sejam os responsáveis pela *produção da representação do mundo exterior*. A questão concentra-se na segunda afirmação: um único sistema nervoso pode ser capaz de sustentar duas vias tão distintas entre si a ponto de uma delas ser responsável pelo movimento e a outra *produzir* a representação do mundo exterior? Nota-se que são duas funções de naturezas distintas.

Através da observação direta dos fatos – o que significa aqui um retorno ao ponto de vista do senso comum –, Bergson nega a existência das duas vias do sistema nervoso. Sendo os nervos, o cérebro e as vibrações nervosas imagens, eles só poderiam estar em uma relação de produção com o mundo material caso a totalidade do universo material estivesse prevista no movimento molecular. O absurdo dessa concepção está no fato de que

c'est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau. [...] Faire du cerveau la condition de l'image totale, c'est véritablement se contredire soi-même, puisque le cerveau, par hypothèse, est une partie de cette image. Ni les nerfs ni les centres nerveux ne peuvent donc conditionner l'image de l'univers (BERGSON, 2012, p.13-14).⁶⁴

⁶³ “Estudo agora, em corpos semelhantes ao meu, a configuração dessa imagem particular que chamo meu corpo. Percebo nervos aferentes que transmitem estímulos aos centros nervosos, em seguida nervos eferentes que partem do centro, conduzem estímulos à periferia e põem em movimento partes do corpo ou o corpo inteiro. Interrogo o fisiologista e o psicólogo sobre a destinação de uns e outros. Eles respondem que, se os movimentos centrífugos do sistema nervoso podem provocar o deslocamento do corpo ou das partes do corpo, os movimentos centrípetos, ou pelo menos alguns deles, fazem nascer a representação do mundo exterior. Que devemos pensar disso?” (BERGSON, 1999, p. 13).

⁶⁴ “é o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro. [...] Fazer do cérebro a condição da imagem total é verdadeiramente contradizer a si mesmo, já que o cérebro, por hipótese, é uma parte dessa imagem. Nem os nervos nem os centros nervosos podem portanto condicionar a imagem do universo” (BERGSON, 1999, p. 13-14).

Como aponta Victor Goldschmidt,⁶⁵ é em termos físicos, através de uma relação entre corpos, que o problema da subjetividade é colocado por Bergson, i.e., partindo sem referência alguma à subjetividade (a teoria da memória completa esse problema ao inserir o espírito no processo perceptivo). A estratégia de colocar-se a questão em termos de imagens reside no fato de mantê-la em um só plano ontológico, não recorrendo a nenhum princípio que não esteja compreendido no campo de imagens. O potencial crítico dessa estratégia se revela na constatação de que uma imagem em particular não pode produzir o todo das imagens. Quando o sistema nervoso é descrito como uma imagem, ele se encontra em uma situação de contiguidade em relação ao universo, estando ambos sob o estatuto da imagem. Neste sentido, a interação das imagens particulares do corpo com as imagens gerais que o envolvem se dá também nesse nível de contiguidade. A articulação é descrita por Bergson (2012, p. 14) da seguinte forma:

*Voici les images extérieures, puis mon corps, puis enfin les modifications apportées par mon corps aux images environnantes. Je vois bien comment les images extérieures influent sur l'image que j'appelle mon corps : elles lui transmettent du mouvement. Et je vois aussi comment ce corps influe sur les images extérieures : il leur restitue du mouvement. Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit.*⁶⁶

A interação das imagens com o corpo exprime-se sob a forma da conferência de movimento, e, no caso do corpo em direção às imagens exteriores, esse movimento exprime-se enquanto liberdade. É a partir da igualdade do plano onde coabitam as imagens que se institui a hierarquia entre elas. O fato de o corpo exercer uma influência sobre as outras imagens, tendo de escolher dentre várias possibilidades a maneira como retribui o movimento às imagens exteriores, tem sua base em uma possibilidade de escolha de nível ainda mais primordial. Trata-se da maneira como a matéria *aparece* ao corpo. Segundo Bergson (2012, p.15), as ações que o corpo opta desempenhar

⁶⁵ Remetendo à citação supracitada, cf. página 33.

⁶⁶ “Eis as imagens exteriores, meu corpo, e finalmente as modificações causadas por meu corpo às imagens que o cercam. Percebo bem de que maneira as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento. Meu corpo é portanto, no conjunto do mundo material, uma imagem que atua como as outras imagens, recebendo e devolvendo movimento, com a única diferença, talvez, de que meu corpo parece escolher, em uma certa medida, a maneira de devolver o que recebe” (BERGSON, 1999, p. 14).

lui sont sans doute suggérées par le plus ou moins grand avantage qu'elle peut tirer des images environnantes, il faut bien que ces images dessinent en quelque manière, sur la face qu'elles tournent vers mon corps, le parti que mon corps pourrait tirer d'elles. De fait, j'observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne, que la force des odeurs, l'intensité des sons, augmentent et diminuent avec la distance, enfin que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps.⁶⁷

Observa-se, portanto, que o critério da utilidade ordena o aparecer do universo para o corpo. Nas palavras de Bergson (2012, p.15-16, grifos no original): « les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux ».⁶⁸

As imagens concebidas como possibilidades de ação do corpo modificam a primeira descrição de imagem que tínhamos até o momento – as imagens em geral. Se, até então, as imagens coincidiam com as coisas nelas mesmas – sem a participação ativa de um sujeito perceptivo –, agora é esclarecida a condição efetiva do acesso às imagens. O corpo subordina o restante das imagens em função de seus interesses vitais. A « *image ne pourra donner que ce qu'on y aura mis* »⁶⁹ (BERGSON, 2012, p. 14). Desta forma, o caráter existencial do sujeito perceptivo condiciona a amplitude da informação que é apreendida do universo material. Podemos comparar as imagens com o *a priori* kantiano, dado o estabelecimento de um limite para a informação apreendida pelo sujeito. Antes mesmo de qualquer experiência, a configuração do sujeito já “molda” o conteúdo de seu contato com as coisas. No entanto, trata-se de uma completa reformulação desse *a priori*, pois, em Kant, as formas da percepção (o tempo e o espaço) compõem uma diversidade sensível que só aparece ao sujeito formatada por sua própria estrutura. Em Bergson, o recorte pragmático se faz na ação mesma, em contato direto com as imagens, já que permanece no aspecto físico do corpo, ressaltando sua condição existencial. As imagens revelam uma relação preexistente aos termos que elas próprias articulam, i.e., a condição

⁶⁷ “Ihe são sugeridas certamente pela maior ou menor vantagem que pode obter das imagens circundantes, é preciso que essas imagens indiquem de algum modo, em sua face voltada para o meu corpo, a vantagem que meu corpo poderia delas obter. De fato, observo que a dimensão, a forma, a própria cor dos objetos exteriores se modificam conforme meu corpo se aproxima ou se afasta deles, que a força dos odores, a intensidade dos sons aumentam e diminuem com a distância, enfim, que essa própria distância representa sobretudo a medida na qual os corpos circundantes são assegurados, de algum modo, contra a ação imediata de meu corpo” (BERGSON, 1999, p. 15).

⁶⁸ “Os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível de meu corpo sobre eles” (BERGSON, 1999, p. 15-16, grifos no original).

⁶⁹ “imagem só poderá oferecer o que se tiver posto nela” (BERGSON, 1999, p. 14).

material do corpo apreende o mundo nele mesmo. Como compartilham a mesma natureza, não há nenhum impedimento para o corpo apreender a matéria. Ocorre que a amplitude dessa apreensão está sujeita e subordinada às necessidades do corpo. Ao invés de pensar a percepção como um poder subjetivo de representação (como em Kant), trata-se de concebê-la como “*un processus objectif d’illusion*”⁷⁰ (CAYEMAEX, 2005, p.21) que é fundado biologicamente. Enfoca-se uma relação de subordinação das imagens em geral face às imagens envolvendo diretamente o corpo por meio da afecção. Há uma instabilidade das imagens (ou ilusão, como aponta Cayemaex) e é esta mesma instabilidade que confere, através da observação de suas variações, uma chave de acesso ao processo de apreensão do universo objetivo. Em negativo, salta aos olhos não uma apreensão nítida desse universo, mas sua incompatibilidade com o modo como ele é usualmente representado. Desta forma, graças ao enfoque no aspecto físico do organismo, é possível a descoberta do caráter primordial do movimento e sua anterioridade com relação à representação. Segundo Bergson (2012, p.14, grifos no original), « mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action; il ne saurait faire naître une représentation ».⁷¹

1.5) Imagem presente x imagem representada: a atividade consciente

No *Ensaio*, a vida consciente possui dois aspectos: « *selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace* »⁷² (BERGSON, 2013, p. 102), sendo que « *la faculté d'abstraire implique déjà l'intuition d'un milieu homogène* »⁷³ (BERGSON, 2013, p. 73). Esta reflexão é aprofundada em *Matéria e Memória* com a articulação essencial entre imagem e ação. A faculdade de abstração conta primitivamente com a simples presença do corpo, havendo, assim, um recuo na mobilização do entendimento para caracterizar a percepção. Segundo Nicolas Cornibert (2012, p. 218, grifo no original):

La notion d'image a justement été instituée par Bergson – l'Avant-propos de 1911 est clair à cet égard – pour déborder de toutes parts, au point de le renverser, le cadre séculaire de la représentation, cadre

⁷⁰ “um processo objetivo de ilusão” (tradução nossa).

⁷¹ “*Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação*” (BERGSON, 1999, p. 14, grifos no original).

⁷² “conforme a percebemos diretamente ou por refração através do espaço” (tradução nossa).

⁷³ “a faculdade da abstração já implica a intuição de um meio homogêneo” (tradução nossa).

*opposant de façon binaire et unilatérale le sujet représentant à l'objet représenté. C'est son lien indéfectible avec l'action qui permettait à l'image de faire éclater un tel cadre, en manifestant comme à rebours le lien indissoluble qui articule ou plutôt conjoint originellement la perception et l'objet perçu.*⁷⁴

Ao invés de basear-se, como a tradição, no entendimento, Bergson mostra que a percepção não pressupõe um *cogito*;⁷⁵ ao invés disto, ela pressupõe um corpo interessado em agir. A teoria das imagens propõe uma representação do universo que não seja proveniente do entendimento,⁷⁶ ao contrário do idealismo que busca deduzir a consciência: para Bergson (2012, p. 31-32), « *déduire la conscience serait une entreprise bien hardie, mais elle n'est vraiment pas nécessaire ici, parce qu'en posant le monde matériel on s'est donné un ensemble d'images, et qu'il est d'ailleurs impossible de se donner autre chose* ». ⁷⁷

Segundo Worms (1997, p. 53), a compreensão da percepção consciente no contexto da teoria das imagens envolve uma dimensão virtual. Não há necessidade de deduzir a consciência, pois a relação que o indivíduo trava com o mundo acontece de modo imediato, i.e., ela não se articula em etapas ligadas pela causalidade. Ao dar de início o universo, é dada também a percepção do universo. Tem-se aqui uma tese: « *si l'on suppose l'existence de quelque chose, on suppose que quelqu'un en a ou en peut avoir en droit la perception ou l'expérience. Être, c'est pouvoir être perçu* »⁷⁸ » (WORMS, 1997, p. 53, grifos no original). Este argumento postula uma abertura de direito à totalidade das imagens. No entanto, de fato, ela não se realiza. Para explicar a percepção consciente, é necessário reestabelecer um limite para a totalidade. Segue-se que “la

⁷⁴ “A noção de imagem foi justamente instituída por Bergson – o prefácio de 1911 é claro quanto a isto – para ultrapassar, de todas as partes, a ponto de inverter, o quadro secular da *representação*, quadro que opõe de maneira binária e unilateral, o sujeito representante ao objeto representado. É sua ligação indefectível com a ação que permite à imagem revelar um tal quadro, manifestando, como ao avesso, a ligação indissolúvel que articula, ou melhor, funde originalmente a percepção e o objeto percebido” (tradução nossa).

⁷⁵ Evocando a divisão clássica de Descartes entre *res cogitas* e *res extensa*. Não há necessidade de dividir o universo material em duas naturezas diferentes. A crítica também recai sobre o aspecto necessariamente inextenso da existência ao ser comprovada pelo método cartesiano como existente, enquanto a natureza material depende de um *Deus ex machina* para existir.

⁷⁶ A crítica do caráter desnecessário da dedução da consciência no bergsonismo tal como ressaltado e criticado por Merleau-Ponty é analisada em detalhes no capítulo 3.

⁷⁷ “Deduzir a consciência seria um empreendimento bastante ousado, mas na verdade isso não é necessário aqui, porque ao colocar o mundo material demo-nos um conjunto de imagens, e aliás é impossível nos darmos outra coisa” (BERGSON, 1999, p. 32).

⁷⁸ “Se se supõe a *existência* de algo, supõe-se que alguém tem ou pode ter dela, de direito, a percepção ou a *experiência*. Ser é poder ser percebido” (tradução nossa).

perception virtuelle des images est empêchée par l'action réelle qui les relie ensemble”⁷⁹ (WORMS, 1997, p. 54). As imagens assim limitadas pela ação do ser vivo fornecem uma compreensão do objeto, não mais como uma coisa isolada, mas como um *quadro*. É, pois, a ação virtual do corpo que conduz à percepção das imagens:

Pour qu'il y ait perception, il faut et il suffit que certains corps suspendent une partie de leur interaction avec l'univers. Or, c'est le cas des corps vivant : leur indétermination les isole, en fait des « centres ». Autrement dit, en faisant passer une partie de leur interaction dans le virtuel, ils coupent certains de leurs liens avec les autres images (WORMS, 1997, p. 54, grifos no original).⁸⁰

Como consequência desta via de acesso ao objeto, a concepção de imagem presente no *Ensaio*, a saber, a ausência de qualquer intermediário representativo para a coisa mesma, é modificada em *Matéria e Memória*. Nessa última obra, as imagens, além de se referirem às coisas mesmas ao comporem o universo material, existem também enquanto representação. Segundo Bergson (2012, p. 32-33 grifo nosso),

*pour transformer son existence pure et simple [das imagens] en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle. Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers. Je la convertirais en représentation si je pouvais l'isoler, si surtout je pouvais en isoler l'enveloppe. La représentation est bien là, mais toujours virtuelle, neutralisée, au moment où elle passerait à l'acte, par l'obligation de se continuer et de se perdre en autre chose. Ce qu'il faut pour obtenir cette conversion, ce n'est pas éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une chose, s'en détache comme un tableau.*⁸¹

⁷⁹ “a percepção virtual das imagens é impedida pela ação real que as mantêm juntas” (tradução nossa).

⁸⁰ “Para que haja percepção, é necessário e é suficiente que certos corpos suspendam uma parte de sua interação com o universo. Ora, é o caso dos corpos vivos: sua indeterminação os isola, faz deles ‘centros’. Dizendo de outra forma, fazendo passar uma parte de sua interação no virtual, eles recortam algumas de suas ligações com as outras imagens” (tradução nossa).

⁸¹ “para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que a preenche, não conservando mais do que uma crosta exterior, sua película superficial. O que a distingue, enquanto imagem presente, enquanto realidade objetiva, de uma imagem representada é a necessidade em que se encontra de agir por cada um de seus pontos sobre todos os pontos das outras imagens, de transmitir a totalidade daquilo que recebe, de opor a cada ação uma reação igual e contrária, de não ser, enfim, mais do que um caminho por onde passam em todos os sentidos as modificações que se propagam na imensidão do universo. Eu a converteria em representação se pudesse isolá-la, se pudesse sobretudo isolar seu invólucro. A representação está

O corpo não produz as representações em sua matéria, mas ao recortar as imagens ele lhe oferece a forma sem a qual as representações não aparecem propriamente; a forma-quadro se dá pela inserção do corpo no mundo, ela está nesse campo em que o corpo e o mundo estão imbricados. A relação da representação com o corpo consiste de um ponto importante que marca a distinção entre a teoria das imagens e as teorias da percepção baseadas na idealidade da representação (realismo e idealismo). Bergson atribui ao ato de representar uma dimensão de ação corporal; o cérebro não produz ou faz nascer a representação, mas ele preparara o quadro em que ela nascerá, se produzirá. Sem o quadro motor que moldura a representação não há representação. Assim, a representação se dá no plano imanente ao corpo material inserido no mundo. Podemos nos perguntar: como isso é possível? Essa pergunta é natural, pois, pela tradição, estamos acostumados a pensar o corpo e a representação como duas naturezas distintas.

As imagens são, antes de qualquer coisa, um ponto de partida que tem como resultado fazer aparecer um conceito de sujeito baseado na especificidade do corpo, e, assim, abrir uma via para atribuir significação aos objetos, seguindo o *critério da ação* dos seres vivos sobre a matéria. A seguinte tabela coloca lado a lado estas duas maneiras de relação com o mundo:

Representação	Imagem
Parte de uma oposição binária: sujeito e objeto;	Parte da unidade entre o corpo e o mundo;
Necessidade de dedução da consciência	A consciência é dada virtualmente no todo das imagens;
A percepção é uma atividade interior de duplicação do mundo	A percepção está em relação de subtração com o mundo e é exterior ao sujeito;
É ressaltado o papel ativo do sujeito no conhecimento;	Busca-se uma relação de passividade do sujeito com o mundo;

efetivamente aí, mas sempre virtual, neutralizada, no momento em que passaria ao ato, pela obrigação de prolongar-se e de perder-se em outra coisa. O que é preciso para obter essa conversão não é iluminar o objeto, mas ao contrário obscurecer certos lados dele, diminuí-lo da maior parte de si mesmo, de modo que o resíduo, em vez de permanecer inserido no ambiente como uma *coisa*, detaque-se como um *quadro*". (BERGSON, 1999, p. 33-34, grifos no original).

Não é a coisa mesma, é uma “cópia” do objeto.	Respeitando os limites do corpo, é a coisa mesma.
---	---

Uma das diferenças da noção de imagem em relação ao conceito de representação, a partir da qual é colocada a questão pelo realismo e pelo idealismo, está na explicitação do caráter abstrato que estas teorias adquirem ao isolarem a configuração vital do sujeito, limitando-se a uma compreensão gnosiológica da percepção. As imagens se comprometem com a resolução do problema da representação da matéria a partir de um duplo registro, o da percepção e o do Ser, pela via da ordem vital.

O corpo está engajado no conjunto da matéria, mas sua manutenção vital depende, mais imediatamente, de elementos locais bem determinados. Isso faz com que ele corte algumas das ligações entre as imagens no todo, isolando algumas delas e, assim, extraindo o quadro: uma ação no todo das imagens que é perceptível de direito. A ausência de necessidade de dedução da consciência se deve ao fato de ela ser dada virtualmente no todo das imagens, porque elas são pitorescas e perceptíveis de direito, mesmo sem serem percebidas de fato.

Os objetos percebidos adquirem o estatuto de representação; contudo, trata-se de uma representação naturalizada das coisas. A percepção forma-se por meio de uma diminuição da conexão do objeto com o restante do universo. A simples presença de um ser vivo suprime todas as partes do objeto cujas funções não lhe interessam. Dentre as ações exteriores, aquelas que lhe são indiferentes passam despercebidas, e aquelas que lhe interessam, são automaticamente isoladas, constituindo “percepções”. O termo “coisa”, contraposto a “quadro”, pode sugerir uma aproximação com a teoria da Gestalt ao expressar os inconvenientes do isolamento provocados pela atitude da abstração. Não é nada menos do que a totalidade do universo que se relaciona com cada objeto. Este último tem a *necessidade* de agir e reagir com o restante das imagens em todos os pontos que o compõem. Uma representação forma-se a partir do momento em que o organismo isola o objeto da totalidade do universo, sendo que isto se dá de forma automática, acionado pela ação do organismo. Nota-se (ainda que tal não receba muito destaque na argumentação do primeiro capítulo) a presença da consciência como a faculdade responsável pela representação. Segundo Bergson (2012, p. 34, grifo nosso), o critério de seleção obedece ao esquema de ação enquanto agente efetivo sobre a matéria e, desta forma,

*les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairée cette fois, la face qui l'intéresse; elles détacheront de leur substance ce que nous aurons arrêté au passage, ce que nous sommes capables d'influencer. Indifférentes les unes aux autres en raison du mécanisme radical qui les lie, elles se présentent réciproquement les unes aux autres toutes leurs faces à la fois, ce qui revient à dire qu'elles agissent et réagissent entre elles par toutes leurs parties élémentaires, et qu'aucune d'elles, par conséquent, n'est perçue ni ne perçoit consciemment. Que si, au contraire, elles se heurtent quelque part à une certaine spontanéité de réaction, leur action est diminuée d'autant, et cette diminution de leur action est justement la représentation que nous avons d'elles. Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté.*⁸²

A consciência, ainda que Bergson afirme não precisar ser deduzida do universo material, é enfocada em formação. Seu surgimento deve-se à contrariedade na ação de um organismo vivo. Apesar de Bergson referir-se ao ponto material como um local privilegiado do ponto de vista perceptivo (ele teria uma consciência integral graças ao contato que sua extensão se engaja com a totalidade do universo), ele age e reage inconscientemente. Somente uma reação orientada pode desencadear a representação do mundo material, que assume a tonalidade de obstáculo. A consciência desperta na adversidade do desenvolvimento espontâneo da vida. A representação, fruto dessa diminuição da ação, não se configura em sujeito-objeto. Trata-se, ao invés disso, de uma abertura que o Ser permite a si mesmo.

Podemos, assim, observar o papel essencial da noção de imagem. Sem essa noção, Bergson não poderia partir de tão pouco (matéria e vida reduzidas a um mínimo de determinações) para construir a teoria da percepção de modo totalmente diverso da tradição. Mesmo recorrendo à presença da vida para explicar a formação da consciência, Bergson postula que a seleção de imagens para a representação só pode se efetivar porque as imagens em si são perceptíveis de direito, sendo consciência neutralizada, como o quarto capítulo vem esclarecer. Admitindo níveis de profundidade, ela vai desde a inconsciência do ponto material até a consciência intensa do Ser, origem da vida e da

⁸² “As imagens que nos cercam parecerão voltar-se em direção a nosso corpo, mas desta vez iluminada a face que o interessa; elas destacarão de sua substância o que tivermos retido de passagem, o que somos capazes de influenciar. Indiferentes umas às outras em razão do mecanismo radical que as vincula, elas apresentam reciprocamente, umas às outras, todas as suas faces ao mesmo tempo, o que equivale a dizer que elas agem e reagem entre si por todas as suas partes elementares, e que, conseqüentemente, nenhuma delas é percebida nem percebe conscientemente. E se, ao contrário, elas deparam em alguma parte com uma certa espontaneidade de reação, sua ação é diminuída na mesma proporção, e essa diminuição de sua ação é justamente a representação que temos delas. Nossa representação das coisas nasceria portanto, em última análise, do fato de que elas vêm refletir-se contra nossa liberdade” (BERGSON, 1999, p. 34).

matéria. Nas palavras de Bergson (2012, p. 35, grifos no original):

*Cela revient à dire qu'il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés. La conscience - dans le cas de la perception extérieure - consiste précisément dans ce choix. Mais il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est, au sens étymologique du mot, le discernement.*⁸³

A consciência só comporta graus distintos porque é uma atividade. O ponto material significa aqui o ponto – ainda que inconsciente – mais vasto e completo da cadeia, a corporeidade. Já a percepção consciente anuncia algo que ultrapassa a própria corporeidade (o nascimento do espírito). Mas, se estas últimas, enquanto imagens representadas, são responsáveis por uma modificação no real e não apreendem a totalidade do ser dos objetos, por que manter o termo “imagem” ligado à percepção da matéria? Por que não salvaguardar essa noção para referir-se às coisas em si, como no caso do ponto material?

Tanto as imagens-quadro quanto as imagens-coisa obedecem ao critério da ação (prolongamento natural da percepção). Ele revela que toda a existência passa pela corporeidade. Todavia, enquanto nas últimas há interação absoluta do corpo com a matéria, nas primeiras, há discernimento, i.e., há reação orientada do corpo provocando a diminuição nos dados percebidos. Ambas são imagens, pois compartilham o mesmo esquema corporal « *comme la condition de possibilité de tout rapport à l'être, comme le*

⁸³ “Isso equivale a dizer que há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*. A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções. Num certo sentido, poderíamos dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, já que esse ponto recolhe e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, enquanto nossa consciência só atinge algumas partes por alguns lados. a consciência – no caso da percepção exterior – consiste precisamente nessa escolha. Mas, nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente, há algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento” (BERGSON, 1999, p. 35-36).

principe de sa révélation, de sa manifestation ou de son apparition. Tout possible passe ici par le corps. Il n'y a de perceptibilité (réelle ou virtuelle) que corporelle».

⁸⁴ (CORNIBERT, 2012, p. 68) Toda presença pressupõe um corpo, i.e., o corpo é concebido como o fundamento de toda relação com a exterioridade. O processo perceptivo das imagens dá-se, portanto, no nível corporal. E o processo representativo é fruto de um afunilamento do esquema corporal em favor da liberdade do organismo, antecipando o nível espiritual. As teorias do realismo e do idealismo negligenciam a corporeidade presente no primeiro capítulo como fundamento da relação com a exterioridade em favor de uma contemplação. Essas teorias são incapazes de enunciar o absoluto da matéria e ignoram a ligação fundamental que existe entre imagem e ação.

1.6) A teoria das imagens como meio termo entre realismo e idealismo

Perguntando pelas causas que levam realismo e idealismo ao erro, percebe-se primeiramente que não se trata de um simples erro. Não se trata de um desvio accidental na boa direção, i.e., uma deficiência de uso adequado do conhecimento. Trata-se de uma *ilusão filosófica* (como sugere o título do capítulo VII de *L'énergie spirituelle*, “Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique”). Isto equivaleria a todo um sistema de sinalização que, apesar de coerente, está estrutural e permanentemente indicando uma direção equivocada. O efeito psicológico positivo que estas placas de sinalização provocam impede ou, na melhor das hipóteses, adia a descoberta do equívoco. Segundo Gilles Deleuze (2008, p. 13) – fazendo uma analogia entre Bergson e Kant –, “estamos tomados por uma ilusão fundamental [... e] não temos de lutar contra simples erros (falsas soluções), mas contra algo mais profundo: a ilusão que nos arrasta, ou na qual mergulhamos, inseparável de nossa condição”. Neste mesmo sentido, e ressaltando seu potencial pedagógico, Bento Prado Júnior (1989, p. 32) define a dialética bergsoniana como “história e sistema das ilusões”. Referindo-se, paralelamente, à influência da dialética transcendental de Kant, diz ainda que:

Compreender que há um bom uso da história da filosofia é compreender essa necessidade da ilusão, é compreender que o domínio do erro não é o domínio do arbitrário ou de uma selvagem irracionalidade. Muito pelo contrário, a compreensão dos caminhos do equívoco indica a

⁸⁴ “como a condição de possibilidade de toda relação ao ser, como o princípio de sua revelação, de sua manifestação ou de sua aparição. Todo o possível passa aqui pelo corpo. Não existe perceptividade (real ou virtual) que não seja corporal” (tradução nossa).

compreensão da própria estrutura do espírito. *O erro não é o fruto de uma subjetividade caprichosa: ele traduz uma vocação inata da inteligência.* (PRADO JR., 1989, p. 31, grifo nosso)

A valorização do erro está a serviço de revelar a estrutura inata da inteligência, abrindo caminho para superá-la. No entanto, o pecado original da consciência não está na tendência da subjetividade à deformação da experiência, o que levaria a teorias improcedentes. Ele está no recorte artificial e na generalização. No *Ensaio*, o associacionismo aparece não como uma teoria falsa, mas como uma teoria cuja aplicação excede seu campo de origem, o eu-superficial, em direção à totalidade da vida psicológica. As expectativas da inteligência pelo universo sistemático foram colocadas à frente da experiência, fazendo com que uma experiência parcial adquirisse o caráter de uma experiência completa da vida psíquica. Nas palavras de Bento Prado Júnior (1989, p. 32), a inteligência, “à primeira sugestão da experiência, ela lhe volta as costas e desdobra coerentemente sua fantasmagoria”. A sugestão aqui consiste dos aspectos que descrevem a experiência do eu superficial, e que são tomados como índice de toda experiência. Por fantasmagoria, o autor refere-se ao uso excessivo dos recortes e generalizações com base na experiência. Vale notar que esse excesso de atividade peca pela coerência lógica, a qual passa a se desdobrar quase que automaticamente, perdendo o contato com o real.

Em *A evolução criadora*, a análise genética da inteligência através da sua progressiva constituição no processo evolutivo da vida em geral revela sua função como instrumento de adaptação e ressalta o forte laço que mantém com a ação do organismo sobre a matéria. Já no prefácio do *Ensaio*, Bergson (2013, p.VII) fala dos malefícios da transposição de ideias provenientes da vida prática para o terreno da especulação. Em *Matéria e memória*, Bergson esclarece a origem do ato representativo como fundado na ação, e mostra assim que a relação entre o sujeito e os objetos é prática e vital, por isso força modificações no que seria o “em si” ou “as coisas mesmas”. Assim, a gênese da inteligência no caminho da evolução é precedida pelo esclarecimento da gênese do procedimento próprio à ela, que começa com a percepção. Isso se exprime na questão da matéria tal como ela é analisada pelo realismo e pelo idealismo mostra de que forma o tratamento da inteligência enquanto órgão de conhecimento especulativo faz com que estas teorias mobilizem um sistema de ilusões. Desta forma, realismo e idealismo compõem os obstáculos naturais para a compreensão da natureza do espírito e da matéria.

A teoria das imagens é engendrada a partir da necessidade de estabelecer um meio

termo entre as concepções realista e idealista da matéria:

L'objet de notre premier chapitre est de montrer qu'idéalisme et réalisme sont deux thèses également excessives, qu'il est faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles (BERGSON, 2012, p.1).⁸⁵

A necessidade de um meio termo é gerada em nome de uma coerência no âmbito das ciências.⁸⁶ O idealismo não consegue explicar o sucesso da física, i.e., como os objetos podem se comportar a partir de regras inerentes à sua natureza material. Já o realismo tem de conceber a possibilidade da transposição matemática do universo como um acidente. Por exemplo, ambas as ciências, física e engenharia, funcionam na prática; no entanto, no âmbito filosófico – enquanto dividido entre realismo e idealismo –, não há convivência possível entre si. Perde-se o universo, em favor de sistemas de explicação do universo. Trata-se de conciliar existência e aparência.⁸⁷

En un mot, nous considérons la matière avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opérée entre son existence et son apparence. Sans doute il est devenu difficile d'éviter cette dissociation, depuis que les philosophes l'ont faite (BERGSON, 2012, p.2).⁸⁸

A fim de compreender esta dissociação operada implicitamente pelas duas teorias em questão, é preciso buscar o que elas têm em comum e as impede de sair do plano da ilusão. Primeiramente, quando a disputa gira em torno da questão do universo existir *dentro* do pensamento ou *fora* dele, o diálogo torna-se estéril, pois há uma reavaliação conceitual dos termos “pensamento”, “existência” e “universo”. Estes termos adquirem sentidos totalmente diferentes conforme pertencem a um dos pontos de vista. Há uma

⁸⁵ “O objeto de nosso primeiro capítulo é mostrar que idealismo e realismo são duas teses igualmente excessivas, que é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações mas que seria de uma natureza diferente delas” (BERGSON, 1999, p. 1).

⁸⁶ Segundo Bergson (2012, p. 3), “*Berkeley se vit incapable de rendre compte du succès de la physique et obligé, alors que Descartes avait fait des relations mathématiques entre les phénomènes leur essence même, de tenir l'ordre mathématique de l'univers pour un pur accident*”.

⁸⁷ No capítulo IV de *L'évolution créatrice*, Bergson contempla a história da filosofia enquanto sistema de ilusão. Através do percurso das obras dos filósofos, é possível observar o resultado da inteligência em confronto com a natureza temporal do universo, o que fez com que ela esteja sempre às voltas com ilusões. Destaca-se a tendência presente na história da filosofia de valorizar-se o imutável e a rejeição do movimento. A fim de conciliar a observação direta do mundo, enquanto palco de incessante mudança, com a expectativa pela fixidez, a aparição instável dos fenômenos foi sedimentando-se em essência, esta sim imutável, sob o custo, no plano filosófico, de uma estrita oposição entre existência e aparência.

⁸⁸ “Em uma palavra, consideramos a matéria antes da dissociação que o idealismo e o realismo operaram entre sua existência e sua aparência. Certamente tornou-se difícil evitar essa dissociação, desde que os filósofos a fizeram” (BERGSON, 1999, p. 2-3).

alteração qualitativa no significado, tornando as duas teorias inconciliáveis. Para o realista, o pensamento emana do universo que se reflete no sujeito, sendo, portanto, algo derivado da existência. Enquanto isto, o idealista só admite uma via de acesso ao universo que passe pelo pensamento, e que, por sua vez, comporte-se como doador de existência. O conceito de pensamento, ora *derivado* ora *fonte* de existência, apesar de receber o mesmo nome, indica – por trás de forte desacordo – uma complementaridade entre essas duas teorias. A polarização entre *interior* e *exterior*, generalizada ao conjunto das imagens, compõe uma estrutura fadada à ilusão.⁸⁹ A única solução para este debate é um salto imediato para fora dele. Ao abordar as coisas sob a forma de imagens, Bergson encontra um terreno comum que lhe permite colocar o problema fora do alcance da ilusão. Não há dificuldade para o leitor na identificação das imagens enquanto objetos dispostos no espaço. O mesmo já não se dá com objetos de natureza tida como psíquica (na medida em que estão imiscuídos em afecção). O cérebro, o corpo, o sistema nervoso, enquanto imagens, significam a abolição da polaridade interior/exterior. O fato de o corpo ser percebido por afecção não impede que ele pertença ao mundo e esteja sujeito às leis da física. A afecção mostra-se causa de confusão ao instaurar um dentro e um fora, quando, efetivamente, ela significa “experiência envolvendo diretamente o corpo” e “experiência não envolvendo diretamente o corpo”.

Donde advém a colocação renovada do problema:

D'où vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes différents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnantes, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée? (BERGSON, 2012, p. 20-21, grifos no original).⁹⁰

Realismo e idealismo são dois sistemas diferentes de concepção da matéria. No primeiro, o ponto de partida encontra-se no universo e o conjunto das imagens é governado pelas leis da física. As imagens relacionam-se mutuamente umas com as outras sem hierarquia pré-estabelecida. No idealismo, a este sistema de gravitação livre é

⁸⁹ “Toute image est intérieure à certaines images et extérieure à d'autres ; mais de l'ensemble des images on ne peut dire qu'il nous soit intérieur ni qu'il nous soit extérieur, puisque l'intériorité et l'extériorité ne sont que des rapports entre images”.

⁹⁰ “Como se explica que as mesmas imagens possam entrar ao mesmo tempo em dois sistemas diferentes, um onde cada imagem varia em função dela mesma e na medida bem definida em que sofre a ação real das imagens vizinhas, o outro onde todas variam em função de uma única, e na medida variável em que elas refletem a ação possível dessa imagem privilegiada?” (BERGSON, 1999, p. 20-21, grifos no original).

justaposto outro, o das *percepções*. Há nele uma imagem central em direção à qual se voltam todas as imagens, que sofrem modificações conforme sua interação com o centro, i.e., o corpo. A supressão da autonomia das imagens constitui um empecilho à teoria da causalidade (a ligação entre passado, presente e futuro). Como consequência, a ciência torna-se impossível. Entretanto, a causalidade não é abandonada. Ao invés disto, a posição central do corpo enquanto coordenadora das imagens é abandonada momentaneamente a fim de garantir a possibilidade das ciências. Trata-se, portanto, de uma adequação ao fato inegável da capacidade de previsão da ciência.

Seja conferindo autonomia às imagens seja subordinando-as a um centro, realismo e idealismo permanecem teorias incompletas. Elas têm necessidade de deduzir o sistema oposto do ponto de partida escolhido. Ainda assim, ora a percepção ora a ciência torna-se um acidente, um mistério que deve ser explicado por um *deus ex machina*. No realismo, dentre todas as imagens inicialmente tidas como absolutas, escolhe-se uma dentre elas, o cérebro, e confere-se aos estados interiores dessa imagem o raro e inexplicável privilégio de se duplicarem e reproduzirem relativamente todas as imagens restantes. Relativamente, pois a representação é envolta numa aura de pouca importância. Ela é comumente tida como causa de erros, como se as vibrações cerebrais, somadas às imagens que são seu conteúdo, pudessem constituir outra natureza. Compromete-se, assim, a naturalidade da percepção. Ela é um acidente de difícil compreensão. No idealismo, a presença de um centro capaz de modificar profundamente as imagens confere-lhes certa instabilidade. Como resultado, a ordem da natureza fica comprometida. A ciência torna-se um acidente, e seu sucesso, inexplicável (haveria uma harmonia prévia entre o mundo e o espírito). Ao fim e ao cabo, quando colocados neste terreno comum que constitui a teoria das imagens, nota-se que realismo e idealismo mobilizam a mesma incompreensão, que torna ambos incompletos: a natureza e o funcionamento da percepção.

A ilusão da percepção especulativa é o postulado comum por detrás das duas teorias. O relacionamento que a percepção mantém com o conhecimento é um ponto fundamental para Bergson, sendo o maior responsável pela contestação de ambas. A destinação natural da percepção deve distinguir-se do conhecimento científico. O realismo só concebe esse fato para ver na percepção uma ciência confusa e provisória. O idealismo toma a percepção, de início, como um absoluto. No entanto, isto se dá em prejuízo da ciência, que passa a ser mera expressão simbólica do real. Para que a ciência seja assegurada (já que de fato sua capacidade de previsão é comprovada) e para que a

percepção não seja apenas uma mera sombra do real, a solução de Bergson exige uma retomada do que verdadeiramente caracteriza a percepção. Ela está de tal forma ancorada na existência que já se encontra presente em seres vivos que estão bem distantes da complexidade cognitiva exigida para a formulação do conhecimento. Mobilizando, portanto, uma análise da estrutura do sistema nervoso ao longo da série animal, Bergson rejeita que os termos percepção e conhecimento coincidam. As teorias realista e idealista ignoram o aspecto existencial da percepção. Como consequência do fato de ignorar o caráter existencial da percepção, atribui-se à percepção o status de processo de conhecimento, destinado à especulação, sem base na ação que está fundada, por sua vez, no real. É seguindo essa pista que Bergson ressignifica a matéria, a consciência e a relação entre ambas.

O fato de realismo e idealismo compartilharem o postulado da suposta tendência intelectual da percepção fornece um dado de análise para Bergson. Bento Prado Júnior (1989, p. 42, grifos no original) denomina este procedimento de « estilo psicanalítico » de análise, pois desvela os pressupostos que servem de motor à criação de uma teoria; ou seja,

Não se trata de opor uma tese a outra tese. Não se trata de demonstrar a vacuidade de um dogma através da demonstração da positividade do dogma oposto. O bergsonismo propõe-se, justamente, ultrapassar esta fase *dialética* da filosofia e desiste da eterna e estéril oposição dos conceitos. Trata-se, pelo contrário, de explicitar os pressupostos da tese criticada. E esse exame dos pressupostos obedece a um estilo que poderíamos chamar *psicanalítico* [...]. Para além da tese, a análise vai buscar um conteúdo latente que não aflora à consciência tética. Essa raiz inconsciente é tematizada e nela se encontram os devaneios de uma imaginação irresponsável.

Seguindo este raciocínio, a natureza do erro fornece material precioso para a superação da dialética enquanto confronto de conceitos opostos. A identificação de um erro revela, pelo ponto de vista psicanalítico, uma expectativa do sujeito. Por trás de um postulado há um motor, muitas vezes, inconsciente. O plano subjetivo pode misturar-se aos objetivos conscientes. O problema é quando não se consegue identificar um limite entre os dois planos e eles assumem uma natureza mista. Dissociar esse misto, interpretando o erro como uma expectativa do sujeito, permite a Bergson identificar as causas da esterilidade de teorias que se opõem diretamente, como as analisadas acima.

A descoberta da tendência em conceber-se a percepção como instrumento intelectual, além de ser produto deste procedimento de análise, ocupa o papel de causa

para os devaneios da imaginação. Enquanto o fundamento existencial da percepção for ignorado, a imaginação estará livre e desdobrar-se-á em teorias abstratas, em que ideias simples substituirão as coisas mesmas. É preciso encontrar as *linhas de fato*, ou seja, é preciso reconhecer que nenhum dado empírico isolado assume o papel de princípio ou características de conhecimento. As teorias que procedem deste modo utilizam de abstração, deduzindo matematicamente seus princípios. Apenas a reunião de diferentes fatos que convergem pode assumir esses papéis, pois os fatos estão embebidos na existência e sua compreensão pressupõe que eles tomem a dianteira de qualquer análise. Sabendo que a inteligência tende a desdobrar-se em expectativas, revestindo-as de rigor matemático, Bergson adota um « empirismo superior » (DELEUZE, 2008, p. 21). Trata-se do predomínio da experiência através da desarticulação de sua estrutura tal como constituída pela inteligência, estrutura que é prioritariamente mista. Desta forma, é possível encontrar as verdadeiras diferenças de natureza e ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas. A única forma de garantir o conhecimento das condições da experiência é a abertura da capacidade perceptiva para a existência. Antes da análise, está a observação e a vivência. Segundo Bergson (2001, p. 817, grifos no original),

*dans des régions diverses de l'expérience, je crois apercevoir des groupes différents de faits, dont chacun, sans nous donner la connaissance désirée, nous montre une direction où la trouver. Or, c'est quelque chose que d'avoir une direction. Et c'est beaucoup que d'en avoir plusieurs, car ces directions doivent converger sur un même point, et ce point est justement celui que nous cherchons. Bref, nous possédons dès à présent un certain nombre de lignes de faits, qui ne vont pas aussi loin qu'il faudrait, mais que nous pouvons prolonger hypothétiquement.*⁹¹

As linhas de fato são o movimento das imagens tal como ele se dá no mundo. Estas linhas apontam uma direção a ser seguida para além da incapacidade da inteligência de apreender a totalidade deste mundo. A direção escrutada por Bergson na obra *Matéria e memória* é a relação que a percepção mantém com a corporeidade sob o domínio de sua ação sobre o mundo. Por isto, denuncia a crença no caráter inextenso da percepção,

⁹¹ “em diferentes regiões da experiência creio perceber grupos diversos de fatos, cada um dos quais, sem dar-nos o conhecimento desejado, aponta-nos uma direção onde encontrá-lo. Ora, ter uma direção já é alguma coisa. E ter várias é muito, pois essas direções devem convergir num mesmo ponto, e é justamente esse ponto que estamos buscando. Em resumo, possuímos desde já algumas *linhas de fatos*, que não vão tão longe quanto seria preciso, mas que podemos prolongar hipoteticamente” (BERGSON, 2009, p. 4, grifos no original, tradução de Rosemary Costhek Abílio).

sustentando a inexistência de uma diferença de natureza entre a percepção da matéria e a própria matéria. As imagens representam a possibilidade de acessarem-se as coisas nelas mesmas dentro da situação ilusória de isolamento que a inteligência proporciona. Elas apresentam as coisas em sua forma isolada, embora este isolamento perca força na medida em que é revelado o aspecto existencial do objeto. Tomar um objeto como uma ideia é isolá-lo de sua existência e fazê-lo entrar coerente e harmoniosamente em acordo com as teorias de explicação do universo. Trata-se de uma realidade psíquica. Tomar um objeto como uma imagem é fazer o caminho inverso, enfocando seu aspecto existencial e isolando o objeto de todas as teorias das quais participa. Trata-se da tematização do mundo tal como ele é para si mesmo. Só há acesso à perspectiva existencial do objeto se ele estiver em relação direta com o corpo.

Neste ponto, tendo em vista a eleição de um centro para a percepção, é necessário demarcar as diferenças que esta utilização apresenta em relação à teoria idealista.

1.7) Imagem central, privilegiada e especial: o corpo

Ao apresentar a questão da percepção – independente do caminho que se escolha para explicá-la –, Bergson atenta para um fato que não pode ser ignorado: a disposição das imagens em função de uma imagem central. Na teoria realista da matéria, cada elemento possui uma grandeza e um valor absoluto. No entanto, estas características não são preservadas ao longo do desenvolvimento daquela teoria. A hipótese da consciência enquanto epifenômeno pressupõe que o cérebro duplique os objetos materiais em representações (reprodução relativa e variável da matéria). De absoluto, o valor do objeto passa a indeterminado e submisso a uma imagem central. A percepção, nestas condições, só pode ser engendrada e mantida se adotar um estatuto de acidente. O realismo não abarca como ocorre esta transubstanciação dos objetos em vibrações cerebrais. Por não reconhecer a existência de uma centralidade das imagens que interligue os objetos materiais ao corpo – apesar de partir do caráter absoluto dos objetos materiais –, o realismo não satisfaz os critérios de explicação da apreensão da matéria. Tampouco o faz o idealismo, pois, segundo esta teoria, apesar de reconhecida a presença de um centro, os objetos materiais são agrupados em um sistema instável, modificando-se profundamente a partir do deslocamento daquele centro. A inexistência de um ponto estável em que se possa basear a ordem da natureza torna impossível a ciência. Apenas a hipótese de uma

harmonia preestabelecida entre as coisas e o espírito pode salvar a ciência de equivaler a um mero acidente.

A fim de garantir, *pari passu*, o valor absoluto da matéria (a perceptibilidade virtual) e o funcionamento das ciências, Bergson repensa o ponto central para onde convergem todas as imagens, i.e., o corpo. O idealismo é impedido de prosperar como explicação válida, pois caracteriza a subjetividade enquanto potência de conhecimento intelectual (pertencente ao âmbito lógico e ideal). Entre o pensamento abstrato e as coisas materiais não há possibilidade de harmonia preestabelecida, na medida em que constituem naturezas distintas. Ciente deste desacordo, Bergson procura estabelecer uma correlação entre as coisas e o corpo, enfocando o aspecto existencial que lhes é comum.

A aparição do corpo traça uma distinção da teoria bergsoniana com relação ao realismo e ao idealismo. Trata-se de identificar o aspecto qualitativo presente nas imagens ao gerar uma hierarquia entre elas. Tal hierarquia se dá de acordo com a coexistência de dois sistemas distintos, de que fazem parte as imagens: o sistema das imagens solidárias (ciência) e o das imagens subordinadas à posição do centro de ação (interação entre atual e virtual, presente nos seres vivos).

Mais importante do que caracterizar a concepção bergsoniana de corpo como centro é a análise do caminho que leva Bergson até a centralidade desse conceito. Com base na evolução do sistema nervoso da monera até os vertebrados superiores, é possível reclassificar a fisiologia do cérebro. A partir desta análise, ele encontra uma linha evolutiva que emana do próprio sistema nervoso e que leva, por meio de uma progressiva tendência à indeterminação do querer, à compreensão da matéria viva como centros de ação dispersos no mundo. É importante seguir estas etapas, uma vez que elas evidenciam a ordem natural dos eventos tais como eles se apresentam objetivamente. I.e., apesar de Bergson estruturar o primeiro capítulo de *Matéria e memória* partindo do conceito de corpo enquanto potência centralizadora, sua apreensão imediatamente como centro deve-se ao caráter especial da teoria das imagens e da teoria da percepção no primeiro capítulo. A teoria das imagens procura delimitar os pressupostos que evitam a transcendência, abstraindo da experiência psicológica concreta. Por este motivo, na abertura da teoria das imagens, que é uma teoria reduzida em que se confia apenas nos dados irrecusáveis para colocar o problema, o corpo aparece como centro imediatamente. No entanto, na experiência concreta e vivida, não percebemos o corpo como centro originária e imediatamente. Nós o adotamos como centro através do desenvolvimento corporal e

mental. É preciso uma educação dos sentidos para percebê-lo assim. No âmbito psicológico, esta acepção se traduz no caráter impessoal da representação infantil. Como mostra Bergson (2012, p. 45) :

*Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle. C'est peu à peu, et à force d'inductions, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient notre représentation. Le mécanisme de cette opération est d'ailleurs aisé à comprendre. À mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient ; celle-ci, au contraire, demeure invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images.*⁹²

Isto significa que a noção de exterioridade é intrínseca à natureza humana. Para que as sensações adquiram extensão, não há necessidade de uma projeção de sensações inextensivas para fora do corpo. Com base na experiência da representação infantil, Bergson faz das imagens o ponto de partida da percepção. No conjunto destas imagens, conforme há descolamento no espaço, o corpo acaba ocupando uma situação privilegiada e sendo percebido como centro. Ele aparece necessariamente como tal na medida em que, do ponto de vista espacial, as imagens não cessam de mudar e o corpo permanece invariável. Esta é precisamente a definição bergsoniana de “centro de ação”:

*Il y a d'abord l'ensemble des images ; il y a, dans cet ensemble, des « centres d'action » contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir ; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. Mon corps est ce qui se dessine au centre de ces perceptions ; ma personne est l'être auquel il faut rapporter ces actions. Les choses s'éclaircissent si l'on va ainsi de la périphérie de la représentation au centre, comme le fait l'enfant, comme nous y invitent l'expérience immédiate et le sens commun. Tout s'obscurcit au contraire, et les problèmes se multiplient, si l'on prétend aller, avec les théoriciens, du centre à la périphérie (BERGSON, 2012, p. 46, grifos no original).*⁹³

⁹² “Os psicólogos que estudaram a infância sabem bem que nossa representação começa sendo impessoal. Só pouco a pouco, e à força de induções, ela adota nosso corpo por centro e torna-se *nossa* representação. O mecanismo dessa operação, aliás, é fácil de compreender. À medida que meu corpo se desloca no espaço, todas as outras imagens variam; a de meu corpo, ao contrário, permanece invariável. Devo portanto fazer dela um centro, ao qual relacionarei todas as outras imagens” (BERGSON, 1999, p. 46, grifo no original).

⁹³ “Há inicialmente o conjunto das imagens; há, nesse conjunto, ‘centros de ação’ contra os quais as imagens interessantes parecem se refletir; é deste modo que as percepções nascem e as ações se preparam. *Meu corpo* é o que se desenha no centro dessas percepções; *minha pessoa* é o ser ao qual se devem relacionar tais ações. As coisas se esclarecem se vamos assim da periferia da representação ao centro, como faz a criança, como nos convidam a fazê-lo a experiência imediata e o senso comum. Tudo se obscurece, ao contrário, e os problemas se multiplicam, se pretendemos ir do centro à periferia, como fazem os teóricos” (BERGSON, 1999, p. 47, grifos no original).

O mundo exterior não pode ser construído artificialmente em cada detalhe, quanto menos compreender uma superfície extensa criada a partir de sensações inextensas. O corpo situa-se de início no mundo material. Isto significa que não há necessidade de deduzi-lo logicamente de um eu consciente, passando do corpo próprio aos outros corpos existentes. Proceder de tal forma, ainda que satisfaça a expectativa por uma ordenação e domesticação do universo, mostra-se em desacordo com a observação dos fatos. É o limite progressivo do centro de ação que está por trás do aprendizado espacial na infância por meio de sua diferenciação em relação a todos os outros corpos. Além disto, não há etapa inextensa da percepção exterior, nem mesmo em seu estágio inicial. A crença no caráter inextenso da percepção exterior é fruto de uma dupla confusão: metafísica, de um lado, remontando à análise do espaço homogêneo no *Ensaio*; psicológica, de outro, envolvendo uma má interpretação da relação entre afecção, percepção e memória.

Atendo-se a uma análise dos fatos, Bergson apresenta sua crítica à percepção inextensa em três tempos: a crença e verdade sobre a educação dos sentidos; a crença na “energia específica dos nervos”; e a crença na passagem do estado representativo ao afetivo.

Sobre o primeiro, os fatos mostram que, quando simultâneos, a visão e o tato têm certa dificuldade para localizar imediatamente suas impressões. Como aproximações e induções são necessárias para coordenar as impressões umas com as outras, conclui-se que as sensações são por excelência inextensas e que a extensão se forma a partir de sua justaposição. De fato, os sentidos precisam de educação, mas não para entrar em acordo com as coisas. Eles precisam de aperfeiçoamento quanto a se colocarem em acordo entre si. O corpo, que é uma imagem que modifica as imagens ao seu redor conforme as ações possíveis de que dispõe, para cada um de seus sentidos, terá sistemas de reflexão diferentes. Cada sentido revela uma qualidade diferente do objeto em conformidade com as atividades e necessidades atuais do corpo. Este discernimento prático é próprio da atividade consciente, sendo que a percepção total de todos os objetos é o estado em que se encontram os objetos materiais. O mesmo objeto apresenta percepções diferentes provenientes de cada sentido. Todavia, a reunião das percepções não resulta na imagem do objeto completo. A descontinuidade das necessidades do corpo traduz-se em intervalos que solicitam uma educação dos sentidos para serem preenchidos. Esta educação será responsável por harmonizar os sentidos entre si e restabelecer uma continuidade entre seus dados, resultando aproximativamente no todo do objeto material. Os dados dos

sentidos são as qualidades das coisas percebidas nelas mesmas, i.e., fora do corpo. Nenhuma atividade de síntese é necessária para reunir estes dados, pois eles nunca foram separados. Eles foram unicamente cindidos pela multiplicidade das necessidades do corpo, conquanto a percepção da matéria nunca seja relativa nem subjetiva (em princípio, e abstraindo da afecção e da memória).

Já sobre a “energia específica dos nervos”, trata-se da crença de que as sensações são “sinais” que cada sentido traduz em sua linguagem própria. Esta lei geral advém de alguns fatos específicos. Por exemplo, a excitação do nervo óptico por uma corrente elétrica resulta em uma sensação visual. A mesma corrente aplicada ao nervo acústico e ao nervo glossofaríngeo resulta, respectivamente, em um som e em um sabor. Destas observações, conclui-se que a mesma causa agindo sobre nervos diferentes resulta em sensações diferentes; ademais, causas diferentes agindo sobre um mesmo nervo resultam sempre na mesma sensação prevista. A percepção, deste modo, é cindida em duas partes distintas: em causas e em sensações inextensas. As primeiras são tratadas como movimentos homogêneos situados no espaço, e as segundas são a tradução das primeiras no interior da consciência. Esta cisão recai na crítica de Bergson ao caráter inconciliável que a percepção adquire se exprimida nestes termos. O objetivo de Bergson ao apresentar essa interpretação dos fatos é mostrar que eles não são suficientes para sustentar a interpretação da existência de sensações inextensas. Por trás de todos os exemplos de estímulos citados na teoria da energia específica dos nervos, há uma única natureza: a corrente elétrica. Quando ela não está envolvida diretamente, trata-se de uma causa mecânica capaz de ocasionar no órgão uma modificação do equilíbrio elétrico. Portanto, a questão parece estar muito mais no entorno de um desconhecimento das propriedades empíricas da corrente elétrica do que da fisiologia dos nervos sensitivos. A eletricidade não poderia compreender componentes diversos, que, objetivamente, equivaleriam a sensações de gêneros diferentes? Há uma alternativa que explica como as mesmas excitações provocariam as mesmas sensações, e que excitações diversas provocariam sensações diferentes. Trata-se justamente da interpretação proposta por Bergson, em que os sentidos são responsáveis por extrair do todo experimentado o componente que lhes interessa em particular. Cada nervo sensitivo parece vibrar segundo um modo pré-estabelecido de sensação. Porém, cada elemento dito sensitivo tem sua ação real própria localizada e percebida fora do corpo como uma imagem. Quando uma sensação está

localizada no corpo, ela deixa de ser uma imagem e se torna uma afecção. A natureza desta última é explorada no próximo fato apresentado.

Finalmente, a passagem do estado representativo ao afetivo diz respeito à conclusão em favor do caráter inextenso de toda sensação a partir de uma analogia com a afecção. Caracteriza-se o estado afetivo como possuidor de uma natureza inextensa, já que ele não parece ligar-se diretamente à extensão, como é o caso do estado representativo que a releva mais facilmente. Prolongando-se a experiência desta suposta inextensão do estado afetivo ao estado representativo, conclui-se que toda sensação é necessariamente inextensa e o processo perceptivo é uma exteriorização dos estados internos. Este processo está embasado na eleição da afecção como elemento de acesso à existência. O corpo torna-se o ponto de partida absoluto. As impressões localizadas na periferia do corpo parecem bastar para reconstituir o universo material inteiro. A psicologia, ao dar esse papel fundamental à afecção, confere ao corpo mais realidade do que está disposta a admitir nos outros objetos materiais. A aplicação deste princípio de encolhimento do universo até chegar ao corpo vivo torna este último um centro com as propriedades da afecção. Trata-se de um centro também inextenso. Dele partem as sensações inextensas que se inflam em objetos materiais. Sem partir da experiência dos estados afetivos, esta interpretação seria impossível. Bergson admite que a afecção componha um estado intermediário de difícil localização entre as imagens (extensão) e as ideias (representação das imagens). Esta imprecisão, somada à tendência do entendimento em dividir as coisas categoricamente, ora do lado da extensão ora do lado da inextensão, leva à conclusão do estado absolutamente inextenso das afecções. Perceber torna-se transformar estados inextensos em extensos por meio de uma propriedade de responsabilidade única dos estados inextensos, que os projetariam fora do corpo. Para Bergson, esta propriedade ainda precisa ser explicitada. Não há dúvida, porém, quanto à origem desta compreensão: é uma diferença de grau e não de natureza que foi identificada entre afecção e percepção. Interpreta-se a ligação que as afecções têm com a existência pessoal do sujeito como uma característica geral das sensações. Assim, a percepção exterior constituir-se-ia pela projeção do espaço da afecção estabilizada. Realistas e idealistas estão de acordo quanto a esta interpretação. Para estas duas teorias, o universo material é uma síntese dos estados subjetivos e inextensos, ainda que os primeiros defendam uma realidade independente como base para esta síntese. A crença é, portanto, de que há uma passagem gradual da

afecção em direção à representação do universo material e que, por conseguinte, esta última é relativa e subjetiva.

Analizados esses três tempos da crítica de Bergson à percepção inextensa, e havendo uma diferença de natureza entre percepção e afecção, cabe acompanhar como a afecção surge da imagem. Entretanto, para cumprir este fim, é de fundamental importância a compreensão do corpo vivo como um “centro de ação”, pois é este conceito que permite superar a oposição abstrata do sensorial e do motor. O corpo é um centro na medida em que projeta nos objetos ao seu entorno as ações que estes mesmos objetos exercem sobre ele. Esta reflexão consiste da percepção exterior. Contudo, não se trata apenas de um centro geograficamente situado. Ele não é, em hipótese alguma, um ponto matemático. Como todos os outros corpos da natureza, ele está exposto às ações das causas exteriores que ameaçam sua integridade. E ele não se limita a simplesmente refletir a ação de fora. Ele também absorve a ação em termos que lhe são de fácil identificação quanto ao perigo que ela representa, o que permite uma reação apropriada, em favor da manutenção de sua existência. Esta é a fonte da afecção. Ela está imbricada no caráter indissociável da percepção sensória com a motricidade, tal como alcançado com a interpretação da natureza motora do cérebro. No *Ensaio*, pode-se observar que a afecção está ligada com a liberdade do organismo, permitindo refrear sua reação automática:

Si le plaisir et la douleur se produisent chez quelques privilégiés, c'est vraisemblablement pour autoriser de leur part une résistance à la réaction automatique qui se produirait ; ou la sensation n'a pas de raison d'être, ou c'est un commencement de liberté. Mais comment nous permettrait-elle de résister à la réaction qui se prépare si elle ne nous en faisait connaître la nature par quelque signe précis ? et quel peut être ce signe, sinon l'esquisse et comme la préformation des mouvements automatiques futurs au sein même de la sensation éprouvée ? L'état affectif ne doit donc pas correspondre seulement aux ébranlements, mouvements ou phénomènes physiques qui ont été, mais encore et surtout à ceux qui se préparent, à ceux qui voudraient être (BERGSON, 2013, p. 25).⁹⁴

A afecção é uma necessidade da própria existência da percepção e constitui uma ação real, que atinge a interioridade do corpo e sua espessura. Quanto mais desenvolvido

⁹⁴ “Se o prazer e a dor se produzem em alguns privilegiados, é provavelmente para resistir, da parte deles, à reação automática que se produziria; ou a sensação não tem razão de ser, ou ela é um começo de liberdade. Mas como ela nos permitiria resistir à reação que se prepara, caso ela não nos fizesse conhecer a natureza por meio de algum sinal preciso? E qual é este sinal, senão a esquisse e como que a pré-formação de movimentos automáticos futuros no seio da sensação experimentada? O estado afetivo não deve então corresponder somente aos abalos, movimentos ou fenômenos físicos que já foram, mas ainda, e sobretudo, aos que se preparam, aos que gostariam de ser” (tradução nossa).

o sistema nervoso, e, conseqüentemente, quanto maior a potência de agir do corpo, maior é o campo que a percepção abarca. A distância que o objeto percebido mantém em relação ao corpo ganha uma significação vital, na medida em que representa mais ou menos a iminência de um perigo. Este intervalo que o corpo tem para reagir exprime uma ação virtual. Quanto mais este intervalo se estreita, mais o perigo se torna urgente e exige uma ação real do corpo. No limite, onde há coincidência do objeto com o corpo, o corpo torna-se o objeto percebido. A afecção consiste nesta passagem da ação virtual em ação real. A ação deixa de envolver os objetos exteriores refletidas por meio do corpo nos objetos que a circunscrevem, para concentrar-se no próprio corpo, enquanto substância interior. A superfície do corpo é, portanto, a única porção extensa que é ao mesmo tempo percebida e sentida.

Esta diferenciação entre percepção e afecção ajuda a estabelecer a autonomia das imagens:

Quand nous disons que l'image existe en dehors de nous, nous entendons par là qu'elle est extérieure à notre corps. Quand nous parlons de la sensation comme d'un état intérieur, nous voulons dire qu'elle surgit dans notre corps. Et c'est pourquoi nous affirmons que la totalité des images perçues subsiste, même si notre corps s'évanouit, tandis que nous ne pouvons supprimer notre corps sans faire évanouir nos sensations (BERGSON, 2012, p. 58-59).⁹⁵

Portanto, quando Bergson elege o corpo como centro da percepção, é preciso compreender que se trata de uma centralidade para a tensão que o organismo vivo cria a partir de seu entorno. Enquanto tensão, esta centralidade não cria a natureza dos objetos que a circundam, sendo que a existência destes últimos não é em nenhuma hipótese dependente dela. Isto significa que o ponto de partida para a filosofia existencial de Bergson é a totalidade das imagens percebidas. No estado puro da percepção (isolada da memória), ela parte do conjunto das imagens e aos poucos se limita, adotando posteriormente o corpo como centro. O afunilamento da totalidade das imagens percebidas deve-se à experiência da dupla faculdade que o corpo possui de realizar ações e de sentir afecções. Ou seja, dentre todas as imagens, uma delas se revela, por meio da experiência, dotada de um poder sensório-motor. O corpo é uma imagem privilegiada

⁹⁵ “Quando dizemos que uma imagem existe fora de nós, entendemos por isso que ela é exterior a nosso corpo. Quando falamos da sensação como de um estado interior, queremos dizer que ela surge em nosso corpo. É por isso que afirmamos que a totalidade das imagens percebidas subsiste, mesmo se nosso corpo desaparece, ao passo que não podemos suprimir nosso corpo sem fazer desaparecer nossas sensações” (BERGSON, 1999, p. 59).

capaz de ser, ao mesmo tempo, fonte de ação e de afecção. É possível conhecer seu interior, para além da película superficial dos objetos exteriores.

Destes dois âmbitos que constituem o corpo, Bergson extrai uma potência que lhes faz convergir: a ação sobre a matéria. Ela é a faculdade capaz de operar mudanças nas coisas. Partindo do conjunto das imagens, a identificação do corpo vivo como um centro de indeterminação faz com que sua interação com a matéria se dê por meio de ações, recolhendo e utilizando das imagens aquilo que lhe interessa. Desta forma, a percepção enraíza-se na vida em geral, exprimindo diretamente todas as variações dos elementos nervosos e compartilhando da mesma causa que leva ao surgimento e aprimoramento da cadeia destes últimos, assim como dos órgãos nela envolvidos.

A percepção partilha a mesma ordem vital do sistema nervoso, estando intimamente ligada às coisas. Isto significa que as sensações são colhidas conforme o corpo se movimenta no espaço. Nas palavras de Bergson (2012, p. 66-67):

*Notre perception, à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses. Et la sensation proprement dite, bien loin de jaillir spontanément des profondeurs de la conscience pour s'étendre, en s'affaiblissant, dans l'espace, coïncide avec les modifications nécessaires que subit, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps.*⁹⁶

Neste sentido, a realidade do mundo material é experimentada fora do sujeito da percepção. Esta realidade sobrepõe-se à inteligência, sendo muito mais vasta que ela. Entretanto, ao mesmo tempo, garante uma via de acesso ao mundo material que independe da reflexão. Há todo um processo de ressignificação da natureza do esforço, suposto na ação do organismo vivo. Do esforço, é dissociada a etapa de pensamento, que comumente se acredita ser responsável por desencadear a ação. Ao limitar a intervenção do pensamento na ação, Bergson faz da liberdade uma questão existencial, presente no interior da própria vida. O pensamento não precisa mais desempenhar o papel de fundamento do saber. Todos os verbos da linguagem – e talvez até mesmo inúmeras outras atividades que escapem à linguagem – são denominados ações, tal como caracterizados por Bergson. No entanto, há uma exceção: o verbo ser. Do ponto de vista do esforço que acompanha toda ação, o verbo ser é experimentado como possuidor de

⁹⁶ “Nossa percepção, em estado puro, faria portanto verdadeiramente parte das coisas. E a sensação propriamente dita, longe de brotar espontaneamente das profundezas da consciência para se estender, debilitando-se, no espaço, coincide com as modificações necessárias que sofre, em meio às imagens que a influenciam, esta imagem particular que cada um de nós chama seu corpo” (BERGSON, 1999, p. 67-68).

uma natureza totalmente diferente. É sem esforço algum que as imagens aparecem diante dos sentidos. A própria crença da necessidade de fundar a legitimidade do conhecimento passa a ser uma ilusão que precisa ser esclarecida, pois a exterioridade já está dada. Ela é o fundo impessoal de onde emana toda a atividade do sujeito:

Mais nous découvrons ici l'erreur de ceux qui voient dans la perception une projection extérieure de sensations inextensives, tirées de notre propre fond, puis développées dans l'espace. Ils n'ont pas de peine à montrer que notre perception complète est grosse d'images qui nous appartiennent personnellement, d'images extériorisées c'est-à-dire, en somme, remémorées) ; ils oublient seulement qu'un fond impersonnel demeure, où la perception coïncide avec l'objet perçu, et que ce fond est l'extériorité même (BERGSON, 2012, p. 69, grifo nosso).⁹⁷

Esta passagem constitui um passo importante na obra de Bergson. Ao caracterizar a exterioridade como fundo impessoal da percepção, o conceito de espaço ganha uma complexidade maior do que a encontrada no *Ensaio*. O espaço deixa de ser apenas o produto do pensamento abstrato e passa a ser a tendência de uma parte do real. Com isto, ele integra o processo de constituição da atividade consciente. A exterioridade torna-se uma das condições de possibilidade da atividade consciente e comporta também um fundo duracional. Procuraremos mostrar que as consequências desta descoberta são levadas ao limite na obra *A evolução criadora*, onde Bergson analisa a negatividade, i.e., o extremo oposto da dimensão existencial descoberta com as imagens. Esta análise confirma a impossibilidade do nada apresentar as características de uma imagem. Assim, além de redimensionar a teoria da percepção, a teoria das imagens permite demonstrar a positividade do pensamento em contraponto às ilusões da abstração lógica.

1.8) A vocação das imagens como impossibilidade do negativo

A descoberta do fundo impessoal que embasa a atividade consciente permite a Bergson pensar a ideia de nada como uma pseudoideia e também pensar os problemas relacionados a ela como pseudoproblemas. Segundo Deleuze (2008, p. 10), a expressão “falso problema” compõe uma “determinação intrínseca do falso”, resultando na sua

⁹⁷ “Mas descobrimos aqui o erro daqueles que vêem na percepção uma projeção exterior de sensações inextensivas, tiradas de nosso próprio âmago e a seguir desenvolvidas no espaço. Eles não têm dificuldade em mostrar que nossa percepção completa está carregada de imagens que nos pertencem pessoalmente, de imagens exteriorizadas (ou seja, em suma, rememoradas); esquecem apenas que um fundo impessoal permanece, onde a percepção coincide com o objeto percebido, e que esse fundo é a própria exterioridade” (BERGSON, 1999, p. 69-70).

denúncia e reelaboração como primeira regra do método bergsoniano. Isto significa que é preciso ter critérios para identificar o falso. Na filosofia de Bergson, não há outro caminho para a verdade que não esteja diretamente ligado à experiência. Sendo assim, a experiência fundamental da existência positiva enquanto temporalidade deve necessariamente acompanhar todas as suas análises. A plena positividade experimentada com as imagens fornece os critérios para a compreensão do falso. A existência possui uma natureza tal que nenhum exercício de pensamento, por mais que haja esforço, pode negá-la. Por isto – por causa desta experiência primordial –, todas as formas de negação são as fontes dos falsos problemas.

Em *A evolução criadora*, a representação do nada é visada em sua origem, sendo o exato oposto da atitude de abertura que dá acesso às imagens em *Matéria e memória*. Trata-se agora de uma atitude de fechamento dos sentidos: « *Je vais fermer les yeux, boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur : voilà qui est fait, toutes mes perceptions s'évanouissent, l'univers matériel s'abîme pour moi dans le silence et dans la nuit* »⁹⁸ (BERGSON, 2001, p. 730). Com esforço, é possível apagar a visão, silenciar a audição e diminuir uma a uma as sensações provenientes do mundo exterior, a ponto do universo material deixar de estimular diretamente a percepção. No entanto, por mais que este esforço seja levado ao limite, quando se trata da existência, é impossível impedir suas sensações usando como único recurso a intenção de não percebê-los. Em meio às tentativas, segundo Bergson (2001, p. 730):

*Je subsiste cependant, et ne puis m'empêcher de subsister. Je suis encore là, avec les sensations organiques qui m'arrivent de la périphérie et de l'intérieur de mon corps, avec les souvenirs que me laissent mes perceptions passées, avec l'impression même, bien positive et bien pleine, du vide que je viens de faire autour de moi.*⁹⁹

A experiência da subsistência permanece, senão por meio de sensações vivas do exterior, por meio da consciência corporal e da atividade interior, como as lembranças de percepções passadas e da impressão de responsabilidade pela interrupção do desenrolar

⁹⁸ “Fecharei os olhos, tamparei meus ouvidos, apagarei uma por uma as sensações que chegam até mim do mundo exterior: pronto, todas as minhas percepções se desvanecem, o universo material abisma-se para mim no silêncio e na noite” (BERGSON, 2005, p. 301, tradução de Bento Prado Neto).

⁹⁹ “Eu subsisto, no entanto, e não posso me impedir de subsistir. Ainda estou aqui, como as sensações orgânicas que chegam até mim da periferia e do interior de meu corpo, com as lembranças que me são deixadas por minha percepções passadas, com a própria impressão, bem positiva e bem plena, do vazio que acabo de fazer em meu redor” (BERGSON, 2005, p. 301).

natural das sensações. Mesmo que seja possível afastar as lembranças e esquecer o passado imediato, ainda há consciência do presente, mesmo que reduzida ao máximo sua abertura ao exterior. A tentativa de suprimir a consciência do estado atual do corpo resulta sempre na renovação do estado consciente. «*Je ne me vois anéanti que si, par un acte positif, encore qu'involontaire et inconscient, je me suis déjà ressuscité moi-même. Ainsi j'ai beau faire, je perçois toujours quelque chose, soit du dehors, soit du dedans*»¹⁰⁰ (BERGSON, 2001, p. 731). Quando há supressão dos objetos exteriores, há automaticamente consciência de si mesmo. Quando este interior é abolido, este mesmo ato torna-se um objeto para um eu provisório, que percebe o eu que desaparece sob a forma de um objeto exterior. Na língua inglesa, esta alternância fica mais clara com as palavras *focusing* (estado de atenção em um único objeto) e *awareness* (sensação de presença periférica). É possível manter a atenção em um objeto ao mesmo tempo em que se tem consciência da presença de um entorno. Como, por exemplo, no caso da experiência de meditação, na qual se mantém a atenção focada na respiração, ao mesmo tempo em que não se perde a sensação de presença do estado atual do corpo e da exterioridade. É possível também diminuir a sensação periférica e alternar o foco da atenção, ora no estado corporal ora nos objetos exteriores. Desta forma, quando se se concentra no corpo, perde-se de vista o entorno, e, quando se se concentra no entorno, perde-se a consciência do corpo. De acordo com estas possibilidades, há sempre um objeto sendo tematizado. Pode ser que se possa imaginar um nada de percepção externa ou um nada de percepção interior, mas nunca os dois ao mesmo tempo, pois a ausência de um consiste na presença exclusiva do outro. É justamente a impossibilidade de compor uma imagem do nada que denuncia a ilusão de vivenciá-lo. Para compor a imagem do nada absoluto é necessária a intervenção do pensamento. Assim, ele será composto a partir da reunião destes dois nadas relativos. A imaginação do nada comporta algo de absurdo na medida em que ela é necessariamente acompanhada, ainda que confusamente, da ação do pensamento, e algo ainda subsiste. «*L'image proprement dite d'une suppression de tout n'est donc jamais formée par la pensée. L'effort par lequel nous tendons à créer cette image aboutit simplement à nous faire osciller entre la vision d'une*

¹⁰⁰ “Só me vejo aniquilado se, por um ato positivo, ainda que involuntário e inconsciente, já me tiver ressuscitado a mim mesmo. Assim, por mais que faça, sempre percebo algo, seja de fora, seja de dentro” (BERGSON, 2005, p. 302).

réalité extérieure et celle d'une réalité interne»¹⁰¹ (BERGSON, 2001, p. 731). Portanto, a imagem de um nada obtida por meio de esforço não é o oposto do Ser. Ela também pertence à existência em geral.

Já que a imagem do nada é impossível de ser experimentada em plenitude, Bergson avança a análise do negativo em direção à ideia do nada. Se os filósofos foram capazes de postular o nada, talvez isto se deva não à imaginação da abolição de tudo, mas à concepção desta abolição. A ideia do nada, assim, poderia operar da mesma forma que a compreensão do polígono de mil lados de Descartes: é possível compreendê-lo mesmo que não se tenha dele uma visão por meio de imaginação, a representação clara da possibilidade de construí-lo é suficiente. O processo de construção das ideias parece simples. Todos os objetos da experiência podem ser fácil e supostamente abolidos. Desta forma, a ideia de um nada absoluto é construída por meio de uma operação de extensão deste exercício de abolição, de um primeiro objeto em direção a um segundo, depois a um terceiro, e, assim, progressivamente, até a totalidade do universo.

Para Bergson (2001, p. 732), a ideia de uma abolição de tudo é absurda e contraditória, pois ela apresenta as mesmas características da ideia de um círculo quadrado: “*ce ne serait plus une idée, ce ne serait qu'un mot*”.¹⁰² Isto significa que uma ideia pressupõe que os elementos que a integram no espírito sejam capazes de coexistir em conjunto. Caso os elementos reunidos para compor uma ideia se anulem um ao outro, esta ideia será apenas uma simples palavra. Na definição de círculo, é completamente possível representar-se um círculo negro ou branco, de papelão, ferro ou cobre, transparente ou opaco. Mas jamais é possível a representação de um círculo quadrado, pois a lei que dá origem ao círculo exclui a possibilidade de limitar esta figura com linhas retas. Da mesma forma, o espírito pode representar a abolição de qualquer coisa existente enquanto ela é efetuada em apenas uma parte do todo, não sobre o todo nele mesmo. É esta extensão da operação à totalidade das coisas que é absurda.

Analisando, em seguida, o mecanismo de tal operação, Bergson detém-se na motivação psicológica que lhe é inerente. Quando se suprime, por meio do pensamento, uma coisa material, no lugar em que estava o objeto, afirma-se: “não há mais nada”. O nada assim enunciado significa que não há mais nada deste objeto em específico, mas que

¹⁰¹ “A imagem propriamente dita de uma supressão de tudo, portanto, nunca é formada pelo pensamento. O esforço que dedicamos a criar essa imagem desemboca simplesmente em nos fazer oscilar entre a visão de uma realidade exterior e de uma realidade interna” (BERGSON, 2005, p. 302).

¹⁰² “não seria mais uma ideia, seria apenas uma palavra” (BERGSON, 2005, p. 304).

outro objeto o substituiu, pois não existe vazio absoluto na natureza. Mesmo que este vazio absoluto pudesse existir, não é nele que se pensa quando um objeto é abolido. Trata-se apenas de um lugar inocupado e, portanto, de um vazio limitado por contornos precisos. O objeto estava aqui no início e encontra-se agora em outro lugar. Como ele não está mais no lugar que costumava ficar, deixa atrás dele a sensação de sua ausência. Para Bergson (2001, p. 733, grifos no original), não é um poder do objeto que desencadeia a sensação de ausência, de modo que:

*un être qui ne serait pas doué de mémoire ou de prévision ne prononcerait jamais ici les mots de « vide » ou de « néant » ; il exprimerait simplement ce qui est et ce qu'il perçoit; or, ce qui est et ce qu'on perçoit, c'est la présence d'une chose ou d'une autre, jamais l'absence de quoi que ce soit. Il n'y a d'absence que pour un être capable de souvenir et d'attente. Il se souvenait d'un objet et s'attendait peut-être à le rencontrer : il en trouve un autre, et il exprime la déception de son attente, née elle-même du souvenir, en disant qu'il ne trouve plus rien, qu'il se heurte au néant.*¹⁰³

Apenas um ser dotado de memória e previsão pode sentir ausência. Isto significa que toda percepção implica necessariamente uma presença. A psicologia da ausência dá-se em termos de expectativa e decepção, estando muito além da mera percepção. Ela supõe, ao contrário, operações complexas que só estão presentes em um organismo que se relaciona com o meio a partir de uma série de expectativas. Mesmo que não se espere expressamente encontrar o objeto, trata-se da decepção de uma familiaridade habitual. Assim, Bergson (2001, p. 733) mostra que “*ce qui s'exprime négativement par des mots tels que le néant ou le vide, n'est pas tant pensée qu'affection, ou, pour parler plus exactement, coloration affective de la pensée*”.¹⁰⁴ Pode-se dizer, portanto, que o nada parcial implica, do lado subjetivo, uma preferência e, do lado objetivo, uma substituição.

Quando se suprime algo distinto de uma coisa material, i.e., um estado de consciência, trata-se ainda de fenômenos que se produzem de fato. Estes fenômenos podem ser tais como uma sensação, uma emoção, a concepção de uma ideia ou a tomada de uma resolução: a consciência percebe tais fatos como presenças, sendo o contrário

¹⁰³ “Um ser que não fosse dotado de memória ou de previsão nunca pronunciaria aqui as palavras de ‘vazio’ ou de ‘nada’; simplesmente exprimiria aquilo que é e aquilo que ele percebe; ora, aquilo que é e aquilo que percebemos é a *presença* de uma coisa ou de uma outra, nunca a *ausência* do que quer que seja. Só há ausência ára um ser capaz de lembrança e de expectativa. Ele se lembrava de um objeto e esperava talvez encontra-lo: encontra um outro e exprime a decepção de sua expectativa, nascida ela própria da lembrança, dizendo que não encontra mais nada, que topa com o nada” (BERGSON, 2005, p. 305).

¹⁰⁴ “tudo aquilo que se expressa negativamente por palavras tais como o nada ou o vazio, não é tanto pensamento quanto afecção ou, para falar mais exatamente, coloração afetiva do pensamento” (BERGSON, 2005, p. 305).

impossível. Pode-se, por meio do pensamento, interromper o curso da vida interior e supor um estado de sono sem sonhos ou a concepção de que se deixou de existir. Contudo, no instante mesmo desta suposição, ela se mostra assistida pela consciência, que vela seu próprio sono e sobrevive a seu próprio processo de abolição. Mais uma vez, a percepção alterna-se, ora com a percepção imediata do interior ora com a transformação da interioridade em percepção exterior. Pouco importa em qual destas duas perspectivas a consciência se encontra, posto que se trata sempre do pleno sucedendo o pleno. Se se permanecesse unicamente no âmbito da inteligência, regulando-se seu movimento a partir do movimento do objeto em foco, não haveria possibilidade de concepção da ausência. Porém, como a ela se juntam os sentimentos do arrependimento e do desejo, a consciência pode permanecer ligada à lembrança de um estado anterior quando outro estado está atualmente presente. Desta forma, há comparação entre o que é e o que poderia ou deveria ser, mas ambas são sensações plenas. Nas palavras de Bergson (2001, p. 734, grifos no original):

*En un mot, qu'il s'agisse d'un vide de matière ou d'un vide de conscience, la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs ; l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret.*¹⁰⁵

A partir da análise da ideia do nada absoluto em dois aspectos, tanto o do objeto material quanto o do estado de consciência, Bergson conclui que ela é uma ideia destrutiva em si mesma, o que ele denomina uma pseudoideia (sua existência não se estende além de uma simples palavra). Da mesma forma que um círculo quadrado é uma pseudoideia, a abolição do todo também se enquadra nesta classificação, na medida em que a supressão de uma coisa consiste sempre na sua substituição por outra, e que o pensamento da ausência de uma coisa não é possível senão pela representação mais ou menos explícita da presença de outra coisa. O absurdo desta ideia está assentado no fato da supressão ser operada parte por parte, fazendo com que a supressão do todo implique uma verdadeira contradição, onde a operação consiste na destruição da condição mesma que se lhe permite de efetuar.

¹⁰⁵ “Numa palavra, quer se trata de um vazio de matéria, quer de um vazio de consciência, a representação do vazio é sempre uma representação plena, que se resolve na análise em dois elementos positivos; a ideia, distinta ou confusa, de uma substituição e o sentimento, experimentado ou imaginado, de um desejo ou de uma falta” (BERGSON, 2005, p. 306, grifos no original).

A fim de concluir este primeiro capítulo sobre as imagens, cabe uma breve retomada de sua estrutura. No início, foi visto que a matéria é pensada naturalmente pelo sujeito como um conjunto de objetos isolados espacialmente. Apesar desta percepção fragmentária da extensão material ser o produto da atitude natural em contato com os fenômenos, sua verdadeira natureza consiste numa totalidade indivisível de movimentos. Ainda que o corpo esteja em contato direto com a matéria, ele a apreende em fragmentos por razões de ordem vital. O produto da ação do corpo sobre a matéria é denominado por Bergson de “imagens”. O emprego deste termo permite a Bergson sair do domínio da psicologia, ao qual dedica grande parte da discussão desta obra (estudo das afasias, crítica das localizações cerebrais e da psicologia associacionista como um todo) em direção a um plano de análise de caráter gnosiológico, partindo do mesmo ponto de vista do senso comum. As imagens aparecem, no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, em um contexto artificial ligado à teoria de uma “percepção pura”, fazendo com que Bergson se refira a elas como “*théâtre nécessaire de notre activité*”¹⁰⁶ (2012, p. 264). Apesar da insistência nesse caráter abstrato das imagens para um ponto de vista humano, elas apresentam a particularidade de serem objetivas, tendo sua existência assegurada independentemente da participação do cérebro e do espírito. O corpo “seleciona” as imagens, o que significa que o objeto percebido não é apreendido em sua totalidade, mas, ainda assim, percebe-se sua existência fora do sujeito, sua natureza espacial, a cor e os detalhes das qualidades sensíveis. Em meio a esse cenário, quase se é levado a uma atitude idealista, onde esses atributos do objeto se relacionam com a percepção sob um viés de produção. No entanto, a deformação aqui referida por Bergson concentra-se em um aspecto muito relevante de sua obra anterior, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trata-se do *isolamento* espacial dos objetos, compreendidos coabitando uns com os outros, de modo a formar uma malha extensiva de pequenas unidades independentes cuja interação se limita a um tênue contato de superfícies. Bergson poderia ter-se referido aos fenômenos simplesmente como “objetos”, evitando assim vários mal-entendidos que o termo “imagem” lhe trouxe. No entanto, se assim ele não o fez, foi para assinalar que as imagens não estão ligadas nem à imaginação, nem à inteligência, funções marcadamente espacializantes de nosso espírito. Ao invés disso, as imagens relacionam-se com a *ação*. Tal escolha possibilitou uma profunda mudança de perspectiva em relação

¹⁰⁶ “teatro necessário de nossa atividade” (tradução nossa).

ao *Ensaio*, ao abrir margem para uma apreensão da natureza temporal da matéria. Ao apresentar ao sujeito fragmentos de matéria, a imagem deforma o aspecto interdependente e indiviso do universo, mas preserva a capacidade de “agir e reagir umas com as outras” (BERGSON, 2012, p. 11), ou seja, ao contrário da imaginação e da inteligência, elas não apagam a natureza temporal da matéria.

As imagens são, portanto, responsáveis pelo acesso à matéria. A identificação das imagens coincide com uma etapa fundamental do método em sua positividade: o encontro das verdadeiras diferenças de natureza. Mais do que uma existência ontológica, as imagens têm a função e o compromisso de apreender as condições da experiência. A ambiguidade presente na imagem caracteriza a condição humana de acessar fragmentada e diretamente a matéria. É como olhar por um binóculo. Ele dá uma visão clara e focada da matéria, enquanto, fora do limite do foco, os lados permanecem ocultos e obscurecidos. Ela não é nem relativa nem subjetiva. As duas dimensões aparentemente inconciliáveis que a imagem sustenta (imagem enquanto matéria nela mesma e imagem enquanto mediadora da coisa-representação) é conciliada com a delimitação da condição humana votada a um presente fragmentado (onde os objetos são nítidos e precisos) e pela expressão da falta que lhe acompanha, a experiência da totalidade.

Em *A evolução criadora*, a vocação das imagens é revelada. Nesta obra, o caráter fragmentário da matéria que elas compreendem, ainda que localizadas fora do sujeito, deixa de ser um grande problema para o conhecimento da natureza do universo material. Bergson identifica algo muito mais nocivo para o conhecimento do que a abstração: o emprego da inexistência como ferramenta de pensamento. Sem o recurso das imagens, é possível que uma abstração lógica assumira características ontológicas. A principal função das imagens é revelar a vocação ontológica da filosofia. Fora da metafísica, pode haver conhecimento, como no caso das ciências, mas este conhecimento deve ser construído a partir de imagens e não de ideias. Bergson quer fornecer às ciências sua base em um fundo impessoal de pura existência. A exterioridade é a própria condição de possibilidade do conhecimento.

No *Ensaio*, Bergson inicia suas reflexões sobre a natureza psicológica do sujeito, para apenas no seu segundo livro pensar a exterioridade. Nossa reflexão buscou mostrar, porém, que *Matéria e memória* precede o *Ensaio* na ordem das razões, e que a teoria das imagens ocupa um lugar central em sua filosofia ao caracterizar a exterioridade a partir de um prisma positivo e inato.

1.9) As imagens e a positividade na metafísica da matéria

Chegamos, assim, no ponto central que a teoria das imagens proporciona para a filosofia de Bergson como um todo: trata-se de uma inversão operada por ele em relação à tradição que culmina na tese de que as necessidades práticas recortam o mundo. Tal tese exige o esclarecimento de dois pontos: 1) a garantia de que o mundo a que Bergson se refere consiste no mundo nele mesmo; 2) a possibilidade de um acesso metafísico a ele.

Quanto ao item 1, vimos até o momento que a referência ao mundo nele mesmo é determinada pela teoria da percepção pura. Ainda assim, tal constatação é apenas metade do caminho para a apreensão da pura positividade que é fundamental para a crítica à noção de Nada. Nesse âmbito, ainda resta precisarmos as considerações iniciais do capítulo IV de *Matéria e memória*, onde Bergson esclarece que a teoria da percepção pura busca encontrar a experiência em sua fonte: “é verdadeiramente na matéria que a percepção pura nos colocaria” (BERGSON, 1999, p. 210). Além disso, também neste capítulo é esclarecido que a humanização, ou seja, a experiência que nos constitui como humanos deforma necessariamente o real. Tal como podemos observar a partir da seguinte citação: “desfazendo o que essas necessidades fizeram, restabeleceríamos a intuição em sua pureza primeira e retomaríamos contato com o real” (BERGSON, 1999, p. 215-216). Em conformidade com a análise da imagem que empreendemos no *Ensaio*, nota-se que a materialidade da imagem sublinhada no capítulo IV de *Matéria e memória* é um fator preponderante para o papel da teoria da percepção pura no livro, que é justamente o de possibilitar um acesso metafísico à matéria e ao espírito (à matéria no último capítulo, ao espírito no bloco central do livro com a teoria da memória).

Passando ao item 2, e complementando a viabilidade do acesso metafísico a matéria iniciada no IV capítulo de *Matéria e memória*, as indicações metafísicas sobre a matéria enquanto base da metafísica em sua plenitude, encontram-se no capítulo III de *A Evolução Criadora*. Ali, Bergson dá conta de uma gênese da matéria e do espaço, defendendo a tese de que o físico é o vital invertido, tese que sustenta tudo o que se afirma da matéria em sua obra anterior.

Na tentativa de demonstrar a importância da noção de imagem na filosofia de Bergson para além do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, passaremos agora à análise desses desdobramentos.

No IV capítulo de *Matéria e memória*, Bergson busca construir uma teoria da matéria aplicando o método utilizado na resolução do problema da liberdade no *Ensaio*. Essa preocupação com o método desenvolvido na sua obra anterior faz com que Frédéric Worms (2007, p. 187) denomine esse último capítulo de *Matéria e memória* um “supplément’, sans rapport avec l’objet initial de l’ouvrage”. Com isso, ele chama atenção para a “*autonomie intrinsèque*” (WORMS, 2007, p. 188) desse capítulo, ao apresentar um novo problema (relação entre espírito e matéria) enfocando suas implicações metafísicas. Vale lembrar que o princípio geral do método estrutura também os três primeiros capítulos de *Matéria e memória*, sendo retomado explicitamente nesse último capítulo. Esse método consiste da ideia de que há “uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social” (BERGSON, 1999, p. 213-214). Isso implica que a humanização nos afasta de nossa intuição original. O caráter pragmático necessário à vida organiza a percepção humana privilegiando a eficiência. Desse modo, a intuição pura, que é a de uma continuidade indivisa, aparece imediatamente ao homem como fracionada em elementos justapostos, seja na forma de palavras distintas ou de objetos independentes. Uma teoria do conhecimento que tenha como base essa organização gerada espontânea e imediatamente pela apreensão humana do mundo, busca, sobretudo, um vínculo que una todos esses elementos justapostos. Porém, esse vínculo é sempre sobreposto e artificial, na medida em que se estabelece do exterior da experiência verdadeira, aquela que acompanha “as linhas interiores da estrutura das coisas” (BERGSON, 1999, p. 214). Para atingir esse nível primordial, evitando qualquer síntese arbitrária dos fenômenos, Bergson necessita que a metafísica deixe de ser uma *construção*¹⁰⁷, pois quando se compreende o conhecimento como edificação há uma proliferação de metafísicas verossímeis. Elas coexistem e se opõem umas às outras. Com isso, não há critério que permita fazer da filosofia uma disciplina que resolva os problemas colocados pela razão humana. Nas palavras de Bergson:

“Tal é, com efeito, a marcha regular do pensamento filosófico: partimos daquilo que acreditamos ser a experiência, procuramos diversos arranjos possíveis entre os fragmentos que a compõem aparentemente, e, diante da fragilidade reconhecida de todas as nossas construções, acabamos por renunciar a construir” (1999, p. 215).

¹⁰⁷ Nas palavras de Bergson (1999, p. p. 215), “se a metafísica não é mais que uma construção, há várias metafísicas igualmente verossímeis, que se refutam consequentemente umas às outras, e a última palavra caberá a uma filosofia crítica que tome todo conhecimento por relativo e o ângulo das coisas por inacessível ao espírito”.

Bergson sugere que o pensamento filosófico é naturalmente conduzido à ideia de uma impotência da razão especulativa. A referência ao criticismo é clara. Em relação ao restante da tradição, que equivale a uma oposição estéril de teses contrárias, Kant representa um ganho do ponto de vista filosófico, pois ele apresenta o cenário fiel da metafísica tradicional ao expor as antinomias da razão. No entanto, o resultado conduz a um caminho de renúncia, onde a relatividade do conhecimento é definitiva.

A solução de Bergson para a metafísica passa necessariamente por uma compreensão renovada do criticismo. Tomando essa filosofia como o ponto de chegada natural da marcha do pensamento, ele opta por demonstrar o limite da razão tal como compreende Kant e a tradição. Foi por ter permanecido no conhecimento gerado a partir dos hábitos superficiais e adquiridos, que a marcha do pensamento foi conduzida ao fim da metafísica. Bergson mostra que enquanto a base do conhecimento estiver assentada em uma atividade de construção, tudo aquilo que é compreendido como organização da matéria pela percepção humana, revela-se, na verdade, como uma desorganização. Trata-se de um problema estrutural da metafísica, para a qual ele propõe uma nova base, um novo ponto de partida. “Mas, haveria um último empreendimento a tentar. Seria ir buscar a experiência em sua fonte, ou melhor, acima dessa *virada* decisiva em que ela, infletindo-se no sentido de nossa utilidade, torna-se propriamente experiência *humana*” (BERGSON, 1999, p. 215, grifos no original). Ou seja, é preciso abandonar a filosofia enquanto atividade humana. Estamos diante de uma proposta de valorização da *passividade* presente no seio da própria vida. Buscar a experiência em sua fonte não compreende uma mudança de curso da atividade intelectual, mas sim, uma mudança de paradigma, em que se propõe o abandono da metafísica enquanto atividade intelectual. O contato com o real proposto por Bergson nasce do silenciar da atividade humana. Tal afirmação tem por base duas teses: 1) “*a percepção supera infinitamente o estado cerebral*”; 2) “*a matéria ultrapassa por todos os lados a representação que temos dela*” (BERGSON, 1999, p. 211, grifos nossos). Essas teses foram apresentadas na teoria da percepção pura com a teoria das imagens. Vimos anteriormente que, quando a percepção supera o estado cerebral, é no mundo que ela se localiza; e que, quando a matéria ultrapassa a representação que temos dela, é necessário instituir o fim da representação, da filosofia enquanto construção.

O quarto capítulo de *Matéria e memória* reflete dessas duas teses e deve articular

a garantia de um contato com o mundo nele mesmo juntamente com o método. Nesse contexto, a teoria da matéria vem ilustrar a versatilidade do método construído na primeira obra, demonstrando a sua aplicabilidade também ao problema da matéria. Por esse motivo, no limite desta obra, ainda não é possível a construção de uma teoria completa da matéria. Essa tarefa é posteriormente realizada no capítulo III de *A evolução criadora*, como pretendemos analisar mais adiante. Em *Matéria e memória*, tendo em vista esse compromisso com a exposição de uma metodologia que abandone a construção de conceitos, Bergson (1999, p. 219) revela que “iremos nos contentar aliás com indicações; é impossível tratar de construir aqui uma teoria da matéria”.

As indicações a que Bergson se referem são apresentadas na forma de quatro proposições sobre a matéria (I. *Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível*; II. *Há movimentos reais*; III. *Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial*; IV. *O movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa*). A teoria da matéria que Bergson inicia nessas quatro proposições articula-se em oposição direta à ontologia objetivista ao revelar as aporias que esse modo de pensamento produz. A análise dos títulos acima já aponta para um contraste entre movimento e coisa. É preciso, portanto, levar em consideração que a teoria bergsoniana da matéria, ao invés de adotar a “coisa” como modelo essencial de realidade, elege o “movimento” para ocupar esse papel. Essa mudança obedece à necessidade de instituir uma comunicação entre os “dois mundos diferentes” (BERGSON, 1999, p. 238) que compõem a ontologia objetivista: de um lado estão os movimentos no espaço; e de outro, a consciência com as sensações. Assim, ao atribuir estatuto ontológico ao movimento, essas quatro proposições apresentam uma alternativa ao pensamento objetivista e aparecem naturalmente a Bergson como resultado do método que busca a experiência em sua fonte. Estamos diante da tese central de Bergson que afirma a continuidade indivisa do real. Contudo, podemos nos perguntar: como exatamente essa continuidade pode ser considerada original a ponto de fundar uma nova ontologia?

Segundo Frédéric Worms (2007, p. 203), no que concerne à metafísica, “avant même d’en prouver la fécondité empirique, Bergson dégage-t-il en quelque sorte la pertinence critique de son propre principe”. Retomando a disposição da metafísica no nível dos princípios, Worms (2007, p. 203, grifos no original) salienta que:

la métaphysique est hantée en quelque sorte par le problème de l’un et

du multiple. *Notre expérience se présente comme celle d'une diversité de choses, que nous voudrions bien pouvoir unifier : par exemple une diversité de sensations qui appellent l'unité d'un moi, ou de phénomènes extérieurs, qui appellent l'unité d'un univers. Mais si nous voulons construire cette unité par notre connaissance, elle paraîtra nécessairement artificielle.*

Com isso, Bergson demonstra que há tomada de posição filosófica no princípio da metafísica segundo o qual devemos partir dos fenômenos descontínuos e múltiplos. Essa tese conduz à busca pela unificação dessa multiplicidade no seio do conhecimento e influencia na compreensão do fazer filosófico como uma construção de conceitos. Assim, o movimento enquanto unidade original da realidade aparece a Bergson em decorrência do questionamento desse princípio metafísico. Ao demonstrar que ele se trata de um princípio dogmático que impõe um método próprio à filosofia, ocorre uma inversão na concepção de conhecimento. Ele passa a ser compreendido como o responsável pela divisão da unidade do real. Podemos, assim, observar de que forma Bergson revisita o problema do uno e do múltiplo. Inversamente à tradição, que parte do múltiplo em direção à unificação pelo conhecimento, há um reencontro com a experiência enquanto continuidade indivisa.

Ainda no nível dos princípios metafísicos que tratam da questão do uno e do múltiplo, não há nenhuma garantia absoluta de que a tese de Bergson seja verdadeira. Ela só recebe validade filosófica ao passar, enquanto hipótese, pelo método proposto por ele. Porém, a essa altura, a hipótese de *durée pure* já fora testada na obra anterior e se mostrou capaz de superar a antinomia na qual se encontrava o problema da liberdade.

Com isso, na primeira proposição sobre a matéria localizada no IV capítulo de *Matéria e memória* (“*Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível*” (BERGSON, 1999, p. 219)), é retomado o primeiro aspecto desse método: a necessária auto-evidência do movimento para os dados dos sentidos. Não se trata mais de uma hipótese, mas de um fato que pode ser comprovado pela experiência imediata do leitor por meio do exemplo da mão que se desloca de um determinado ponto A, percorre certo intervalo e atinge um determinado ponto B. Ao traçar uma clara divisão entre movimento e linha AB percorrida, Bergson explica porque a concepção de que o movimento se dá no espaço e é divisível ao infinito, é uma ilusão que se afirma tanto na tradição filosófica, com os argumentos de Zenão de Eléia, quanto no senso comum, que aproxima movimento e trajetória para fins práticos. Em linhas gerais, Bergson (1999, p.

225-226) constata que

“o movimento imediatamente percebido é um fato muito claro, e que as dificuldades ou contradições assinaladas pela escola de Eléia concernem muito menos ao movimento propriamente do que a uma reorganização artificial, e não viável, do movimento pelo espírito”.

Dessa indivisibilidade do movimento, Bergson pode então extrair a conclusão, que compõe o segundo item das proposições sobre a matéria (*“Há movimentos reais”* (BERGSON, 1999, p. 226)): o movimento é real. Em oposição às ciências matemáticas, que operam com a pressuposição de que não há movimento absoluto, quando estão em foco as mudanças concretas que se realizam no mundo, “o movimento, qualquer que seja sua natureza íntima, torna-se uma incontestável realidade” (BERGSON, 1999, p. 226). Contudo, para demonstrar essa tese, é necessário dar conta da aparente relatividade do movimento. Bergson demonstra que esta relatividade tão bem empregada na matemática, que lida com abstrações, é uma ilusão. Seu caráter ilusório está ligado a uma compreensão espacial do movimento. Esta segunda proposição se concentra, portanto, em afirmar a natureza qualitativa do movimento.

Há uma distinção clara entre a relatividade matemática do espaço e a realidade física do movimento. Por mais que o geômetra se esforce em compreender a existência física do movimento, ele está fadado a encontrar apenas uma relatividade quantitativa, pois, “*não há símbolo matemático capaz de exprimir que é o móvel que se move e não os eixos ou os pontos aos quais está relacionado*” (BERGSON, 1999, p. 227). A tentativa de empregar o símbolo nesse domínio desnaturaliza as diferenças qualitativas do movimento. A realidade exterior das qualidades é apagada em função da caracterização dos corpos e lugares como os verdadeiros responsáveis pela mudança. É na *passagem* qualitativa que Bergson apoia a realidade exterior do movimento. “*Le mouvement n’est ‘réel’ que comme changement*” (WORMS, 2007, p. 222). Segundo a primeira proposição, fazemos a experiência imediata do movimento. Qualquer mudança é interiormente percebida na forma de mudança qualitativa. “Mas, então, por que não se passaria o mesmo quando percebo mudanças de qualidade nas coisas?” (BERGSON, 1999, p. 230). A passagem qualitativa, enquanto marca da diferença absoluta, é o ponto em comum descoberto por Bergson entre a interioridade e as qualidades sensíveis exteriores. “A passagem de uma [diferença] à outra é, igualmente, um fenômeno absolutamente real” (BERGSON, 1999, p. 230).

A simbolização do movimento se desdobra naturalmente na atribuição de

movimento relativo aos corpos, pois há uma concepção dos objetos como elementos independentes uns dos outros. Tal é o conteúdo da terceira proposição de Bergson (1999, p. 230) (“*Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial*”). Tendo sido demonstrado na segunda proposição que a mudança possui realidade, na terceira é investigada a tendência a considerar-se o universo como uma materialidade descontínua e permanente, onde os corpos possuem uma individualidade e se relacionam entre si a partir dessa divisão. Essa proposição é a mais explorada das quatro nos capítulos anteriores de *Matéria e memória*, tendo seu desenvolvimento principal na teoria da percepção pura do primeiro capítulo. Contudo, nesse momento, Bergson se atém a uma dupla negativa. Não apenas a vida constitui o corpo para a ação útil, mas também nosso modo de representação da realidade obedece a esse imperativo. Assim, ao lado da crítica ao pragmatismo da percepção, encontra-se uma análise de seu reflexo psicológico nas categorias gerais que servem de base para o conhecimento puro. Desse modo, o conhecimento é apontado como um prolongamento de nosso comprometimento vital. A partir desses dois níveis, pragmático e psicológico, é compreendida a descontinuidade que nossa percepção impõe à superfície do mundo, e que essa descontinuidade é incompatível com as propriedades gerais da matéria.

Resta à quarta e última proposição a tarefa de estabelecer uma compatibilidade entre as características do movimento apresentadas nas duas primeiras, a saber, indivisibilidade e realidade, com a terceira proposição, que trata da artificialidade dos objetos independentes. Podemos dizer que as duas primeiras tratam de propriedades da matéria; e as duas últimas trariam da possibilidade de acesso a ela a partir de nossas faculdades. Assim, a última proposição apresenta um elemento fundamental para a conciliação das teses do movimento como realidade verdadeira e independente com a possibilidade do homem errigar um conhecimento metafísico dessa realidade.

Como podemos observar no encadeamento das quatro proposições, esse elemento consiste na realidade duracional da matéria, e é cuidadosamente fundamentado por Bergson. Segundo ele, “ao formular essas quatro proposições, só fizemos, em realidade, estreitar progressivamente o intervalo entre dois termos que são opostos um ao outro, as qualidades ou sensações, e os movimentos” (BERGSON, 1999, p. 237). Para aproximar esses dois termos incompatíveis, a solução de Bergson é fazer coincidir o movimento com a qualidade, demonstrando que a compreensão quantitativa do movimento é ilusória. Em resumo:

O movimento que a mecânica estuda não é mais que uma abstração ou um símbolo, uma medida comum, um denominador comum que permite comparar entre si todos os movimentos reais; mas esses movimentos, considerados neles mesmos, são indivisíveis que ocupam duração, supõem um antes e um depois, e ligam os movimentos sucessivos do tempo por um fio de qualidade variável que deve ter alguma analogia com a continuidade de nossa própria consciência (BERGSON, 1999, p. 238).

Enquanto fizermos o movimento dependente de elementos sólidos, i.e., enquanto o considerarmos um acidente, haverá sempre dois elementos perceptivos a serem conciliados: “um *estado* de nossa consciência e uma *realidade* independente de nós” (BERGSON, 1999, p. 239, grifos no original). A duração enquanto mudança qualitativa exterior a nós é análoga à duração vivida por nossa consciência. *É nesse contexto que podemos compreender o estatuto de ser das imagens*. Justamente porque “perceber significa imobilizar” (BERGSON, 1999, p. 244). Há algo na percepção que a ultrapassa. Porém, esse ultrapassamento não implica uma diferença de natureza entre matéria e representação. A representação enquanto ato de consciência está ligada a uma subjetividade, sem com isso afetar a dimensão múltipla que a matéria sustenta. É possível conceber-se o caso limite de supressão da consciência, em que é preservada a existência material do universo. A única diferença da presença ou ausência de uma consciência no universo composto por imagens reside no ritmo próprio de duração que o imperativo vital de ação sobre as coisas estabelece. Assim, a ausência da consciência significa um retorno das coisas ao estado de mobilidade ininterrupta. Trata-se do conjunto das imagens em sua totalidade. “A matéria converte-se assim em inumeráveis estímulos, todos ligados numa continuidade ininterrupta, todos solidários entre si, e que se propagem em todos os sentidos como tremores” (BERGSON, 1999, p. 245).

O estatuto de ser das imagens pode ser mais bem compreendido em *A evolução criadora*, sobretudo no terceiro capítulo, em que Bergson traça a gênese da inteligência simultaneamente à gênese dos corpos. Nesse capítulo, vemos que a forma da filosofia não pode ser isolável da matéria. Ela deve ser interior aos fatos e estar acima da tendência para recortar o real em objetos distintos. “Não se pode descrever o aspecto do objeto sem prejudicar sua natureza íntima e sua organização” (BERGSON, 2005, p. 213). Isso significa que o estatuto de existência das imagens se subordina à tese da continuidade ininterrupta da matéria. As imagens, estando a serviço dessa tese, são provisoriamente lançadas como hipótese no primeiro capítulo de *Matéria e memória*. Posteriormente, ao

apresentar a gênese da inteligência e sua ligação com a matéria inerte, a hipótese das imagens se confirma como a teoria que escapa ao dogmatismo metafísico, ao não prejudicar a natureza íntima e a organização dos fenômenos. Isso se deve ao fato de estarem no nível de atuação dos fenômenos, muito mais do que serem ferramentas encarregadas de pensar os fenômenos. As imagens são imanentes à faculdade de agir e nos revelam um universo interdependente e em perpétuo movimento. Em sentido contrário, estão os conceitos. Segundo Bergson (2005, p. 174, grifo nosso):

Os conceitos, com efeito, são exteriores uns aos outros, assim como objetos no espaço. E têm a mesma estabilidade que os objetos, no modelo dos quais foram criados. Constituem, reunidos, um “mundo inteligível” que se assemelha, por suas características essenciais, ao mundo dos sólidos, mas cujos elementos são mais leves, mais diáfanos, mais fáceis de manejar pela inteligência do que a imagem pura e simples das coisas concretas, já não são, com efeito, a própria percepção das coisas, mas a representação do ato pelo qual a inteligência se fixa sobre elas. Portanto, não são mais imagens, mas símbolos. *Nossa lógica é o conjunto das regras que devem ser seguidas na manipulação dos símbolos.* Como esses símbolos derivam da consideração dos sólidos, como as regras da composição desses símbolos entre si não fazem muito mais que traduzir as relações mais gerais entre sólidos, nossa lógica triunfa na ciência que tem por objeto a solidez dos corpos, isto é, na geometria.

Fica, assim, delimitado o alcance da lógica. Por ela operar exclusivamente a partir de símbolos, escapa-lhe a fluidez da consciência e da vida. Isso resulta na configuração do real com base nas categorias de unidade e multiplicidade, que levam ao predomínio da ontologia objetivista. Ao traçar a gênese dessa tendência ontológica pelos sólidos, Bergson constrói o fundamento de sua hipótese sobre a existência das imagens.

Podemos, assim, observar a coerência interna da obra de Bergson. No *Ensaio*, ele encontra a natureza do símbolo e apresenta o conceito de imagem para fazer face a essa natureza. As imagens lhe permitem evocar a matéria em seu estado bruto. Em *Matéria e memória*, as características da apreensão não simbólica da matéria são apresentadas na teoria da matéria esboçada no seu quarto capítulo. Como vimos mais acima, essas características da matéria giram entorno do movimento e da continuidade. Nessa obra, Bergson complementa sua crítica ao símbolo, concentrando-a tanto no nível ontológico quanto no nível epistemológico. Ou seja, ele rejeita a ontologia objetivista, demonstrando que o princípio metafísico que lhe serve de base ilude-se com a tendência de pensar os objetos como individualidades sólidas no espaço, excluindo todo e qualquer movimento do pensamento filosófico. Em *A evolução criadora*, a reflexão bergsoniana sobre os

símbolos se completa com a compreensão do imbricamento entre inteligência e apreensão do mundo em sólidos isolados. Nas palavras de Bergson (2005, p. 397):

o filósofo deve ir mais longe que o cientista. Fazendo tábua rasa do que é apenas um símbolo imaginativo, verá o mundo material resolver-se num simples fluxo, numa continuidade de escoamento, num devir. E preparar-se-á assim para reencontrar a duração real ali onde é ainda mais útil reencontrá-la, no território da vida e da consciência.

Capítulo 2 - A definição merleauPontiana de forma

Le savoir et l'action sont deux pôles d'une existence unique

(MERLEAU-PONTY, 1955, p. 18)

Uma vez que o conceito de forma faz referência explícita à psicologia da Gestalt,¹⁰⁸ é necessário analisar a evolução deste conceito ao longo da obra de Merleau-Ponty.¹⁰⁹ Em algumas ocorrências, seu uso é empregado simplesmente como visado pela Gestalt; no entanto, em muitas outras, ele é discutido e há ponderação quanto aos motivos em aceitar ou recusar partes de tal teoria. Theodore Geraets – teórico que empreendeu uma análise histórica dos anos iniciais de Merleau-Ponty – conjectura que seu contato com a teoria da Gestalt tenha se iniciado em 1929 com a presença de Merleau-Ponty na palestra de Köhler no Collège de France, "*La Perception humaine*", ano compreendido no período em que frequentava a École Normale Supérieure, à “rue d’Ulm”, de 1926 a 1930. Ademais, de acordo com Lester Embree, Merleau-Ponty foi apresentado a Aron Gurwitsch no ano de 1933 na casa de Gabriel Marcel, em Paris, num período em que já estava familiarizado com a fenomenologia e com o pensamento gestaltista, inclusive tendo realizado a leitura da dissertação de Gurwitsch sobre a relação da teoria da Gestalt com a filosofia de Husserl. A partir desta data, Merleau-Ponty passa a encontrá-lo pessoalmente e a assistir seus cursos (GURWITSCH, 2002, p. 35). No mesmo ano, estuda formalmente a *Gestalttheorie*, integrando-a a seu primeiro projeto para pedido de bolsa à *Caisse nationale des Sciences*.

Intitulado *Projet de travail sur la nature de la perception* (abril de 1933), este projeto tem como objeto de estudo o “problema da percepção”, ou, mais “particularmente, da percepção do corpo próprio” (GERAETS, p.9, 1971). Contra a doutrina de inspiração criticista (Lachelier, Lagneau e Alain), Merleau-Ponty se opõe à concepção de percepção

¹⁰⁸ Segundo Lester Embree (1980, p. 90), quando Merleau-Ponty diz Gestalt, ele “*refers chiefly to the work of Wertheimer, Köhler e Koffka, the leaders of the so-called Berlin School of the 1920s, which came to the United States about 1933, but Lewin and the influential French appreciator of Gestalt Psychology, Paul Guillaume, and such convergent investigators as Katz, Michotte, Rubin, and Tolman must also be mentioned*”.

¹⁰⁹ Para um estudo histórico mais aprofundado em que se leva em conta o desenvolvimento, a harmonia entre as fases do pensamento de Merleau-Ponty, assim como as suas influências, cf. Martinus Nijhoff, *Vers une nouvelle philosophie transcendente, la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. The Hague, 1971.

como uma operação intelectual, e, para contrapor-se a ela, encaminha seu estudo para os teóricos da Gestalt:

*les recherches expérimentales poursuivies en Allemagne par l'Ecole de la Gestalttheorie semblent montrer au contraire que la perception n'est pas une opération intellectuelle – qu'il est impossible d'y distinguer une matière incohérente et une forme intellectuelle; la "forme" serait présente dans la connaissance sensible elle-même et les "sensations" incohérentes de la psychologie traditionnelle seraient une hypothèse gratuite*¹¹⁰ (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 9).

Neste primeiro projeto, fica clara a valorização das ciências por parte de Merleau-Ponty ao visualizar na Gestalt uma possível contribuição para a atividade especulativa da filosofia, sobretudo para repensar a questão da percepção tal como visada pela concepção criticista, que a toma como elaboração do pensamento, substituindo-a – na esteira do pensamento de Bergson – por um “quadro motor”.

Um ano depois, na ocasião da renovação da bolsa CNRS, em abril de 1934, Merleau-Ponty redige um segundo projeto, *La nature de la perception*, permanecendo na mesma linha de pensamento apresentada até então sob influência da Gestalt. Em junho deste mesmo ano, Merleau-Ponty dá continuidade aos estudos sobre a teoria da Gestalt com a tese “*Le Problème de la perception dans la phénoménologie et dans la 'Gestaltpsychologie'*”. A partir deste ano, aprofunda-se no estudo da fenomenologia de Husserl, muito embora a percepção consista de seu foco principal. Em 1936, Merleau-Ponty participa com Aron Gurwitsch da publicação do artigo “*Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme*”. É, portanto, com vasto conhecimento desta teoria que, em 1938, Merleau-Ponty mobiliza os principais gestaltistas (Koffka, Köhler, Wertheimer e Ehrenfels) na redação de sua tese, *La structure du comportement*. Nesta obra, há uma forte influência do livro *Der Aufbau des Organismus* (1934), de Goldstein, onde a noção de forma de Köhler é bastante criticada. Esta crítica, sob o ponto de vista do organicismo, é retomada por Merleau-Ponty e constitui uma de suas objeções à psicologia da forma.

¹¹⁰ “As pesquisas experimentais realizadas na Alemanha pela Escola da *Gestalttheorie* parecem demonstrar, ao contrário, que a percepção não é uma operação intelectual – que é impossível nela distinguir uma matéria incoerente de uma forma intelectual; a ‘forma’ estaria presente no conhecimento sensível nele mesmo e as ‘sensações’ incoerentes da psicologia tradicional consistiriam numa hipótese gratuita” (tradução nossa).

2.1) Por uma conexão intrínseca da consciência com a natureza

A reflexão sobre a forma em *A estrutura do comportamento* integra não somente o conteúdo da obra, mas também sua estrutura como um todo.

O uso da teoria da Gestalt compõe, por exemplo, a segunda parte do primeiro capítulo, “*L'interprétation du réflexe dans la Gestalttheorie*”, e tem a função de contrapor-se à primeira, “*La conception classique du réflexe et ses hypothèses auxiliaires*”, que versa sobre a teoria do reflexo. Na conclusão do capítulo mencionado, a forma é descrita como uma nova categoria, capaz de resolver o problema filosófico da interação entre subjetividade e mundo objetivo.

No segundo capítulo, a teoria de Goldstein é acrescentada ao estudo das estruturas do comportamento com o auxílio do conceito de forma. Em sua conclusão, a forma é repensada para fins de estudo do organismo vivo e descrita em função de explicar a coordenação no nível vital, tomando o sistema nervoso como principal exemplo.

Por sua vez, o terceiro capítulo mostra como o conceito de forma pode fazer ultrapassar as antinomias do substancialismo e do pensamento causal. Ele aponta que a teoria da Gestalt deve ser ampliada, uma vez que ela não realiza uma *filosofia* da forma, única capaz de ultrapassar aquelas antinomias. A forma apresenta, portanto, a possibilidade de repensar o problema da interação alma/corpo, levando-o para um terreno neutro, do ponto de vista da substância: a significação. Neste sentido, pode-se dizer que, mais do que resolver uma questão precisa, a forma introduz um novo método de análise, constituindo, ao mesmo tempo, uma alternativa em relação ao pensamento objetivo do empirismo e demonstrando que o estudo dos seres vivos sobrevive ao criticismo, i. e., a forma constitui uma abertura à coisa mesma.

Antes, porém, de avaliar diretamente o conceito de forma tal como o concebe Merleau-Ponty, cabe avaliar as diretrizes de leitura indicadas no prefácio de *A estrutura do comportamento*, que apresenta uma grande quantidade de informações no que diz respeito ao caminho percorrido pelo autor para chegar ao estudo da consciência enquanto forma. É válido situar sua clara oposição à teoria dos reflexos de Watson, desde que esclarecido o motivo da presença dessa teoria no início da obra. Em nota, referindo-se ao livro recém-lançado (1942) de André Tilquin sobre a origem e desenvolvimento do behaviorismo, Merleau-Ponty reconhece na teoria behaviorista um potencial crítico para

ultrapassar a abordagem meramente fisiologista. Referindo-se a Tilquin, Merleau-Ponty (1967, p. 2, nota 22, grifos no original) comenta:

On disait que le comportement n'est pas localisé dans le système nerveux central (A. Tilquin, Le Behaviorisme, pp. 72 et 103), qu'il réside entre l'individu et l'entourage (id., ibid., p. 34), qu'en conséquence l'étude du comportement peut se faire sans un mot de physiologie (id., ibid., par ex., p. 107) et qu'enfin elle porte sur un flux d'action (stream of activity) que le vivant projette autour de lui (id., ibid., pp. 180 et 351), qui affecte les stimuli d'un sens caractéristique (id., ibid., p. 106) et les incorpore à la réponse (id., ibid., p. 346). Mais ce qu'il y a de sain et de profond dans cette intuition du comportement — c'est-à-dire la vision de l'homme comme débat et « explication » perpétuelle avec un monde physique et avec un monde social — se trouvait compromis par une philosophie indigente.¹¹¹

O emprego da palavra “comportamento” é justificado por Merleau-Ponty (1967, p.2) ao redefinir o homem sem auxílio da clássica distinção entre “psíquico” e “fisiológico”. Trata-se, porém, de uma neutralidade de direito, pois, na prática, este termo cunhado na América do Norte encontra-se em “desordem ideológica”, nunca tendo sido pensado filosoficamente. A noção de comportamento de Watson ainda confere importância ao papel do sistema nervoso, no entanto, também estabelece a interação deste sistema com os estímulos provenientes do exterior. Ao permitir que o comportamento seja explicado fazendo referência a elementos fora da fisiologia, a doutrina behaviorista pressupõe a projeção do ser vivo em seu entorno não mais como resposta automática a um estímulo, mas trazendo a dimensão de um sujeito ativo. Tal dimensão é capaz de conferir sentido ao seu entorno, incorporando-o à resposta; i. e., passa-se a compreender o mundo como algo objetivo, exterior ao sujeito que nele age, e como algo comum a todos os seres vivos que podem potencialmente nele agir. Assim, a noção de comportamento do behaviorismo atrai Merleau-Ponty, sobretudo, à visão do homem como perpétuo “debate” com o mundo físico e social. Para ele, esta fusão presente no comportamento

¹¹¹ “Dizia-se que o comportamento não está localizado no sistema nervoso central (A. Tilquin, *Le Behaviorisme*, pp. 72 e 103), que ele reside entre o indivíduo e o entorno (id., *ibid.*, p. 34), que conseqüentemente o estudo do comportamento pode ser feito sem uma palavra de fisiologia (id., *ibid.*, par ex., p. 107) e que finalmente ela se refere a um fluxo de ação (*stream of activity*) que o ser vivo projeta ao seu redor (id., *ibid.*, pp. 180 e 351), que atribui aos estímulos um sentido característico (id., *ibid.*, p. 106) e os incorpora à resposta (id., *ibid.*, p. 346). Mas o que há de saudável e de profundo nessa intuição do comportamento – ou seja, a visão do homem como debate e ‘explicação’ perpétua com um mundo físico e com um mundo social – se encontra comprometido por uma filosofia indigente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 4, nota 3, tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar).

humano ultrapassa a alçada da fisiologia e traz consigo um potencial filosófico ainda não explorado, conferindo-lhe uma dimensão objetiva e social.

Paralelamente, Merleau-Ponty traça um panorama das ciências, enfocando como cada uma delas reage ao pensamento criticista e como este confronto é fundamental para haver progresso na filosofia e nas ciências, na medida em que compõe um diagnóstico da limitação das categorias de pensamento resultantes da relação sujeito/objeto, tal como estabelecidas pelo realismo.

Na física, o abandono da ideia de uma natureza em si, sob a influência criticista, não prejudica seus avanços enquanto ciência. O mundo é “l'ensemble des relations objectives portées par la conscience”¹¹² (MERLEAU-PONTY, 1967, p.1). Não é preciso que os elementos decompostos por meio da análise sejam reais para assegurar o funcionamento eficaz da causalidade no domínio da física. É possível que ela opere fora de qualquer pretensão ontológica, estando isenta de posicionar-se quanto às características de uma natureza em si. É o que ocorre, por exemplo, com o debate entre mecanicismo e dinamismo, em que o último prevê a ação à matéria por meio de forças imanes aos objetos, enquanto o primeiro confere a causa do movimento à interação previsível dos corpos materiais no espaço. Ao invés de posicionar-se sobre a natureza do Ser, a ciência física compromete-se com modelos explicativos. A matéria, por exemplo, pode comportar-se ora como onda ora como partícula, sem que isto seja visto como uma contradição teórica grave.

A resistência da física ao criticismo resulta em um problema para o restante das ciências, pois vincula um status de cientificidade ao modo de pensar criticista. Na biologia, por exemplo, a discussão entre mecanicismo e vitalismo não é passível de ser abarcada pelo criticismo. A ideia de uma força vital como base do comportamento dos seres vivos é de difícil contestação. Tanto a autonomia dos seres vivos quanto a resistência à explicação matemática e causal do organismo como *partes extra partes* fazem do realismo o pensamento dominante nesta ciência (MERLEAU-PONTY, 1967, p.1). O realismo, neste contexto, torna-se uma corrente de oposição ao criticismo, que, não obstante, está intrinsecamente ligado a ele.

¹¹² “o conjunto das relações objetivas conferidas pela consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006. p. 1).

Ao falar também da psicologia, Merleau-Ponty mobiliza o materialismo, o espiritualismo de tradição humeana,¹¹³ o espiritualismo de Bergson (que ele classifica como realista) e as metáforas energéticas de Freud. Sua tese é a de que, apesar de procurarem dar cada vez mais autonomia à natureza psíquica, nenhuma destas teorias oferece uma alternativa ao realismo. O materialismo trata da existência independente do psíquico, mas apenas enquanto fenômeno no interior do cérebro. Já o espiritualismo de tradição humeana, amplia a existência do psíquico, que passa a assumir o mesmo estatuto “de uma coisa” (MERLEAU-PONTY, 1967, p.2) ou a ser identificado como “causa produtora” que existe paralelamente ao mundo físico, obedecendo às leis da causalidade. Em progressão, Merleau-Ponty faz referência à psicologia de Bergson:

dans une psychologie plus raffinée, le réalisme de l'«énergie spirituelle» qui substituait aux faits psychiques discontinus une multiplicité de fusion et d'interpénétration, une réalité fluente, — mais la conscience restait l'analogue d'une force¹¹⁴. On le voyait bien quand il s'agissait d'expliquer son action sur le corps, et qu'on réduisait au minimum, sans pouvoir la supprimer, la «création d'énergie» nécessaire: l'univers de la physique était bien pris comme une réalité en soi, dans laquelle on faisait apparaître la conscience à titre de seconde réalité¹¹⁵ (MERLEAU-PONTY, 1967, p.2).

Para Merleau-Ponty, o bergsonismo é realista na medida em que sua concepção de psíquico age “de fora” sobre o corpo e a consciência é entendida como uma “segunda realidade” em um universo físico que existe “por si mesmo”. A redefinição da consciência em “energia” supera o isolamento dos dados psíquicos, substituindo esta abordagem por outra, que os apreende como uma “*multiplicité de fusion et d'interpénétration, une réalité fluente*”. No entanto, para Merleau-Ponty, a descrição de consciência de Bergson, assim

¹¹³ Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 2): “foi inicialmente o realismo dos ‘estados de consciência’ ligados por relações de causalidade, segundo mundo paralelo e análogo ao ‘mundo físico’, conforme a tradição de Hume”.

¹¹⁴ Podem-se observar alguns trechos de « *La conscience et la vie* », em que a consciência é apresentada como análoga a uma força : “*nous considérons l'acte décrété par la conscience, ou la perception qui le prépare, dans les deux cas la conscience nous apparaît comme une force qui s'insérerait dans la matière pour s'emparer d'elle et la tourner à son profit*” (BERGSON, 2001, p. 827, grifo nosso); “*Visiblement une force travaille devant nous, qui cherche à se libérer de ses entraves et aussi à se dépasser elle-même, à donner d'abord tout ce qu'elle a et ensuite plus qu'elle n'a : comment définir autrement l'esprit ? et par où la force spirituelle, si elle existe, se distinguerait-elle des autres, sinon par la faculté de tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient ? Mais il faut tenir compte des obstacles de tout genre que cette force rencontre sur son chemin*” (BERGSON, 2001, p. 830-831, grifo nosso).

¹¹⁵ “numa psicologia mais refinada, o realismo da ‘energia espiritual’ que substituiu os fatos psíquicos descontínuos por uma multiplicidade de fusão e de interpenetração, uma realidade fluente – mas a consciência permanecia o análogo de uma força. O que se via claramente quando se tratava de explicar sua ação sobre o corpo, e quando se reduzia ao mínimo, sem poder suprimi-la, a ‘criação de energia’ necessária: o universo da física era considerado como uma realidade em si, na qual a consciência aparecia como segunda realidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 2-3).

como a de Freud, é análoga a uma “força” e só pode ter influência extrínseca sobre o corpo.

Portanto, nota-se no prefácio um confronto latente entre a doutrina realista da matéria (em que o contato com o mundo é marcado pelo *encontro* da subjetividade com uma exterioridade) e o criticismo de Kant (em que o contato com o mundo se dá por *coincidência* e é considerado um produto das próprias faculdades subjetivas). As ciências, ao menos em sua origem, pressupõem uma abordagem realista do universo, i.e., os objetos estão em relação de exterioridade com o sujeito, o que justifica a metodologia das ciências buscar novos dados para a produção do conhecimento nos próprios objetos. A física, ao dissociar-se da pretensão ontológica, permanece uma ciência válida também sob o ponto de vista da filosofia transcendental. No polo oposto, encontra-se a biologia, que tem o realismo como o pensamento dominante. Já na psicologia, observa-se uma variação entre os dois polos. Do lado do criticismo, sua influência faz da psicologia uma analítica, buscando encontrar razões por trás dos mecanismos corporais e dos fenômenos psicológicos. Ainda assim, grande parte da psicologia filia-se às ciências naturais e assume o pensamento realista.

O motivo que leva Merleau-Ponty a estabelecer a polarização entre realismo e criticismo é o de identificar uma incompatibilidade no pensamento francês de sua época. Trata-se da coexistência do pensamento criticista no domínio da filosofia, que toma a natureza como uma unidade objetiva constituída pela consciência, com a concepção dualista das ciências, que trata organismo e consciência como duas ordens de realidade distintas que se comunicam por “causa e efeito”.

Seria possível relacionar consciência e natureza sem passar pelo procedimento realista, que isola cada um destes elementos em naturezas distintas? O criticismo é uma resposta a esta questão, e, por conseguinte, ao fim do prefácio, Merleau-Ponty (1967, p.2) pergunta-se: “*La solution se trouve-t-elle dans un retour pur et simple au criticisme?*”.

¹¹⁶ Entretanto, o criticismo consiste no estreitamento de um dos elementos, a natureza, em favor da ampliação da consciência sobre o mundo. O conhecimento transforma-se em analítica e o contato com a realidade dá-se sempre pelo filtro da subjetividade. Merleau-Ponty busca outra solução para a relação entre natureza e consciência. Sua intenção é a de encontrar entre ambos uma “conexão intrínseca”. Ele pergunta: “*une fois faite la*

¹¹⁶ “A solução estaria num puro e simples retorno ao criticisme?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3).

critique de l'analyse réelle et de la pensée causale, n'y a-t-il rien de fondé dans le naturalisme de la science, rien qui, «compro» et transpose, doive trouver place dans une philosophie transcendante?»¹¹⁷ (MERLEAU-PONTY, 1967, p.2). Ou seja, haveria algo no procedimento de análise e no pensamento causal das ciências que sobreviva ao criticismo? Mais que isto, haveria algo no naturalismo da ciência que expresse o ideal transcendental de adequação entre o que é representado e a experiência desta representação? Que concepção de consciência permitiria estudá-la propriamente sem ter de negar a legitimidade do método causal no domínio das ciências?

O cenário apresentado no prefácio é composto pela necessidade de por a teoria realista da matéria à prova do criticismo, sem partir das mesmas categorias de pensamento empregadas por estas duas teorias. Merleau-Ponty evidencia as consequências da presença dessas categorias nos dois pensamentos, sendo o prejuízo mais evidente dessa coexistência o tratamento atomista da consciência. Seja na teoria do reflexo seja na teoria dos comportamentos superiores, tal como evidencia a Gestalt, interpretar a consciência como uma realidade psíquica ou como causa dos comportamentos não explica seu funcionamento nem sua natureza. A consciência não pode ser interpretada como uma realidade interior e alheia à atividade corporal. Para evitar esta concepção, Watson resolve esta antinomia clássica com a teoria do reflexo, unindo causalmente a consciência à fisiologia.

Tendo isto em vista, pode-se dizer que a motivação principal de Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento* é a busca por uma concepção de consciência que não isole o indivíduo do ambiente em que ele vive, compreendendo esta interação sem polarizar a explicação, concebendo-a ora como uma “realidade interior” ora como uma abordagem exclusivamente fisiológica do homem. Para isso, Merleau-Ponty busca uma redefinição do conceito de consciência, apostando na concepção de *estrutura*. Nota-se o interesse em compreender conjuntamente o “sentido” e o “modo de existir” dessas estruturas (MERLEAU-PONTY, 1967, p.4).

Entre a objetivação científica e a subjetividade transcendental, Merleau-Ponty procura estabelecer uma via de acesso ao Ser que unifique o modo de atividade próprio ao organismo com a participação em uma estrutura que transcenda a simbolização

¹¹⁷ “uma vez feita a crítica da análise real e do pensamento causal, não haveria nenhum fundamento no naturalismo da ciência, nada que, ‘entendido’ e transposto, devesse encontrar um lugar numa filosofia transcendente?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3).

imposta pela colocação do problema. Assim como a teoria das imagens, a reflexão sobre a forma pressupõe uma espécie de configuração/significação no seio da vida que escapa à simbolização.

Podemos dizer, portanto, que a noção de campo fenomenal, em Bergson e em Merleau-Ponty, refere-se a um campo de fenômenos cujo fator de unificação é a noção de vida. Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty procura apresentar as implicações filosóficas trazidas pela psicologia da forma. Para isto, ele se vale da tese segundo a qual a forma – enquanto totalização perceptiva – repousa na estrutura, tal como concebe o organicismo de Goldstein. De acordo com Bimbenet (2002, p. 223, grifos no original), o uso alternado da nomenclatura “forma” e “estrutura” por Merleau-Ponty,

*Même s'ils se veulent finalement équivalents, et si un glissement sémantique presque systématique ne cesse de les confondre, ils relèvent de deux domaines distincts : la forme (Gestalt) nous renvoie originellement au champ perceptif, et il faut se souvenir que la Gestaltpsychologie de l'Ecole de Berlin fut d'abord une psychologie de la perception ; la structure (Aufbau) nous renvoie au contraire à l'organicisme de Goldstein, et désigne alors non plus la loi de distribution d'un donné perceptif, mais l'ensemble des constantes fonctionnelles organisant l'activité totale d'un organisme : elle est alors la structure d'un comportement, ou la structure d'un organisme.*¹¹⁸

Nota-se, portanto, a intenção de Merleau-Ponty de estabelecer uma ligação do campo perceptivo a um conjunto de constantes funcionais que organizam a atividade total de um organismo, i.e., à estrutura do comportamento. Esta disposição pode ser observada no próprio título da obra: *a estrutura do comportamento*, ao invés de a “forma” do comportamento. Segundo Bimbenet (2002, p. 223):

La Structure du comportement , et voilà ce qui nous importe ici, fait clairement reposer la forme sur la structure, la totalisation perceptive sur la signification fonctionnelle ; c'est comme si au fond la forme représentait la ratio cognoscendi de la structure, et cette dernière la ratio essendi de la forme. La « psychologie » de la forme doit se comprendre à partir d'une « philosophie » du vivant, et à bien des égards la « philosophie de la forme » que Merleau-Ponty met en

¹¹⁸ “Ainda que eles se digam equivalentes, e que uma mudança semântica quase sistemática não cesse de confundi-los, eles revelam dois domínios distintos: a forma (*Gestalt*) nos reenvia originalmente ao campo perceptivo, e é necessário lembrar que a *Gestaltpsychologie* da Escola de Berlim foi inicialmente uma psicologia da percepção; a estrutura (*Aufbau*) nos reenvia contrariamente ao organismo de Goldstein, e designa então não mais a lei de distribuição de um dado perceptivo, mas o conjunto de constantes funcionais que organizam a atividade total de um organismo: ele é então a estrutura *de um comportamento*, ou a estrutura *de um organismo*” (tradução nossa).

Os dados perceptivos remetem a uma organização interna ao serem interpretados como totalização pela psicologia da forma. Merleau-Ponty demonstra que esta organização parte de fenômenos que escapam à psicologia da forma, e remetem à própria vida.

2.2) A *Gestalt* como método: o encontro da introspecção com a observação empírica

O primeiro capítulo de *A estrutura do comportamento* parte de um contraste na compreensão de comportamento tal como visada pelo senso comum e pela ciência. Merleau-Ponty (1967, p. 5) utiliza o exemplo da percepção de um foco luminoso, deslocando-se em uma sala escura. Do ponto de vista do sujeito, o ponto luminoso impulsiona o comportamento de segui-lo com os olhos. Trata-se, portanto, de um comportamento orientado e imbuído de sentido. Esta experiência é descartada pela ciência, em que a intenção por detrás do comportamento é classificada como uma aparência. Há divisão do ato perceptivo em “luz fenomênica” (a luz percebida) e “luz real” (o movimento vibratório do nervo óptico). A luz real é elevada a um âmbito totalmente independente da percepção e relaciona-se com o sujeito, de cima, enquanto agente causal do comportamento. “*La lumière phénoménale était une force d'attraction, la lumière réelle est une vis a tergo*”¹²⁰ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 5, grifos no original). Em outras palavras, o pensamento científico (marcadamente realista) não só duplica o objeto, mas também *modifica o sentido da relação que o sujeito mantém com o objeto*, opondo a força de atração que ele assume para o senso comum a uma força de irradiação, própria do pensamento causal.

A crítica de Merleau-Ponty à ciência deve-se à abstração que ela faz das propriedades globais do objeto ao decompor o estímulo (a luz) em processos parciais que

¹¹⁹ “*A estrutura do comportamento*, e eis o que nos importa aqui, faz claramente repousar a forma na estrutura e a totalização perceptiva na significação funcional; é como se, no fundo, a forma representasse a *ratio cognoscendi* da estrutura, e esta última, a *ratio essendi* da forma. A ‘psicologia’ da forma deve ser compreendida a partir de uma ‘filosofia’ da vida, e, em muitos aspectos, a ‘filosofia da forma’ que Merleau-Ponty dá início em *A estrutura do comportamento* se confunde com uma tal filosofia da vida” (tradução nossa).

¹²⁰ “A luz fenomênica era uma força de atração, a luz real é uma *vis a tergo*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.5).

acionam um mecanismo, previamente estabelecido na retina, entre o circuito nervoso e o sistema motor. Ou seja, na ciência, a fim de suprimir a dimensão subjetiva da análise, a intenção – expressa pelo movimento de seguir a luz com os olhos – é substituída pela fisiologia do órgão da visão (receptor notadamente passivo). Colocando em outros termos, Merleau-Ponty mobiliza a terminologia da Gestalt:

*D'une manière générale les agents physiques ne peuvent impressionner l'organisme par leurs propriétés de forme, telles que mouvement, rythme, distribution spatiale. La forme spatiale ou temporelle d'un événement physique ne se dépose pas sur le récepteur, elle n'y laisse d'autres traces qu'une série de stimulations extérieures les unes aux autres. C'est seulement par leurs propriétés ponctuelles que les excitants peuvent agir. Ainsi, dès qu'on cesse de se fier aux données immédiates de la conscience et qu'on veut construire une représentation scientifique de l'organisme, il semble qu'on soit conduit à la théorie classique du réflexe — c'est-à-dire à décomposer l'excitation et la réaction en une multitude de processus partiels, extérieurs les uns aux autres dans le temps comme dans l'espace.*¹²¹ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 6, grifo no original).

A representação científica do organismo se distancia dos “*donnés immédiates de la conscience*” (atenção seja dada à menção ao pensamento de Bergson) e nesse processo de distanciamento, perdem-se informações importantes para uma teoria da percepção. Nesta obra, esta observação se exprime por meio de um antagonismo entre a teoria da Gestalt (ponto de partida de Merleau-Ponty)¹²² e a teoria do reflexo (representando a abordagem atomista da ciência). A teoria do reflexo é naturalmente a representação científica do organismo, na qual o objeto só é acessado pelo sujeito por meio de “traços” isolados. Os órgãos envolvidos na recepção destes traços já devem estar previamente aptos a reconhecê-los e a agir a partir de “propriedades pontuais” emanadas do objeto. Assim, a teoria do reflexo decompõe não apenas o objeto, mas também a reação do

¹²¹ “De modo geral, os agentes físicos não podem impressionar o organismo por suas propriedades de *forma*, tais como movimento, ritmo, distribuição espacial. A forma espacial ou temporal de um acontecimento físico não se fixa no receptor, nele não deixa nenhum traço, fora uma série de estimulações exteriores umas às outras. É apenas por suas propriedades pontuais que os excitantes podem agir. Portanto, assim que deixamos de nos fiar nos dados imediatos da consciência e queremos construir uma representação científica do organismo, parece que somos conduzidos à teoria clássica do reflexo – ou seja, a decompor a excitação e a reação em uma multiplicidade de processos parciais, exteriores uns aos outros tanto no tempo quanto no espaço” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 7).

¹²² Apesar da teoria da Gestalt também ser uma abordagem científica, no terceiro capítulo, Merleau-Ponty faz um estudo das formas sob o ponto de vista filosófico (mais precisamente, no campo da teoria do conhecimento). Com isso, tem-se que esta teoria não é apenas o ponto de partida, mas também está prevista nesta obra como um todo, tendo recebido uma importante contribuição de Merleau-Ponty, que evidencia como a forma é uma alternativa à categoria filosófica de substância, evitando, assim, mal-entendidos tanto no interior da filosofia e das ciências quanto no intercâmbio entre ambas.

organismo, que se transforma em um processo infinitamente divisível, tanto espacial como temporalmente. Segundo Merleau-Ponty (1967, p. 7), o reflexo pressupõe um estudo linear e simplista, tratando-se de uma “*opération d'un agent physique ou chimique défini sur un récepteur localement défini, qui provoque, par un trajet défini, une réponse définie*”.¹²³ Em uma das pontas do reflexo está o estímulo, e, na outra, está a resposta predeterminada pela fisiologia do órgão. Esta tradução do mundo percebido em estímulo/resposta exclui as “propriedades *formais* da matéria”. Merleau-Ponty incorpora o conceito de forma da *Gestalttheorie*, apontando a necessidade de uma abordagem do objeto capaz de compreendê-lo para além da representação ou intelecção. Isto implica uma fuga da previsibilidade esperada pela ciência, uma vez que, ao considerar o objeto dotado de existência própria, qualidades como “movimento”, “ritmo” e “disposição espacial” devem ser também consideradas. Neste sentido, é preciso considerar a “forma espacial” e “temporal” dos objetos físicos, sem perder de vista a relação que a experiência do receptor mantém com a existência do objeto. Nota-se, desde sua primeira referência em *A estrutura do comportamento*, a intenção merleau-pontiana de extrair as implicações ontológicas da categoria gestaltista de forma. Tal intenção fica clara quando Merleau-Ponty expõe diante da *Société française de philosophie*, no dia 23 de novembro de 1946,¹²⁴ o limite que a teoria da Gestalt alcança em sua obra, indicando o caminho de sua contribuição para o estudo do conceito de forma. Segundo ele,

*Les psychologues mêmes qui ont décrit le monde perçu comme je l'ai fait en commençant [enfocando o aspecto existencial da percepção¹²⁵], les théoriciens de la forme en Allemagne, n'ont jamais tiré de ces descriptions leurs conséquences philosophiques. Ils restent, à cet égard, sur le plan classique. Les structures du monde perçu sont considérées par eux en fin de compte comme le simple résultat de certains processus physiques et physiologiques qui se déroulent dans le système nerveux, et créent de toutes pièces les formes et l'expérience des formes. L'organisme et la conscience même sont fonctions des variables physiques extérieures. En fin de compte, ce qui est vrai, c'est le monde physique tel qu'on l'a toujours conçu et qui engendre notre conscience elle-même*¹²⁶ (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 53)

¹²³ “operação de um agente físico ou químico definido sobre um receptor localmente definido, que provoca, por um trajeto definido, uma resposta definida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 8).

¹²⁴ Publicada pela primeira vez no *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XLI, n° 4, octobre-décembre 1947, p. 119-135 e 135-153, com o título de « *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* ».

¹²⁵ Merleau-Ponty destaca a consideração do aspecto existencial da percepção tal como ela deveria ser estudada pela psicologia da forma. Vimos, no primeiro capítulo da presente tese, que Bergson também realiza tal consideração com a noção de imagem.

¹²⁶ “Os psicólogos que descreveram o mundo percebido como eu o fiz no início, os teóricos da forma na

Permanecer no plano clássico significa definir a objetividade como uma exterioridade mútua de partes isoladas, cuja relação é restabelecida por meio da explicação causal. O mundo percebido é dividido em átomos e agentes químicos que afetam o sistema nervoso, que, por sua vez, também é dividido em células justapostas. Esta divisão generalizada culmina na dupla organismo/consciência, ponto limite da explicação causal, na medida em que a interação de ambos não fica clara no que se refere aos papéis de agente e de receptor passivo. A solução da ciência, incluindo a *Gestaltpsychologie*, é a de estabelecer uma forte dependência da apreensão sensível com relação ao processo físico, agente da experiência perceptiva, de forma a haver subordinação passiva da consciência ao mundo físico.

Se a *Gestalttheorie* não apresenta uma definição justa da objetividade, predeterminando o Ser por meio de um prejuízo teórico, cabe a pergunta pelas características que a ela atraíram Merleau-Ponty. Haveria a possibilidade de reformá-la e valer-se dela para repensar a relação organismo/consciência? Como aponta Barbaras (2001, p. 151, grifos no original), “*il faudrait faire une distinction entre la question de la psychologie de la forme, vis-à-vis de laquelle Merleau-Ponty prend position très tôt et de façon définitive, et la question de la forme, qui l’occupe tout au long de son oeuvre*”¹²⁷. Sabe-se que Merleau-Ponty faz um uso prático da *Gestalttheorie* ao afirmar que o comportamento pode ser satisfatoriamente descrito a partir do conceito de forma tal como visado por esta teoria, bem como um uso especulativo, desenvolvido no terceiro capítulo de *A estrutura do comportamento*, ao procurar compreender o sentido existencial da forma. Retomando Barbaras (2001, p. 151), pode-se dizer que “*ainsi, comme il [Merleau-Ponty] le laisse entendre dès La structure du comportement, son projet est de construire une philosophie de la forme qui prolonge la psychologie de la forme, c’est-à-dire en surmonte les limitations philosophiques*”.¹²⁸ Resta a questão: o que Merleau-Ponty

Alemanha, jamais tiraram destas descrições suas consequências filosóficas. Eles permanecem, neste aspecto, no plano clássico. As estruturas do mundo percebido são consideradas por eles, no fim das contas, como o simples resultado de certos processos físicos e fisiológicos que se desenrolam no sistema nervoso e criam a partir deles as formas e a experiência das formas. O organismo e a consciência são funções de variáveis físicas exteriores. No fim das contas, o que é verdadeiro é o mundo físico tal como nós sempre o concebemos e que engendra nossa própria consciência” (tradução nossa).

¹²⁷ “seria necessário fazer uma distinção entre a questão da *psicologia* da forma, perante a qual Merleau-Ponty toma posição bem cedo e de maneira definitiva, e a questão da *forma*, que o ocupa durante toda a sua obra” (tradução nossa).

¹²⁸ “assim, como ele deixa claro desde *A estrutura do comportamento*, seu projeto é de construir uma

entende por teoria da Gestalt e o que o motiva a estender esta teoria psicológica para o campo da filosofia?

Além do evidente enfoque que a *Gestalttheorie* confere aos fenômenos e ao mundo percebido, Merleau-Ponty (2014, p. 53-54, grifo nosso) aponta que

*Une des plus importantes acquisitions de la théorie a été sans aucun doute de dépasser l'alternative classique de la psychologie objective et de la psychologie d'introspection [quanto à noção clássica de ser e de objetividade]. Ces psychologues ont dépassé l'alternative en montrant que l'objet de la psychologie, c'est la structure des comportements, accessible du dehors comme du dedans.*¹²⁹

A psicologia objetiva corresponde a toda teoria que se refere à natureza psicológica e institui uma divisão entre um “dentro” e um “fora”, ligados entre si pela causalidade. Deste modo, a subjetividade é excluída do pensamento objetivo. Pode-se destacar a teoria do reflexo de Watson e os princípios da análise do comportamento de Pavlov (segundo Merleau-Ponty, complemento e extensão da teoria do reflexo) como exemplos de psicologia objetiva. Em polo oposto a tal concepção atomista da consciência, Merleau-Ponty aponta a psicologia da introspecção, claramente referindo-se a Wundt, alvo da crítica dos psicólogos da Gestalt, e a Bergson.¹³⁰

Merleau-Ponty deseja constituir um método que una subjetivismo e objetivismo. Um exemplo deste método, apresentado pelo autor, é o estudo da apreensão das cores nas borboletas, em que se comparam suas reações a diferentes estímulos coloridos “à condition justement de ne s'attacher qu'à l'identité ou à la différence des réponses en présence de tels stimuli donnés, et de ne pas projeter dans une conscience du papillon notre expérience vécue des couleurs”¹³¹ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 197-198).

Não se pode negar que reconstituir a estrutura da visão das borboletas seja uma empresa complexa, que envolve processos químicos e microscópicos. No entanto, por trás do bom senso que a orientação de Merleau-Ponty parece implicar nesta tarefa,

filosofia da forma que prolongue a psicologia da forma, i. e., que supere suas limitações filosóficas” (tradução nossa).

¹²⁹ “Uma das mais importantes aquisições da teoria foi, sem nenhuma dúvida, a de ultrapassar a alternativa clássica da *psicologia objetiva* e da *psicologia de introspecção*. Estes psicólogos superaram a alternativa demonstrando que o objeto da psicologia é a estrutura de comportamentos, acessível tanto de fora, como de dentro” (tradução nossa).

¹³⁰ A rejeição da via introspectiva é reforçada por Merleau-Ponty (1967, p. 175 e p. 199) ao dizer, expressamente, que sua obra assume o ponto de vista do espectador exterior.

¹³¹ “com a condição justamente de se ater apenas à identidade ou à diferença das respostas em presença desses estímulos dados, e de não projetar numa consciência da borboleta nossa experiência vivida das cores” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 284).

encontra-se uma tomada de posição filosófica forte. Dizer que a experiência humana das cores não deve ser o padrão nem o ponto de partida para o estudo objetivo da percepção dos insetos significa dizer que diferentes organismos apreendem o mundo diferentemente. Se os insetos e o homem têm padrões diferentes de percepção das cores, será ainda possível perguntar pelo verdadeiro? A resposta exige a repetição das palavras mencionadas acima de Merleau-Ponty, “à condition justement de ne s’attacher qu’à l’identité ou à la différence des réponses en présence de tels stimuli donnés”, i.e., as categorias de identidade e diferenciação são apropriadas para um estudo da objetividade, mas deve-se levar em conta a influência que a experiência humana exerce na compreensão das respostas apresentadas. É possível ter o verdadeiro no horizonte, desde que a noção de consciência seja revista a fim de dar conta do acesso aos fenômenos. A experiência com a apreensão das cores nas borboletas, ao sugerir um consciência própria a elas, revela a tendência do estudo da percepção deixar de concentrar-se na apreensão dos objetos materiais, e centrar-se mais na vida intencional.

Merleau-Ponty busca dar conta dos fenômenos ao incorporar a concepção de consciência da Gestalt. Ela compõe uma alternativa à concepção de consciência enquanto produtora de qualidades internas de natureza distinta dos fenômenos. Citando Paul Guillaume:

L'introspection, dès qu'elle se traduit dans le langage, affirme tout autre chose que l'existence de certaines qualités internes. L'état de conscience est la conscience d'un état. La conscience est toujours la conscience de quelque chose (conscience de... conscience que...) c'est-à-dire d'une fonction (...) ces fonctions font partie du réel; la conscience que nous en avons peut être correcte ou incorrecte¹³² (GUILLAUME, apud. MERLEAU-PONTY, 1967, p.198).

Merleau-Ponty busca uma concepção da consciência capaz de remeter constantemente ao Ser. Isto significa que, ao contrário do objeto kantiano, ela está sujeita a uma adequação que a transcende. O estado de consciência é a consciência de um estado.

Por isto, logo no início de *A estrutura do comportamento*, é colocada a questão: “*Le clivage du subjectif et de l'objectif aurai-t-il été mal fait, l'opposition d'un univers de*

¹³² “A introspecção, logo que se traduz em linguagem, afirma uma coisa completamente diferente da existência de certas qualidades internas. O estado de consciência é a consciência de um estado. A consciência é sempre a consciência de alguma coisa (consciência de..., consciência de que..., ou seja, de uma função (...)) essas funções fazem parte do real; a consciência que temos delas pode ser correta ou incorreta” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 285).

*la science, tout entier hors de soi, — et d'un univers de la conscience, défini par la présence totale de soi à soi, serait-elle insoutenable?»*¹³³ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 8). Pode-se, portanto, dizer que, na Gestalt, Merleau-Ponty encontra uma teoria que procura unir a introspecção à observação empírica por meio do conceito de forma, que revela a dimensão estrutural como traço primordial da união entre introspecção e objetividade. Nas palavras de Merleau-Ponty (1967, p. 147), « *nous voudrions [...] demander à la forme elle même la solution de l'antinomie dont elle est l'occasion, la synthèse de la nature et de l'idée* ».¹³⁴

O primeiro capítulo de *A estrutura do comportamento*, fortemente influenciado pelos teóricos da Gestalt – principalmente, Koehler, Wertheimer e Ehrenfels – critica a teoria do reflexo através da análise de exemplos pontuais e aponta para uma concepção de sistema nervoso enquanto “*champ de forces*”¹³⁵ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 48), i.e., enquanto concorrência entre o estado intraorgânico e a influência dos agentes externos. Disto resulta que o comportamento efetivo deve ser estudado como um processo dinâmico que leve em conta a interação daquelas duas dimensões. Sua harmonização não se dá por meio de abstração, que trata a atividade nervosa como um evento local; inversamente, afirma-se que “*il n'y a dans le système nerveux que des événements globaux*”¹³⁶ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 54). Neste contexto, pode-se apreender a significação de Gestalt tal como compreende Merleau-Ponty:

Il ne s'agit pas de risquer une hypothèse parmi d'autres, mais d'introduire une nouvelle catégorie, la catégorie de « forme », qui, ayant son application dans le domaine inorganique comme dans le domaine organique, permettrait de faire apparaître dans le système nerveux, sans hypothèse vitaliste, les « fonctions transversales » dont avait parlé Wertheimer et dont l'observation confirme l'existence. Car les « formes » et en particulier les systèmes physiques se définissent comme des processus totaux dont les propriétés ne sont pas la somme de celles que posséderaient les parties isolées — plus précisément comme des processus totaux qui peuvent être indiscernables l'un de l'autre alors que leurs « parties », comparées chacune à chacune, diffèrent en grandeur absolue, autrement dit comme des tous transposables. On dira qu'il y a forme partout où les propriétés d'un

¹³³ “A clivagem entre o subjetivo e o objetivo teria sido malfeita, a oposição entre um universo da ciência, inteiramente fora de si, e um universo da consciência, definido pela presença total de si para si, seria insustentável?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 9).

¹³⁴ “Gostaríamos (...) de voltar à noção de forma, de procurar em qual sentido podemos dizer que formas existem ‘no’ mundo físico e ‘no’ corpo vivo, perguntar à própria forma a solução da antinomia que ela produz, a síntese da natureza e da ideia” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213).

¹³⁵ “campo de forças” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 68).

¹³⁶ “havendo apenas acontecimentos globais no sistema nervoso” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 75).

*systeme se modifient pour tout changement apporté à une seule de ses parties et se conservent au contraire lorsqu'elles changent toutes en conservant entre elles le même rapport.*¹³⁷ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 49-50).

A forma surge na obra de Merleau-Ponty com a promessa de por fim à sobreposição de hipóteses incapazes de explicar a interação da subjetividade com o mundo objetivo. Antes da compreensão do seu significado, revela-se seu papel de “nova categoria”. Ela é um novo caminho a ser tomado para solucionar uma antiga questão pontual dentro do pensamento filosófico. O motivo de a forma compor uma nova categoria, e não apenas mais uma hipótese explicativa está no fato de sua aplicação não se limitar aos objetos do mundo percebido, mas também estender-se ao funcionamento orgânico dos seres vivos. Sob a autoridade das experiências sobre o sistema nervoso de Wertheimer, e contra o vitalismo, Merleau-Ponty afirma ter encontrado uma propriedade no seio dos próprios sistemas físicos e vitais: a de serem constituídos como “processos totais”. Por mais que se analisem as “partes” que compõem esses processos, não se alcança uma compreensão do “todo”, pois ele comporta uma diferença com relação a elas. Isto significa que não se podem negligenciar estes processos totais, sob pena de confusão de um sistema com uma simples justaposição de objetos. Há sistema quando a mudança de uma única parte modifica também as outras partes ou quando a mudança de todas as partes se dá conservando a relação entre elas. Como exemplo, seguem-se dois casos, um no domínio inorgânico e outro no orgânico: o funcionamento de um sistema elétrico (apresentado por Merleau-Ponty, citando Koehler (1967, p. 142 e p. 148)); e a interação entre peixes/hipopótamos/homem no lago Edward no Congo. Quanto ao primeiro, existe uma lei segundo a qual as cargas elétricas inseridas em um condutor serão repartidas segundo a relação existente entre a grandeza dos eixos e a coordenada do dado ponto, resultando em uma carga estável que exprime a unidade interior do processo de

¹³⁷ “Não se trata de arriscar uma hipótese entre outras, mas de introduzir uma nova categoria, a categoria de ‘forma’ que, tendo sua aplicação tanto no domínio inorgânico quanto no domínio orgânico, permitiria fazer aparecer no sistema nervoso, sem hipótese vitalista, as ‘funções transversais’ de que Wertheimer falara e cuja existência é confirmada pela observação. Pois as ‘formas’, e em particular os sistemas físicos, se definem como processos totais cujas propriedades não são a soma das propriedades que as partes isoladas possuiriam – mais precisamente como processos totais que podem ser indiscerníveis um do outro enquanto suas ‘partes’, comparadas uma a uma, diferem em grandeza absoluta, ou seja, como todos transponíveis. Pode-se dizer que existe forma sempre que as propriedades de um sistema se modificam para cada mudança ocorrida em uma única de suas partes e se conservarem, ao contrário, quando todas elas se modificarem mas conservarem entre elas a mesma relação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 69-70).

distribuição. É este processo estável que permite a padronização dos aparelhos elétricos em Watts determinados, tornando possível a previsão de que eles não serão danificados nem ameaçados por um excesso inesperado de corrente elétrica. De modo análogo ao circuito elétrico, existe uma interação entre os hipopótamos do lago Edward no Congo com as tilápias e os homens da região. Os homens se alimentam das tilápias, que, por sua vez, alimentam-se das fezes dos hipopótamos. Nesta situação de dependência, a extinção dos hipopótamos provoca também a extinção das tilápias, escasseando o alimento do homem. Tem-se aqui, com o exemplo da corrente elétrica, um caso em que a mudança de todas as partes acarreta a conservação do sistema e, com o exemplo do lago Edward, um caso em que a mudança de uma parte acarreta modificação no sistema.

A categoria de forma, baseada na concepção merleauPontiana de Gestalt, vai, assim, ao encontro da definição de Ehrenfels segundo a qual o todo não é a soma das partes. As formas são processos totais. Elas permitem mudança de propriedades em um sistema sem perder a relação que mantêm entre si. Merleau-Ponty (1945, p. 503) apresenta outro exemplo do funcionamento das formas – o do conjunto de pontos duplos:

..

Respeitando a característica própria das formas de conservar a relação de um sistema em meio a mudanças de propriedades, pode-se dizer que – quanto à forma –, não há diferença entre o conjunto anterior de pontos duplos e o seguinte:

..

Ainda que a observação comparativa dos dois conjuntos apresente diferenças (o segundo visivelmente com pontos mais espessos que o primeiro), a relação de pontos em cada um deles permanece a mesma (seis pares de pontos). Fica claro que a descoberta desta nova categoria pressupõe uma mudança de ponto de vista. Enquanto se observam os pares de pontos como objetos, a mudança em sua propriedade de espessura resulta em uma mudança também no conteúdo de objeto. Este é o modo de operar natural da ontologia objetivista, baseada no pensamento causal. Já a perspectiva reivindicada por Merleau-Ponty com a forma abandona o conteúdo para concentrar-se na relação das

partes em função de um todo, “*comme un ensemble perçu*”¹³⁸ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 155).

Podem-se acrescentar outros exemplos concretos apresentados por Merleau-Ponty no tocante às formas. Dentre o que ele denomina ordem física, têm-se como forma « *la loi de la chute des corps* »¹³⁹ [se se considerar a estrutura cosmológica da qual ela depende] (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 149), « *la répartition des charges électriques sur un conducteur* », « *des conditions topographiques* » e « *une goutte d'huile placée au milieu d'une masse d'eau* »¹⁴⁰ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 158). No âmbito da ordem orgânica, além do sistema nervoso como o exemplo mais comum de forma dentre elas, ele cita alguns outros casos como « *chez certains malades, tout mouvement passif de la tête vers la droite entraîne des déplacements des membres et du corps dans la même direction* »¹⁴¹ (MERLEAU-PONTY, 1967, 159) e a presença de individualizações de comportamento « *qui s'exprime par certaines constantes des conduites, des seuils sensibles et moteurs, de l'affectivité, de la température, de la respiration, du pouls, de la pression sanguine* »¹⁴². (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 160). Para abarcar também algumas formas próprias ao homem, para além do clássico exemplo da melodia, ele se refere à « *physionomie du visage, l'écriture, la pensée, la voix, les gestes d'un homme* »¹⁴³ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 170), etc.

Não apenas existem formas humanas, mas a própria definição de homem compreende o modo de existência perceptiva de formas. Segundo Merleau-Ponty (1967, p. 189), « *ce qui définit l'homme n'est pas la capacité de créer une seconde nature — économique, sociale, culturelle, — au delà de la nature biologique, c'est plutôt celle de dépasser les structures créées pour en créer d'autres* »¹⁴⁴. Isto sugere que a percepção

¹³⁸ “como um conjunto percebido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 224).

¹³⁹ “a lei da queda dos corpos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 215).

¹⁴⁰ “a divisão das cargas elétricas num condutor”, “as condições topográficas” e “uma gota de óleo colocada no meio de uma massa de água” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227).

¹⁴¹ “Em certos doentes, todo movimento passivo da cabeça para a direita provoca deslocamento dos membros e do corpo na mesma direção” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 230).

¹⁴² “que se exprime por certas constantes das condutas, dos patamares sensíveis e motores, da afetividade, da temperatura, da respiração, do pulso, da pressão sanguínea” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 231-232).

¹⁴³ “A fisionomia do rosto, a escrita, o pensamento, a voz e os gestos de um homem” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 245).

¹⁴⁴ “O que define o homem não é a capacidade humana de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da natureza biológica, é sobretudo a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 272).

está engajada muito mais a “*un ensemble perçu*” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 155) do que a objetos de percepção.

Em favor deste argumento, nota-se a mesma configuração nas máquinas criadas pelo homem, que são estruturalmente engajadas ao recebimento das formas. Um exemplo delas é o teclado musical. Nele, a ordem e a cadência das teclas pressionadas produzem melodias diversas que diferem entre si. Do mesmo modo, o telefone. Segundo a forma espacial e temporal dos estímulos, ele responde de maneira diversa. Tal configuração se aplica aos instrumentos forjados para o uso do homem, porém é aplicada de modo impróprio ao organismo vivo. Ele não pode ser comparado a nenhum desses instrumentos que respondem a estímulos exteriores que desenhariam a forma que lhes é própria. Isso pelo simples fato de que é o organismo que contribui na constituição dessa forma.

Quando Merleau-Ponty indica a insuficiência da concepção de organismo enquanto receptor de estímulos externos, observa-se sua crítica à teoria do reflexo. Neste contexto, destaca-se o fato de aparelhos como o telefone automático, o piano, o teclado musical (pode-se dizer, os instrumentos musicais como um todo) constituírem objetos de uso construídos com o intuito de receber formas. Caberia acrescentar todo o meio digital proveniente do campo da computação cujo sucesso é posterior à escrita da obra de Merleau-Ponty. Estes objetos revelam facilmente o funcionamento da percepção e como ela “trabalha” sempre no nível das estruturas. *No entanto, cabe notar que – embora não aparente – este funcionamento estende-se ao restante dos objetos de uso*, como, por exemplo, o martelo ou até mesmo a palavra. Antes de conhecer a que fim serve um martelo, e para que ele perca o aspecto maravilhoso que acompanha os objetos que se não conhecem, a criança deve observá-lo em uso através de diferentes contextos. Assim, o processo de conhece-lo está intimamente ligado «*aux actions humaines dont elles sont effectivement le point d'appui. Mais même alors, il ne saurait être question de supposer chez lui [a criança] la perception d'objets définis par un ensemble de propriétés 'visuelles', 'tactiles', 'sonores'.*»¹⁴⁵ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 181, grifo no original). Vale notar que o universo infantil referido neste contexto traz consigo uma significação própria, em que a consciência linguística e a consciência do outro são anteriores às experiências sonoras e visuais. Na criança, «*la parole, autrui, ne peuvent*

¹⁴⁵ “as ações humanas que são efetivamente seu ponto de apoio. Mas mesmo então não caberia supor, nela, a percepção de *objets* definidos por um conjunto de propriedades ‘visuais’, ‘táteis’, ‘sonoras’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 261).

*donc pas tirer leur sens d'une interprétation systématique des phénomènes sensoriels et du « multiple donné ». Ce sont des structures indécomposables et en ce sens des a priori ».*¹⁴⁶ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 186, grifo no original). Neste sentido, ela é uma das chaves para o estudo da percepção, tal como visa Merleau-Ponty. Não que o adulto também não responda às mesmas determinantes da criança, mas, nele, as experiências visuais, táteis e sonoras assumem a conotação de matéria-prima do percebido ao serem eleitas as bases de uma ontologia centrada no objeto.¹⁴⁷ Os dados da psicologia da criança que apontam para a natureza estrutural da linguagem e do outro permanecem, assim, um enigma. Pode-se observar a descrição destes dados nas considerações de Merleau-Ponty sobre a formação do sentido das palavras no seio da percepção infantil. Segundo ele, o sentido de uma palavra não é determinado no espírito da criança através da comparação dos objetos que ela designa isoladamente, mas pelo confronto dos contextos lógicos dos quais ela participa sucessivamente. Não é porque dois objetos se assemelham que são designados pela mesma palavra e participam assim de uma mesma categoria verbal e afetiva que são percebidos como semelhantes. Assim, mesmo quando a criança se dirige a objetos naturais, é ainda através de certos objetos de uso, as palavras, que a percepção incipiente os visa. Desta maneira, a compreensão da natureza se insere neste mecanismo perceptivo, a ponto refletir a “*représentation d'un drame humain*” MERLEAU-PONTY, 1967, p. 182).

Nesse momento, tem-se a influência do livro *The Growth of the Mind* (1925), de Koffka, em que o autor procura traçar um quadro do mundo fenomenal da criança a partir das diferenças com relação ao mundo fenomenal adulto. A análise dos dados empíricos atesta que a criança percebe primeiro, ao invés de sensações provenientes de qualidades absolutas, totalidades relacionais vagas. Segundo Merleau-Ponty, a grande lição aprendida com a observação da criança está no fato do objeto ser posterior às ações

¹⁴⁶ “a palavra, o outro, não podem pois tirar seu sentido de uma interpretação sistemática dos fenômenos sensoriais e do ‘múltiplo dado’. São estruturas indecomponíveis e, nesse sentido, *a priori*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267).

¹⁴⁷ A linguagem muito contribui para que assim ocorra « *Le langage que l'on tient habituellement se comprend néanmoins : ma perception du cube me le présente comme un cube complet et réel, ma perception de l'espace comme un espace complet et réel au delà des aspects qui me sont donnés. Il est donc naturel que j'aie tendance à détacher l'espace et le cube des perspectives concrètes et à les poser en soi. La même opération a lieu à propos du corps. Et en conséquence je suis naturellement enclin à engendrer la perception par une opération du cube ou de l'espace objectifs sur mon corps objectif. Cette tentative est naturelle, mais l'échec n'en est pas moins inévitable : nous l'avons vu, on ne peut reconstituer ainsi, en combinant des significations idéales (stimuli, récepteurs, circuits associatifs) la structure de l'expérience perceptive* » (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 235).

humanas. Ele é o resultado de operações intelectuais complexas que ainda não estão presentes na criança. A partir da experiência linguística de apreensão do sentido das palavras, fica evidente que o universo infantil não tem meios de comparar todos os objetos, por exemplo, que recebem o adjetivo “vermelho”, agindo, ao invés disto, pelo “recorte” dos contextos lógicos dos quais este adjetivo faz parte. A compreensão do sentido desta palavra estará completa uma vez que a operação lógica de referir-se aos objetos por categorias tais como cor, forma, tamanho etc. for observada e vivida pela criança. As palavras são, assim, objetos de uso, que proporcionam orientação ao olhar da criança. Perceber a semelhança entre dois objetos é uma tarefa complexa que é “facilitada” pela enunciação de uma mesma palavra, referindo-se igualmente a ambos. A categoria verbal e a categoria afetiva dão-se, portanto, *a priori* na percepção infantil e estão nela sempre presentes, mesmo diante de experiências que não envolvem ações humanas, como a observação da natureza, que tende a ser representada por um meio de um “animismo infantil” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 169 e p. 182). Merleau-Ponty valoriza o estágio inicial do desenvolvimento humano como, de certa forma, mais “autêntico” do ponto de vista perceptivo, e baseia-se nele para conceber a forma como uma nova categoria investigativa. *Tendo como base o tratamento estrutural que a criança confere à alteridade e à palavra, a forma estende este padrão à totalidade dos objetos da percepção.*

A despeito dos variados exemplos mencionados ao longo da obra de Merleau-Ponty, talvez o que mais contenha detalhes explicativos quanto à natureza da forma e que demonstre como ela deriva da percepção estrutural infantil é o exemplo da experiência perceptiva de um jogador no interior do campo de futebol. Segundo ele, este exemplo mostra como a noção de forma permite descrever o modo de existência dos objetos primitivos da percepção. Esse modo caracteriza-se no âmbito de vivência do organismo, que os experimenta como realidade, muito mais do que figurarem como verdadeiros para uma consciência:

Le terrain de football n'est pas, pour le joueur en action, un « objet », c'est-à-dire le terme idéal qui peut donner lieu à une multiplicité indéfinie de vues perspectives et rester équivalent sous ses transformations apparentes. Il est parcouru par des lignes de force (les « lignes de touche », celles qui limitent la « surface de réparation »), — articulé en secteurs (par exemple les « trous » entre les adversaires) qui appellent un certain mode d'action, la déclenchent et la portent comme à l'insu du joueur. Le terrain ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanent de ses intentions pratiques ; le joueur fait corps avec lui et sent par exemple la direction du « but » aussi

*immédiatement que la verticale et l'horizontale de son propre corps. Il ne suffirait pas de dire que la conscience habite ce milieu. Elle n'est rien d'autre à ce moment que la dialectique du milieu et de l'action. Chaque manoeuvre entreprise par le joueur modifie l'aspect du terrain et y tend de nouvelles lignes de force où l'action à son tour s'écoule et se réalise en altérant à nouveau le champ phénoménal.*¹⁴⁸ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 182-183).

Observa-se a vocação fenomenológica da forma quando Merleau-Ponty diz que, antes de serem conhecidos como verdadeiros, os objetos são "*vécus comme des réalités*". Esta passagem mostra claramente a dependência que a forma tem em relação a uma consciência. Só há forma enquanto "estado de consciência". Isto significa que a existência sempre vem acompanhada de significação. Pensar o objeto da maneira como ele é pensado objetivamente na física, e também como sugere a linguagem, como possuidor de uma existência independente, pressupõe uma abstração da consciência. Por isto, Merleau-Ponty emprega o termo "primitivo" para referir-se ao objeto em estado nascente para uma consciência. O objeto abstraído da consciência é o resultado ideal de uma reunião de perspectivas; ele carrega uma essência imutável. Trata-se aqui de evitar a influência da intelecção e apreender o objeto em um contexto maior, onde estão presentes "linhas de força". Assim, pensando em um campo de futebol, deve-se atentar para a articulação invisível que ele movimenta entre o jogador e os elementos que o compõem. Os jogadores adversários são barreiras. O espaço entre eles são "buracos" que permitem a passagem livre do jogador. O gol é uma força de atração que é sentida como um prolongamento de seu próprio corpo, na medida em que ele se move. O meio ganha uma significação nova em comunhão com o corpo do jogador. Se em um campo de futebol isto pode ser facilmente observado devido ao fato dele possuir um limite inteligível, a percepção opera da mesma maneira em todas as situações cotidianas com as quais ele se envolve.

¹⁴⁸ "O campo de futebol não é, para o jogador em ação, um 'objeto', ou seja, a palavra ideal que pode dar lugar a uma multiplicidade indefinida de vistas perspectivas e permanecer equivalente sob essas transformações aparentes. É percorrido por linhas de força (as 'linhas laterais', as que limitam a 'meia-lua'), articulado em setores (por exemplo, os 'buracos' entre os adversários) que impõem certo modo de ação, a desencadeiam e exigem como à revelia do jogador. O campo não lhe é dado, mas está presente para ele como o termo imanente de suas intenções práticas; ele e o jogador são um só corpo e o jogador sente, por exemplo, a direção do gol tão imediatamente quanto a vertical e a horizontal de seu próprio corpo. Não bastaria dizer que a consciência habita essa meio. Ela nada mais é, nesse momento, que a dialética do meio e da ação. Cada manobra realizada pelo jogador modifica o aspecto do campo e nele traça novas linhas de força nas quais a ação, por sua vez, se desenrola e se realiza alterando de novo o campo fenomênico" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 262-263).

O vínculo da forma com a consciência parece aproximá-la de um modo de existência puramente perceptiva, afastando-a cada vez mais de seu lugar de « *chose même* », tal como a concebe Barbaras (2001, p. 151). Para resolver este impasse, é necessário ter-se em mente o projeto geral de *A estrutura do comportamento* e do contexto no qual ele se inscreve, como o faz Florence Cayemaex (2005, p. 74). Merleau-Ponty propõe-se a repensar as relações entre a consciência e a natureza. Na tentativa de traçar um quadro geral em que se inserem as posições científicas e filosóficas já existentes sobre este problema, ele as organiza em “*deux tendances fortes, idéaliste et réaliste*”¹⁴⁹ (CAYEMAEX, 2005, p. 74). Quando ele se refere à tendência idealista,¹⁵⁰ é o pensamento criticista que está em jogo. Esta tendência concebe os elementos da análise filosófica e as relações de causalidade enquanto operações do espírito, negando acesso ao Ser. Assim, o conceito de mundo é apenas um desdobramento das relações empreendidas pela consciência. Fica estabelecido no prefácio de *A estrutura do comportamento* que o criticismo não coloca nenhum problema para a ciência física. Isto resulta em certo desprestígio do restante das ciências por não partilharem dos mesmos critérios de cientificidade e inteligibilidade, a saber, matematização e causalidade. A biologia é a ciência que mais sente as consequências da imposição destes critérios, pois eles não dão conta de explicar a complexidade e a espontaneidade do organismo vivo. Diante da incompatibilidade com os critérios do criticismo e da física (que encarnariam a própria cientificidade), as ciências que visam o estudo do organismo vivo, como a biologia e a psicologia, não têm alternativas senão assumir automaticamente a postura do realismo. Contudo, participando deste cenário, elas processam o que Merleau-Ponty denomina de realismo ingênuo, enquanto operam inconfessadamente sob as condições do idealismo. Mesmo que estas ciências se dividam internamente entre diferentes postulados, como o mecanicismo e o vitalismo, ou o materialismo epifenomenista e o espiritualismo, nenhum destes pontos de vista daria conta de fazer frente ao criticismo e resolver os problemas que ele aponta na teoria realista. A teoria de Bergson, neste sentido, também é incluída nesta crítica e é classificada como um realismo ingênuo.

¹⁴⁹ “duas tendências fortes, idealista e realista” (tradução nossa).

¹⁵⁰ Segundo Cayemaex (2005, p. 74), não se trata propriamente de Kant, e sim da filosofia criticista tal como na distinção feita por L. Brunschvicg.

Nota-se que a relação da consciência com a natureza coloca Merleau-Ponty nos debates que concernem e dividem filósofos e cientistas a partir do século XIX. Segundo Cayemaex (2005, p. 75),

*Merleau-Ponty s'inscrit dans ce débat, lorsqu'il reprend à son compte l'ambition de dépasser le réductionnisme positiviste, qui veut expliquer les phénomènes du monde vivant par des lois réductibles in fine aux lois physiques; il s'agit bien pour lui de récuser l'idée d'un système légal unique gouvernant une nature présumée simple et immobile.*¹⁵¹

A fim de evitar a "superposition dans une nature réduite à un ensemble de chaînes causales"¹⁵² (CAYEMAEX, 2005, p. 75), Merleau-Ponty faz uma crítica das categorias da ontologia objetivista. Esta crítica culmina no último capítulo com a consideração do físico, do vital e do psíquico enquanto significações, ao invés de substâncias.

O que deve ser evitado do criticismo não é propriamente a presença da consciência, mas os instrumentos de pensamento empregados por ele e pela física. Estes instrumentos conduzem sempre à objetividade pensada como exterioridade, o que leva necessariamente à concepção de uma essência como verdadeira natureza do Ser.

Neste sentido, pode-se dizer que um dos objetivos gerais de *A estrutura do comportamento* é superar a "unité de corrélation" (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 169, grifo no original) imanente ao pensamento causal de uso corrente no criticismo e na física, e substituí-la por uma "unidade de significação", valendo-se, para isto, do conceito de forma. Trata-se de duas maneiras distintas de explicar a coordenação dos fenômenos (o uso da palavra fenômeno é proposital, a via da fenomenologia torna-se inevitável). Pensar em fenômenos não inviabiliza o acesso ao ser, ainda que ele não seja direto, como quer Bergson. Como não se trata de um acesso imediato aos fenômenos, a dialética é a alternativa empregada. Em *O visível e o invisível*, ela é criticada, e uma nova via anti-dialética é esboçada. Porém, no contexto da primeira obra, caberia antes explicar como uma coordenação pela significação é possível enquanto alternativa à ontologia objetivista.

Assim, fazendo uso deste contexto geral da obra, pode-se compreender o aparente impasse que a natureza da forma sugere ao considerar tanto a consciência quanto a coisa nela mesma. Nas palavras de Barbaras (2001, p.155-156):

¹⁵¹ "Merleau-Ponty inscreve-se neste debate, na medida em que ele retoma a seu encargo à ambição de ultrapassar o reducionismo positivista, que quer explicar os fenômenos do mundo vivo por meio de leis redutíveis *in fine* às leis físicas; trata-se para ele de recusar a ideia de um sistema legal único governando uma natureza pressuposta simples e imóvel" (tradução nossa).

¹⁵² "superposição em uma natureza reduzida a um conjunto de cadeias causais" (tradução nossa).

En tant que la forme est un mode d'unité irréductible à ses parties, il faut admettre qu'elle est constituée par une conscience, mais en tant que cette unité n'est pas celle d'une signification idéale mais d'une structure immanente aux parties, il faut intégrer à cette conscience la dimension même de l'existence, c'est-à-dire finalement de son autre. La forme pose le problème, auquel Merleau-Ponty ne cessera plus de se confronter, d'une phénoménalité indiscernable d'une existence brute, d'un sens retenu dans l'épaisseur d'une matière et, partant, d'une conscience qui est capable de passivité et est donc inscrite dans cela même qu'elle fait paraître ; c'est pourquoi le problème de la perception, posé à partir de la forme, se confond avec le problème de l'incarnation.¹⁵³

Desde o início fica claro que é necessário combater o criticismo, pois se trata de um modo de pensamento do Ser enquanto produto do espírito. No entanto, é necessário também combater a busca por uma existência pura e indeterminada, exterior à relação com o sujeito cognoscente. A forma é anterior ao objeto físico e é o que permite concebê-lo, pois garante sua significação. A forma escapa às críticas do idealismo ao pensamento empirista de não considerar o sujeito cognoscente. Ela é da ordem do conhecimento, não do Ser. Isto significa que ela aponta para um “*noyau significatif*”¹⁵⁴ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 171) composto pela consciência em comunhão com o corpo (motricidade). Os objetos aparecem já imbuídos de significação. E esta significação não é produto de uma consciência, ela é produto da própria organização do Ser.

Buscar compreender as propriedades da matéria não revela nada sobre o Ser, pois estas propriedades, isoladas da significação primordial conferida pelo corpo, são apenas abstrações. A questão deve concentrar-se na relação entre o sujeito epistemológico e seu objeto. Desta forma, a perspectiva do observador deixa de ser um mero dado psicológico e passa a ser fundamental para a compreensão do Ser. Segundo Merleau-Ponty (1967, p. 216, grifos no original),

Une analyse qui voudrait isoler le contenu perçu ne trouverait rien, parce que toute conscience de quelque chose, dès que cette chose cesse d'être une existence indéterminée, dès qu'elle est identifiable et reconnaissable par exemple comme « une couleur » ou même « ce

¹⁵³ “Enquanto a forma é um modo de unidade irredutível a suas partes, é necessário admitir que ela é constituída por uma consciência, mas, enquanto esta unidade não é de uma significação ideal, e sim, de uma estrutura imanente às partes, é necessário integrar a esta consciência a dimensão mesma da existência, ou seja, finalmente de seu outro. A forma coloca o problema, ao qual Merleau-Ponty não cessará mais de confrontar-se, o de uma fenomenalidade indiscernível de uma existência bruta, de um sentido retido na espessura de uma matéria e, partindo de uma consciência que é capaz de passividade e é então inscrita naquilo mesmo que ela faz aparecer; é por isso que o problema da percepção, colocado a partir da forma, confunde-se com o problema da encarnação” (tradução nossa).

¹⁵⁴ “núcleo significativo” (tradução nossa).

rouge unique », présuppose, à travers l'impression vécue, l'appréhension d'un sens qui n'est pas contenu en elle, n'en est pas une partie réelle.¹⁵⁵

Isto significa que, para Merleau-Ponty (1967, p. 182) o significado é dado antes mesmo dos signos sensíveis e “*la vérité est qu'il n'y a pas de choses, mais des physionomies*”.¹⁵⁶ A particularidade de nossa visão enquanto espécie constitui um *a priori* que deve ser considerado na abordagem gnosiológica. Se considerarmos o sujeito concreto, o objeto da percepção não é o “solide inorganisé” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 179), mas os atos de consciência e “les actions d'autres sujets humains”. Trata-se de um ponto fundamental para a interpretação da natureza da forma. Ao contrário do conjunto das imagens em Bergson, que tem existência absoluta, a forma liga-se necessariamente à consciência. Segundo Moutinho,

a forma não é ser real porque isso aniquilaria justamente o que a faz forma, a relação interna entre as partes que um ser real, objetivado como em si, não poderia possuir – pois, se a forma constitui um campo de forças, é verdade que cada parte *não tem* propriedades absolutas, mas apenas as assinaladas pela totalidade, de modo que “o que se passa em cada ponto é determinado pelo que se passa em todos os outros” (SC, 141-2), constituindo assim uma “circulação interior” (SC, 148) que inexistente em um ser real, pois este se positiva como dotado de propriedades absolutas, como em si (MOUTINHO, 2006, p. 66, grifos no original).

Vemos, portanto, no contexto de *A estrutura do comportamento* (e, como veremos mais adiante, também de *Fenomenologia da percepção*), um enfoque no *sentido de ser* da forma. Sua existência enquanto significação abre um horizonte que Merleau-Ponty busca explorar, sobretudo, como recurso para criticar as teorias empiristas e intelectualistas do conhecimento. Veremos também mais adiante como este enfoque na análise do conceito de forma sofre modificações, de modo a prevalecerem suas preocupações com o estatuto ontológico da forma. Impõe-se, assim, uma pergunta crucial: qual o interesse em trazer a noção de imagem de Bergson para a reflexão sobre a forma em Merleau-Ponty, tendo em vista sua referência tão explícita à *Gestalt*, o que coloca a análise, já de início, no caminho da consciência perceptiva?

¹⁵⁵ “Uma análise que quisesse isolar o conteúdo percebido nada encontraria, porque qualquer consciência de qualquer coisa, assim que esta coisa deixa de ser uma existência indeterminada, assim que é identificável e reconhecível, por exemplo, *como* ‘uma cor’ ou mesmo ‘este vermelho único’, pressupõe, através da impressão vivida, a apreensão de um sentido que não está *contido* nela, não é uma de suas partes reais” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 310).

¹⁵⁶ “A verdade é que não existem coisas, mas fisionomias” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 262).

O seguinte trecho sobre a natureza das formas parece fazer referência explícita à noção de imagem de Bergson, tendo em vista que a percepção destas últimas é coextensiva às coisas sensíveis. Aponta Merleau-Ponty (1967, p. 229-230) que:

*Une perception qui serait coextensive aux choses sensibles est inconcevable, et ce n'est pas physiquement, c'est logiquement qu'elle est impossible. Pour qu'il y ait perception c'est-à-dire appréhension d'une existence, il est absolument nécessaire que l'objet ne se donne pas entièrement au regard qui se pose sur lui et garde en réserve des aspects visés dans la perception présente, mais non pas possédés.*¹⁵⁷

A consciência perceptiva aparece para Merleau-Ponty como a ordem pela qual qualquer contato com o Ser é possível, e a referência a Bergson mostra como, desde o início, ele busca distanciar-se de seu pensamento, traçando uma via que inclua o “olhar” como parte constitutiva deste Ser. Assim, podemos observar que a aproximação que procuramos empreender entre os conceitos de imagem e de forma se dá, em certo sentido, em negativo. A noção de imagem está sempre presente quando Merleau-Ponty procura pensar a natureza e as implicações filosóficas da forma. Nós vimos que as imagens, comprometidas com a economia total de *Matéria e memória*, referem-se à percepção do Ser num momento em que a consciência ainda não está presente. Elas se organizam em um nível pré-consciente. Tal fato contrasta com a experiência das imagens de que Bergson se vale enquanto recurso didático em diálogo com a tradição filosófica. Neste exercício, a imagem assume as características de um conceito. Nós fazemos a experiência das imagens de maneira necessariamente consciente, e mobilizamos uma faculdade que ainda não está presente no nível pretendido com esta teoria.

É preciso haver uma distinção bem clara entre a percepção vivida pelo organismo e a experiência consciente da percepção. O primeiro caso é o da atitude natural; há uma conotação de passividade e a percepção caracteriza-se pela reação do organismo face ao meio que o circunda. O mundo que *aparece* para o organismo é um mundo de objetos que são visados em consonância com a sua natureza biológica. Outra experiência completamente diferente é o organismo ter consciência que está vivenciando uma percepção, o que se classifica como uma experiência reflexionante que dá acesso ao mundo da consciência. A distinção entre percepção e conhecimento é fundamental para

¹⁵⁷ “Uma percepção que seria coextensiva às coisas sensíveis é inconcebível, e não é fisicamente, mas de maneira logicamente que ela é impossível. Para que haja percepção, isto é, apreensão de uma existência, é absolutamente necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar que nele pousa e que reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 329).

o estudo da forma, pois é esta questão que anima as muitas referências de Merleau-Ponty à teoria das imagens, estando latente durante todo o processo de constituição daquele conceito. Renaud Barbaras (2011, p. 164) aponta que precisamos lidar com o fato de o homem ser capaz tanto de percepção quanto de conhecimento. Segundo ele, “a dificuldade é a de trazer à luz um sentido de ser da vida que seja adequado à essa exigência, uma vida cuja atividade (o ‘viver’) tenha um alcance suficiente para dar conta da dimensão gnosiológica da consciência”. Em Bergson, esta questão se coloca em termos mais claros. A teoria das imagens tem a função precisa de mostrar o quanto a dimensão gnosiológica é dependente de uma concepção substancial de espírito, pois é esta faculdade que traz a possibilidade totalizante do método intuitivo. As imagens tem a função de mostrar o quanto somos materialmente limitados pelo corpo a operarmos num mundo de objetos. Já as formas querem dar conta da significação da experiência perceptiva. Elas mudam o relacionamento que o homem mantém com a natureza. A compreensão da figura sobre fundo, proveniente da *Gestalt*, é a equação da percepção, pois para Merleau-Ponty sempre há profundidade na experiência humana. É no olhar que a interação entre a percepção e o conhecimento deve ser fundada.

As conclusões de *A estrutura do comportamento* dispõem e redimensionam o problema levantado no início desta obra por Merleau-Ponty, a saber, a relação entre consciência e natureza. Ao longo do livro, como vimos a partir da análise das passagens que versam sobre a forma, há uma intenção forte do autor em apresentar a natureza destas últimas como a garantia de um meio-termo que resolveria a questão da relação sujeito/mundo. Assim, fica sugerido que, desde que se identifiquem os fenômenos com o ponto de vista perceptivo da forma, é possível traçar um caminho alternativo à representação. Como aponta Barbaras (2001, p.152, grifos no original),

*la découverte de la forme nous reconduit certes à la conscience, en dépit des préjugés naturalistes de la psychologie de la forme, mais à une conscience perceptive qui ne peut plus être assimilée à l'ego transcendantal kantien ou husserlien, et qui reste à définir.*¹⁵⁸

Vimos, mais explicitamente, com a análise do campo de futebol, que as formas não são objetos materiais. Sua existência se deve a seu sentido, à sua significação. Mas, como aponta acima Barbaras, não se trata de um objeto tal como concebe Kant e Husserl.

¹⁵⁸ “a descoberta da forma nos reconduz certamente à consciência, a despeito dos prejuízos naturalistas da psicologia da forma, mas à uma consciência *perceptiva* que não pode mais ser assimilada ao ego transcendental kantiano ou husserliano e que ainda está por ser definida” (tradução nossa).

As formas comportam, sim, uma vida intencional, conquanto sem a obrigatoriedade de serem uma intelecção.¹⁵⁹ Desta forma, *A estrutura do comportamento* redireciona a compreensão do modo de existência das formas – entre perceptiva e existente em si (ainda que não fisicamente) – para sua segunda obra mais significativa, *Fenomenologia da percepção*.

2.3) As “formas perceptivas” contra o pensamento objetivo

A *Fenomenologia da percepção* é uma obra singular e, em um primeiro momento, parece situar-se fora do limite da análise que pretendemos empreender devido à natureza da reflexão fenomenológica em si. Segundo Moutinho (2006, p. 67), com o mundo da percepção, “o mundo percebido traduzirá a ambiguidade de um mundo que não é ser nem ideia”. Há nesta obra uma mudança de ponto de vista; da objetividade externalista do cientista, passa-se a uma descrição fenomenológica da experiência perceptiva. Na filosofia de Husserl,¹⁶⁰ isto conduz a um distanciamento da atitude natural e a um forte questionamento pela possibilidade do conhecimento sobre o mundo. Como consequência, o contato com o mundo não se trava diretamente com o objeto da percepção. Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2006, p. 15, grifo no original) fala em “*modos subjetivos de doação das coisas*”, i.e., o contato com o mundo se configura por meio dos atos de consciência e significações com que a consciência envolve as coisas. Ainda segundo Moura (2006, p. 15):

¹⁵⁹ As últimas palavras da obra condizem com esta interpretação: “*La ‘chose’ naturelle, l’organisme, le comportement d’autrui et le mien n’existent que par leur sens, mais le sens qui jaillit en eux n’est pas encore un objet kantien, la vie intentionnelle qui les constitue n’est pas encore une représentation, la ‘compréhension’ qui y donne accès n’est pas encore une intellection* (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 241).

¹⁶⁰ Merleau-Ponty (2010, p. 1244, grifo no original) relaciona a intencionalidade de Husserl com a noção de forma em um curso ministrado na Sorbonne sobre « *Les sciences de l’homme et la phénoménologie* ». Segundo ele, « *en réalité, ce que Husserl cherchait pour ‘lester’ son intuition éidétique et la distinguer définitivement des concepts verbaux, c’était (à son insu) une notion du genre de celle que les gestaltistes apportent, la notion d’un ordre et d’une signification qui ne se produisent pas par application de l’activité de l’esprit à des matériaux extérieurs à elle, la notion d’une organisation spontanée par delà la distinction de l’activité et de la passivité, dont la configuration visible est l’emblème. La Gestalt est une psychologie dans laquelle tout a un sens : il n’y a pas de phénomène psychique qui ne soit orienté vers une certaine signification. C’est en ce sens une psychologie fondée sur l’idée d’intentionnalité. Seulement ce sens qui habite tous les phénomènes psychiques, ce n’est pas un sens qui dérive d’une pure activité de l’esprit, c’est un sens autochtone, qui se constitue lui-même par une organisation des prétendus éléments* ».

Para Husserl nunca haverá uma “fenomenologia do ser” – alguma espécie de método filosófico de conhecimento de objetos, que viria a concorrer com as ciências positivas na melhor compreensão do “real”. Haverá apenas uma fenomenologia da razão na qualidade de investigação crítica sobre a possibilidade do conhecimento.

O que traz singularidade à investigação fenomenológica de Merleau-Ponty está no fato de sua busca por um domínio pré-objetivo exigir que a consciência seja pensada a partir da atitude natural. Nesta obra, ele apresenta o projeto de um novo *cogito*,¹⁶¹ que não faça da teoria da reflexão algo isolado do mundo, como o “eu transcendental”, e nem algo que coincida com o mundo, como a intuição bergsoniana. De acordo com Merleau-Ponty (1945, p. 76), « *nous ne sommes jamais comme sujet méditant le sujet irréfléchi que nous cherchons à connaître* [Bergson]; *mais nous ne pouvons pas davantage devenir tout entier conscience, nous ramener à la conscience transcendantale* [Kant]». ¹⁶² Entre bergsonismo e criticismo, a colocação de um campo fenomenal, tal como o autor prevê neste livro, permite a tomada de consciência a partir da atitude natural. A descrição psicológica trazida pela Gestalt está presente na maior parte da obra. O conceito de forma se desenvolve de modo a ser a aparição do mundo para uma consciência. A forma é, segundo Merleau-Ponty, a dimensão que falta na filosofia transcendental de Kant, assim como a consciência é a dimensão que falta no bergsonismo. A epistemologia rompe com o psicologismo e se firma como ciência independente, na qual a busca pela forma se converte em método filosófico. O objetivo deste método é resguardar a condição de “saber absoluto” da filosofia (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 75).

Este é o panorama traçado pela introdução, bem como pela primeira e segunda partes da obra. No entanto, a terceira parte, “o ser-para-si e o ser-no-mundo”, revolve o problema da percepção e da encarnação recorrendo à temporalidade original de Husserl. De acordo com esta teoria, o objeto é sempre transcendente porque o tempo não se totaliza jamais. Esta solução entrevista por Merleau-Ponty condiz com o início da obra, quando o autor aponta o *pensamento objetivo* como a causa da filosofia moderna operar sempre por oposições categoriais. Assim, a temporalidade é traçada como o horizonte do pensamento

¹⁶¹ « *la conscience ne peut cesser tout à fait d'être ce qu'elle est dans la perception, c'est-à-dire un fait, ni prendre possession entière de ses opérations. La reconnaissance des phénomènes implique donc enfin une théorie de la réflexion et un nouveau cogito* » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 62, grifo no original).

¹⁶² “Nunca somos, enquanto sujeito meditante, o sujeito irrefletido que procuramos conhecer; mas também não podemos nos tornar inteiramente consciência, reduzir-nos à consciência transcendental” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 97-98, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura).

em que a natureza da forma se delimita. No seguinte trecho, Merleau-Ponty (1945, p. 50) apresenta a experiência perceptiva em termos temporais:

*Quand je me mets à percevoir cette table, je contracte résolument l'épaisseur de durée écoulée depuis que je la regarde, je sors de ma vie individuelle en saisissant l'objet comme objet pour tous, je réunis donc d'un seul coup des expériences concordantes mais disjointes et réparties en plusieurs points du temps et en plusieurs temporalités.*¹⁶³

Isto mostra que Merleau-Ponty, em consonância com a tradição filosófica de inspiração cartesiana, quer fazer emergir nas experiências perceptivas uma verdade absoluta, que liga os fenômenos passados aos fenômenos presentes e futuros, assim como a duração de um sujeito à duração dos outros indivíduos. Todavia, ao contrário desta tradição, ele busca encontrar a verdade absoluta nas origens perceptivas. Sem ter de ignorar a atitude natural e compreendendo a « facticidade » que lhe é inerente, « *la fonction de la philosophie est de la replacer dans le champ d'expérience privée où elle [a percepção] surgit et d'en éclairer la naissance* »¹⁶⁴ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 51). Nota-se, portanto, que a temporalidade está presente no seio da percepção, tal como procura compreender Merleau-Ponty.

Mais precisamente, estabelece-se uma dialética do tempo que procura superar as dualidades: em-si/para-si, existência/essência, matéria/forma. É refletindo sobre o tempo e demonstrando sua ligação com a subjetividade que o problema da percepção é resolvido (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 278). Nas palavras do autor, « *si nous réussissions à comprendre le sujet, ce ne sera pas dans sa pure forme, mais en le cherchant à l'intersection de ses dimensions. Il nous faut donc considérer le temps en lui-même, et c'est en suivant sa dialectique interne que nous serons conduits à refondre notre idée du sujet* »¹⁶⁵ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 469-470). Merleau-Ponty (1945, p. 195) procura situar o conceito de dialética do qual faz uso nesta obra, considerando tal conceito não como uma simples relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis, mas como “tensão” de uma existência em direção a outra existência que a nega, e sem a qual

¹⁶³ “Quando me ponho a perceber esta mesa, contraio resolutamente a espessura de duração escoada desde que a olho, saio de minha vida individual apreendendo o objeto como objeto para todos, reúno então de um só golpe experiências concordantes mas separadas e repartidas em vários pontos do tempo e em várias temporalidades” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 71).

¹⁶⁴ “a função da filosofia é recolocá-la no campo de experiência privada em que ela surge e iluminar o seu nascimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 71).

¹⁶⁵ “se conseguimos compreender o sujeito, não será em sua pura forma, mas procurando-o na intersecção de suas dimensões. Portanto, precisamos considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa ideia do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 550).

ela não se sustentaria. Observa-se, com isso, a tentativa de inserir a dialética no plano existencial, como se a própria existência operasse dialeticamente.

No entanto, para Barbaras, a dialética é contrária ao “fundo não relacional” descoberto na ordem perceptiva, e, por este motivo, ele não identifica muitos progressos nesta obra no que diz respeito à investigação sobre a natureza da forma. Segundo ele:

*tout comme dans La structure du comportement, la dialectique vient combler l'écart entre ce qu'il y a à penser et la série des dualités à partir desquelles on tente de le penser (en-soi, pour-soi ; existence, essence ; matière, forme) ; en cela, elle masque une difficulté plutôt qu'elle ne la résout. Cette difficulté consiste dans l'inadéquation des catégories mises en oeuvre vis-à-vis de l'expérience dont elles tentent de rendre compte, à savoir de la forme. La dialectique trahit donc l'abstraction du point de départ adopté pour penser la forme. Bref, pendant toute cette période, l'étude de la Gestalt ouvre la voie de l'expérience brute et est donc mise au service de la critique de l'empirisme et de l'intellectualisme, mais la Gestalt n'est jamais pensée pour elle-même*¹⁶⁶ (BARBARAS, 2001, p. 158, grifos no original).

Assim, para Barbaras, a *Fenomenologia da percepção* ainda não contém as respostas às questões colocadas desde *A estrutura do comportamento*. Ele reconhece a importância do conceito de forma também nesta obra, mas apenas enquanto auxiliar na crítica à tradição, no que diz respeito às condições do problema da percepção. Este posicionamento de Barbaras pode ser compreendido tendo em vista as revisões que Merleau-Ponty executa na obra *O visível e o invisível* quanto às categorias fundamentais utilizadas por Husserl. Há, portanto, nesta última obra, uma ampliação da crítica merleau-pontiana à tradição filosófica, que se estende às próprias obras de sua autoria, e há também uma radicalização da crítica, que se instala no nível das categorias do pensamento objetivista. Isto faz com que Barbaras (2001, p. 157) identifique neste último momento da reflexão merleau-pontiana o desenvolvimento máximo das “potencialidades filosóficas da forma”.

De fato, em *O visível e o invisível*, a reflexão de Merleau-Ponty compreende um pleno uso do conceito de forma, como veremos mais adiante. Contudo, vale destacar que

¹⁶⁶ “assim como em *A estrutura do comportamento*, a dialética vem preencher a lacuna entre aquilo que há para pensar e a série das dualidades a partir das quais se tenta pensá-la (em-si, para-si; existência, essência; matéria, forma); assim, ela mais esconde uma dificuldade do que ela a resolve. Esta dificuldade consiste na inadequação das categorias implementadas com relação à experiência que elas procuram dar conta, a saber, a forma. A dialética trai então a abstração do ponto de partida adotado para pensar a forma. Em suma, durante todo este período, o estudo da *Gestalt* abre a via da experiência bruta e é então colocado a serviço da crítica do empirismo e do intelectualismo, mas a *Gestalt* não é nunca pensada por ela mesma” (tradução nossa).

a crítica às categorias ao pensamento objetivo já está presente em *Fenomenologia da percepção*. É nesta obra, inclusive, que o autor estende esta crítica também à Gestalt, distanciando o conceito de forma desta teoria e aprofundando suas implicações filosóficas. Compreendemos, portanto, que apesar de a fenomenologia aparecer como uma das motivações iniciais que conduzem à reflexão, a fenomenologia não constitui seu método de investigação. Ela condiz com a investigação empreendida na obra anterior ao buscar pelo reencontro de um “*contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique*”¹⁶⁷ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. I). No entanto, quem ocupa o papel teórico central é a Gestalt. Observa-se que:

*quand la Gestalttheorie nous dit qu’une figure sur un fond est la donnée sensible la plus simple que nous puissions obtenir, ce n’est pas là un caractère contingent de la perception de fait, qui nous laisserait libres, dans une analyse idéale, d’introduire la notion d’impression. C’est la définition même du phénomène perceptif, ce sans quoi un phénomène ne peut être dit perception. Le « quelque chose » perceptif est toujours partie d’un « champ »*¹⁶⁸ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 10).

A citação acima revela o quanto a abordagem de Merleau-Ponty não se limita à atitude descritiva da fenomenologia e se coloca, de início, voltada para uma investigação transcendental. A compreensão da percepção enquanto figura sobre um fundo não é contingente, i.e., ela não se situa no nível descritivo da análise. Se assim fosse, poderíamos continuar compreendendo a percepção no terreno da análise ideal, mobilizando ainda o conceito de impressão. Isto significa que, diante de uma tela em branco, teoricamente, experimentaríamos a sensação da cor branca. É justamente contra este tipo de explicação teórica que Merleau-Ponty se compromete a buscar na Gestalt uma alternativa que permita esboçar uma definição de percepção enquanto compreensão originária de um sentido. Este sentido é conferido às partes da sensação na medida em que são integradas a estruturas totais. Só é possível identificar as sensações porque elas fazem parte destas estruturas. O algo percebido faz sempre parte de um “campo”. Assim,

¹⁶⁷ “contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. I)

¹⁶⁸ “Quando a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O ‘algo’ perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um ‘campo’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 24).

a sensação deve ser sempre remetida a esta compreensão de percepção, que é necessariamente uma percepção do sentido.

A investigação filosófica não precisa ater-se à interdição fenomenológica de adentrar na ontologia. Por isto, concordamos com Moutinho (2006, p. 26) quando ele fala sobre a existência de uma “ontologia indireta”¹⁶⁹ em Merleau-Ponty. Nota-se que:

Desvelar um “real” – o domínio do ser pré-objetivo – aquém do ser determinado de que fala a ciência, desvelar um “fundo não relacional” que escapa à ciência e permite situá-la, será a estratégia para não apenas situar o pensamento objetivo, mas, com isso, apontar para uma continuidade entre as duas formas de saber capaz de superar aquela reação antagonista. Eis aí como se faz renascer das cinzas o projeto clássico de uma ontologia (MOUTINHO, 2006, p. 24).

Isto significa que é possível fazer referência ao Ser. O que torna a fenomenologia um passo essencial para Merleau-Ponty é o fato desta referência não se dar para além de sua aparição. A fenomenalidade faz parte da identidade do ser. O campo fenomenal é ao mesmo tempo campo transcendental,¹⁷⁰ ou seja, a dimensão gnosiológica da consciência deve ser conciliada com o fundamento ontológico do conhecimento. Este fundamento é encontrado no nível vital, na percepção. Mas, para compreendermos como se dá esta conciliação entre percepção e conhecimento, precisamos analisar os três níveis da crítica à tradição presente em *Fenomenologia da percepção*: a crítica ao empirismo; a crítica ao psicologismo/naturalismo e a crítica ao intelectualismo transcendental. Essas três críticas são acompanhadas progressivamente de uma reinterpretação da psicologia da forma (sobretudo, com a recusa de compreender a natureza da forma enquanto impressão).

a) *Crítica ao empirismo atomista e associacionista*

O que está por trás da crítica de Merleau-Ponty ao empirismo são – como já vimos na análise d’*A estrutura do comportamento* – suas observações sobre o desenvolvimento infantil. A experiência infantil nos mostra que as qualidades simples são insuficientes para servirem de base a uma teoria da percepção. A teoria empirista compõe primitivamente a percepção a partir de sensações simples. No entanto, nesta teoria, um

¹⁶⁹ Como sugere Merleau-Ponty (1968, p. 125) no curso *Le concept de nature* (1957-1958): “c’est peut-être une loi de l’ontologie d’être toujours indirecte, et de ne conduire à l’être qu’à partir des êtres”.

¹⁷⁰ « l’attitude transcendante est déjà impliquée dans les descriptions du psychologue, pour peu qu’elles soient fidèles » (MERLEAU-PONTY, 1954, p. 72).

fato permanece inexplicável: o reconhecimento da criança a fisionomias e gestos enquanto totalidades perceptivas. Sabe-se que « *la perception enfantine s'attache d'abord aux visages et aux gestes, en particulier à ceux de la mère* »¹⁷¹ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 180). Na percepção infantil, há uma anterioridade da fisionomia em relação às qualidades simples e dissociadas, a ponto de isto se refletir na possibilidade do adulto reconhecer uma fisionomia “*sans savoir la couleur des yeux ou des cheveux, la forme de la bouche ou du visage*”¹⁷² (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 181). A interpretação de Merleau-Ponty procura dar inteligibilidade a este fato a partir do conceito de forma, tal como vimos anteriormente.

A forma aparece como uma configuração que possui um “valor sensorial” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 182) determinado pela função que cada elemento possui no conjunto que ela compõe. Esses elementos são, portanto, passíveis de sofrerem variações conforme o conjunto se organiza. Pensando em termos de fisionomia, como faz Merleau-Ponty, conforme a fisionomia percebida, um mesmo objeto terá valores sensoriais distintos. Assim, um rosto que exhibe olhos apertados pode conotar dor ou felicidade, dependendo da posição da boca. Se ela estiver sustentando um sorriso, o observador imediatamente reconhece um estado emocional positivo. Ou, ao invés disso, se a boca estiver comprimida, o observador se coloca em estado de aflição ao pressentir um estado de dor. Desta situação, infere-se que, um mesmo objeto físico, a boca, assumiu dois valores sensoriais distintos. A fisionomia foi responsável por “conduzir” as qualidades sensíveis. Elas devem ser, então, compreendidas como naturalmente expressivas e reveladoras de uma fisionomia global. As “sensações” não podem ser dissociadas da estrutura da qual elas fazem parte. Em consonância com a interpretação de um “valor sensorial” da forma, em *Fenomenologia da percepção*, tem-se que:

*En donant pour thème à sa réflexion la Gestalt, le psychologue rompt avec le psychologisme, puisque le sens, la connexion, la « vérité » du perçu ne résultent plus de la rencontre fortuite de nos sensations, telles que notre nature psycho-physiologique nous les donne, mais en déterminent les valeurs spatiales et qualitatives*¹⁷³ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 72, grifo no original).

¹⁷¹ “É um fato conhecido que a percepção infantil se atém em primeiro lugar aos rostos e aos gestos, em particular aos da mãe” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 259).

¹⁷² “sem saber a cor dos olhos ou dos cabelos, a forma da boca ou do rosto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 260).

¹⁷³ “Ao considerar a *Gestalt* como tema de sua reflexão, o psicólogo rompe com o psicologismo, já que o sentido, a conexão, a ‘verdade’ do percebido não resultam mais do encontro fortuito entre nossas sensações, tais como nossa natureza psicofisiológica as oferece a nós, mas determinam seus valores espaciais e qualitativos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 93).

Ao contrário do empirismo, na Gestalt, a “verdade” do percebido não depende da sensação correspondente no organismo à sua natureza fisiológica. A existência de “valores espaciais e qualitativos” é o que assegura a possibilidade do conhecimento transcendental no seio da psicologia. A forma traz consigo uma “*prégnance perceptive*”. Em outros termos, a identificação dos eventos de ordem psíquica com eventos estruturais resulta na total dissociação da análise psicológica de qualquer evento fenomenal absoluto. Assim, a forma se torna prenhe da matéria, e esta última, em realidade, não é outra senão a forma percebida. Desta maneira, a interpretação da forma enquanto “coisa mesma” fica comprometida. Ela se associa à linha de pensamento do intelectualismo transcendental. Há aqui um dualismo intransponível, que Merleau-Ponty revisa em *O visível e o invisível*, ao transformar a forma (enquanto Ser) no ponto de partida da reflexão. Neste momento, o ponto de partida é a consciência, e, mesmo que o conceito de “valor sensorial” tenha permitido deixar de lado a correspondência fisiológica das sensações e tenha aberto uma dimensão expressiva na relação entre organismo e matéria, ainda não há meios de sustentar o fato de o sensível trazer em si seu próprio sentido.

Concluindo esta análise do primeiro aspecto crítico de *Fenomenologia da percepção*, ressaltamos que o posicionamento de Merleau-Ponty contra o empirismo é facilmente identificado em sua obra. Lembramos, inclusive, que ele é uma herança d’*A estrutura do comportamento*, onde a noção de forma se estabelece como uma recusa ao associacionismo clássico de Pavlov.

Passemos agora ao segundo aspecto crítico, a saber, a crítica ao psicologismo.

b) Crítica ao psicologismo e ao naturalismo

Por psicologismo, referimo-nos a uma espécie de intelectualismo construído em reação à teoria empirista que vimos acima. A percepção para o psicologismo significa perceber “coisas”, i.e., dotar o mundo de propriedades objetivas. Mais do que isolar os objetos em fenômenos com propriedades objetivas, esta atitude se atém às « *relations entre le phénomène et les conditions de sa présentation* »¹⁷⁴ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 346). Trata-se de estabelecer relações que submetem os fenômenos a leis constantes.

¹⁷⁴ “relações entre o fenômeno e as condições de sua apresentação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 402).

Estas leis organizam a percepção, transformando o objeto em “*un concept vide*”¹⁷⁵ de qualquer referência sensível (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 41). O que faz com que Merleau-Ponty recuse esta posição teórica é o fato de as relações lógicas presentes no pensamento se tornarem fortuitas e ilusórias. Aos olhos dessa teoria, quando o psicólogo identifica uma relação lógica ela não apresenta nenhum valor que a diferencie de uma relação não-lógica. Ela elimina qualquer possibilidade de sustentar relações internas entre os termos associados pelo pensamento, justamente o que o autor deseja fazer ao eleger as formas como teoria explicativa.

O cerne dessa crítica se encontra no conceito de causalidade. Para Merleau-Ponty, trata-se de descobrir qual é o tipo de relação causal que a forma sustenta. Seria uma relação causal manifesta ou fenomenal? Se nos limitamos ao ponto de vista fenomenológico, que vê contingência nas relações causais, a resposta implica que a causalidade não consiste numa descoberta empírica. Ela é constituída pela consciência e se caracteriza como um conhecimento *a priori*. Merleau-Ponty distancia-se desta maneira de pensar, pois ele tem a intenção de compreender a causalidade como ontologicamente fundada. Isto implica que a relação causal pode ser descoberta empiricamente. A causalidade deve permanecer externa aos seus próprios termos e deve ser um indício de um conhecimento de ordem empírica. É no sensível que elas habitam, e cabe ao filósofo descobri-las. Na primeira página de *A estrutura do comportamento*, já podemos ver esta concepção de causalidade com a qual Merleau-Ponty (1967, p. 1) opera na totalidade de sua obra. Ele diz: « *on entend ici par nature une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité* ».¹⁷⁶ A Gestalt aparece extremamente promissora aos olhos de Merleau-Ponty (1967, p. 147), pois ela consegue escapar do epifenomenismo, i.e., da subordinação dos fenômenos mentais à ordem física, sem que com isso ela caia num isomorfismo psicofisiológico, que busca a compreensão da causalidade como uma relação internamente constituída pela consciência. A noção de forma permite, portanto, a articulação dessas duas maneiras de compreensão. Ela é responsável por uma “antinomia” que Merleau-Ponty (1967, p. 147) propõe-se a resolver: “*la synthèse de la nature et de l'idée*”.¹⁷⁷

¹⁷⁵ “um conceito vazio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 61).

¹⁷⁶ “Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimento exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 1).

¹⁷⁷ “a síntese da natureza e da ideia” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213).

Contudo, para completar esta tarefa, Merleau-Ponty precisa romper com a Gestalt, e os motivos que o levam a tal são extremamente importantes para a compreensão do desenvolvimento de sua filosofia. Segundo ele:

la réaction contre le naturalisme et contre la pensée causale n'est, dans la Gestalttheorie, ni conséquente, ni radicale, comme on peut le voir par sa théorie de la connaissance naïvement réaliste (cf. La Structure du Comportement, p. 180). La Gestalttheorie ne voit pas que l'atomisme psychologique n'est qu'un cas particulier d'un préjugé plus général : le préjugé de l'être déterminé ou du monde, et c'est pourquoi elle oublie ses descriptions les plus valables, quand elle cherche à se donner une charpente théorique. Elle n'est sans défaut que dans les régions moyennes de la réflexion. Quand elle veut réfléchir sur ses propres analyses, elle traite la conscience, en dépit de ses principes, comme un assemblage de « formes »¹⁷⁸ (MERLEAU-PONTY, 1945, nota 1, p. 62-63).

O problema que Merleau-Ponty encontra na Gestalt é sua falta de radicalidade. Apesar de ter entrevisto uma abertura ao sensível na relação causal, esta teoria ainda se filia à concepção realista do conhecimento, que, aos olhos de Merleau-Ponty, constitui uma teoria ingênua. É na *Fenomenologia da percepção* que podemos compreender mais a fundo os motivos que classificam esta teoria de ingênua. A influência de Husserl é marcante neste aspecto, sobretudo em *Ideen II*, com a busca pela gênese transcendental da atitude *a priori* por detrás da ciência física, que ele chama de atitude “naturalista”. Tendo conhecimento destes passos de Husserl, Merleau-Ponty elabora sua teoria e afirma que, por trás do psicologismo, existe uma teoria intelectualista da natureza. Trata-se de uma tendência da ciência de reduzir os objetos físicos a suas funções relacionais. Em outros termos, observa-se que a atitude naturalista da ciência ultrapassa o âmbito perceptivo e se metamorfoseia em um ato de crença. Como fim da visada intencional, está o objeto enquanto “coisa em si”. Uma atitude puramente lógica estaria por trás da ideia de objeto enquanto individualidade absoluta. A “coisa” tal como a articula o conhecimento científico, não seria o fruto de uma atitude passiva da percepção. Ao invés disto, o cientista determina através de uma atitude de consciência o objeto visado. A

¹⁷⁸ “a reação contra o naturalismo e contra o pensamento causal não é, na *Gestalttheorie*, nem consequente nem radical, como se pode vê-lo por sua teoria do conhecimento ingenuamente realista (cf. *La structure du comportement*, p. 180). A *Gestalttheorie* não vê que o atomismo psicológico é apenas um caso particular de um princípio mais geral: o prejuízo do ser determinado ou do mundo, e é por isso que ela esquece as suas descrições mais válidas quando procura dar-se um arcabouço teórico. Ela só não tem imperfeições nas regiões médias da reflexão. Quando quer refletir em suas próprias análises, ela trata a consciência, a despeito de seus princípios, como uma reunião de ‘formas’ (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 621).

consciência é uma unidade sintética e é esta unidade que define o mundo dentro de suas possibilidades de apreensão. Em última instância, o mundo é fruto da visada intencional e a existência, com suas características espaço-temporais, não passa de um atributo da consciência.

Esta atitude promove a substituição da “materialidade” dos objetos pelas relações causais, com as circunstâncias que envolvem os caracteres pretensamente sensíveis. Uma “coisa” seria então, originalmente, uma “identidade que se mantém em meio à mudança”. Algo na coisa se mantém invariável em meio às mudanças nos fenômenos que a envolvem. É o caso, por exemplo, da variação de iluminação em um cômodo. Os objetos em um cômodo, cuja janela se encontra aberta, sofrem mudanças de tonalidade na medida em que o dia vai se pondo. No momento em que a obscuridade do cômodo nos impede a orientação, acendemos a luz, e, mais uma vez, os objetos são envolvidos por uma aura que lhes afeta a coloração de outrora, em luz ambiente. Apesar dessas mudanças de aparência, ainda identificamos os objetos com a mesma identidade em todas as situações em questão. Algo similar ocorre com a mudança de perspectiva, como podemos ver com o exemplo do cubo: “*le cube dont les côtés sont déformés par la perspective reste cependant un cube*”¹⁷⁹ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 346). Ou com o exemplo da caneta porta-penas, que é a mesma vista de perto e de longe (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 346). As leis da perspectiva aparecem, assim, como algo que deve ser considerado para pensar a identidade das formas objetivas ou reais. Segundo Merleau-Ponty (1945, p. 347, grifos no original):

La question de savoir comment il y a pour nous des formes ou des grandeurs vraies, objectives ou réelles se réduit à celle de savoir comment il y a pour nous des formes déterminées, et il y a des formes déterminées, quelque chose comme ‘un carré’, ‘un losange’, une configuration spatiale effective, parce que notre corps comme point de vue sur les choses et les choses comme éléments abstraits d’un seul monde forment un système où chaque moment est immédiatement significatif de tous les autres. Une certaine orientation de mon regard par rapport à l’objet signifie une certaine apparence de l’objet et une certaine apparence des objets voisins. Dans toutes ses apparitions, l’objet garde des caractères invariables, demeure invariable lui-même, et il est objet, parce que toutes les valeurs possibles qu’il peut prendre en grandeur et en forme sont d’avance renfermées dans la formule de ses rapports avec le contexte. Ce que nous affirmons avec l’objet comme être défini, c’est en réalité une facies totius universi qui ne change pas, et c’est en elle que se fonde l’équivalence de toutes ses apparitions et l’identité de son être. En suivant la logique de la

¹⁷⁹ “o cubo cujos lados são deformados pela perspectiva permanece todavia um cubo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 403).

*grandeur et de la forme objective, on verrait avec Kant qu'elle renvoie à la position d'un monde comme système rigoureusement lié, que nous ne sommes jamais enfermés dans l'apparence, et que seul enfin l'objet peut apparaître pleinement.*¹⁸⁰

O corpo como ponto de vista e a orientação do olhar em relação ao objeto são recursos utilizados por Merleau-Ponty para validar a ontologia indireta que ele funda. No entanto, neste momento, ainda falta um passo a ser dado para garantir a validade ontológica das formas. A identidade do Ser do objeto assenta-se em uma “configuração espacial efetiva” e, mesmo que ela não seja definida, apresentando-se como a totalidade do universo, ainda assim, não podemos ter a certeza de que este “mundo como sistema rigorosamente ligado” tenha realmente um índice existencial. Portanto, este modo de descrever a percepção, próprio do criticismo kantiano, traz consigo uma dificuldade que ainda resta ser superada: os objetos da percepção se apresentam necessariamente como objetos de entendimento. Merleau-Ponty caminha em direção a um índice existencial que possa assegurar uma distinção do objeto percebido da ideia de objeto. Para isso, é necessário que se manifeste no objeto percebido algo que o diferencie da consciência, algo que seja alheio a ela e possa ser identificado como um “outro”. Trata-se do que o autor busca demonstrar com o último e mais radical nível da crítica presente na *Fenomenologia da percepção*, a crítica ao intelectualismo transcendental.

c) Crítica ao intelectualismo transcendental

No intelectualismo transcendental, há uma radicalização do intelectualismo, tal como vimos anteriormente no psicologismo. Segundo esta teoria, todos os estados mentais – incluindo os aspectos perceptivos – são uma produção da consciência, e o

¹⁸⁰ “A questão de saber como existem para nós formas ou grandezas verdadeiras, objetivas ou reais, reduz-se àquela de saber como existem para nós formas determinadas, e existem formas determinadas, algo como ‘um quadrado’, ‘um losango’, uma configuração especial efetiva, porque nosso corpo enquanto ponto de vista sobre as coisas e as coisas enquanto elementos abstratos de um só mundo formam um sistema em que cada momento é imediatamente significativo de todos os outros. Uma certa orientação de meu olhar em relação ao objeto significa uma certa aparência do objeto e uma certa aparência dos objetos vizinhos. Em todas as suas aparições, o objeto conserva caracteres invariáveis, permanece ele mesmo invariável, e é objeto porque todos os valores possíveis que pode receber em grandeza e em forma estão antecipadamente incluídos na fórmula de suas relações com o contexto. Aquilo que nós afirmamos com o objeto enquanto ser definido é na realidade uma *facies totius universi* que não muda, e é nela que se funda a equivalência de todas as suas aparições e a identidade de seu ser. Seguindo a lógica da grandeza e da forma objetiva, ver-se-ia, com Kant, que ela reenvia à posição de um mundo enquanto sistema rigorosamente ligado, que nós nunca estamos encerrados na aparência, e que enfim apenas o objeto pode *aparecer* plenamente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 404).

sentido é também uma construção da consciência, ainda que inconscientemente forjado. Como consequência, temos a abolição de qualquer possibilidade do sujeito exibir um âmbito de passividade. Não há nenhuma possibilidade de contato com o mundo sensível que escape à relação de produção. Merleau-Ponty, no último capítulo de *Fenomenologia da percepção*, “A liberdade”, apresenta essa crítica ao intelectualismo transcendental, sobretudo pensando na filosofia de Sartre.¹⁸¹ Ele necessita superar esse tipo de pensamento, reconquistando uma parcela de passividade¹⁸² no sujeito perceptivo. O resultado é a compreensão do corpo enquanto fonte primordial de sentido, o que impede esta atitude radical sustentada pelo criticismo e por Sartre. Vale ressaltar também que, para o propósito da presente tese, esta crítica se mostra de extrema importância para a compreensão da ressalva que Merleau-Ponty faz à teoria das imagens de Bergson. Segundo Merleau-Ponty (2002, p.85), “*Bergson critique l’idéalisme subjectif, mais non l’idéalisme transcendantal*”.¹⁸³ Assim, esta crítica representaria um passo a mais na filosofia de Merleau-Ponty, que segundo ele, Bergson não deu.

Em *A estrutura do comportamento*, sabe-se, que com a *Crítica da razão pura*, Kant faz da apreensão do sentido algo que não está contido na impressão vivida. Ela não representa nenhuma parcela do mundo real. De acordo com Merleau-Ponty (1967, p. 216-217):

*La matière de la connaissance devient une notion limite posée par la conscience dans sa réflexion sur elle-même et non pas une composante de l'acte de connaître. Mais dès lors la perception est une variété d'intellection et, dans tout ce qu'elle a de positif, un jugement.*¹⁸⁴

Já vimos que no psicologismo a percepção é da ordem da intelecção. No intelectualismo transcendental, isto significa que o mesmo tratamento dispensado aos objetos de pensamento é conferido simetricamente à sensação. Tudo aquilo que no corpo é experimentado como uma sensação adequa-se aos moldes de um “objeto físico”. Os dois recebem a mesma classificação de “objeto intencional” e são compreendidos como uma função relacional, que se orienta em causalidade com os objetos exteriores aos

¹⁸¹ Esta crítica se endereça, sobretudo, ao conceito de “sensação” de Sartre, tal como ele o expõe em *O ser e o nada*.

¹⁸² No ano letivo de 1954-1955, Merleau-Ponty dedica um curso ao problema da passividade. Cf. « Le problème de la passivité : le sommeil, l’incoscient, la mémoire », in : *Résumés des cours*, 1968.

¹⁸³ “Bergson critica o idealismo subjetivo, mas não o idealismo transcendental” (tradução nossa).

¹⁸⁴ “A matéria do conhecimento torna-se uma noção-limite posta pela consciência na sua reflexão sobre si mesma, e não um componente do ato de conhecer. Assim, porém, a percepção torna-se uma variedade de intelecção e, em tudo o que ela tem de positivo, um juízo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 310).

sentidos. Mas, como estes objetos exteriores são conhecidos sempre com a intermediação da consciência, « *pour peu que la perception se pense elle-même et sache ce qu'elle dit, elle découvre que l'expérience de la passivité est encore une construction de l'esprit* »¹⁸⁵ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 233). Portanto, não existe passividade efetiva, apenas uma passividade enquanto resultado de uma intelecção. A sensação, enquanto domínio distinto e anterior em relação à intelecção, ganha um estatuto de “ilusão” que a atitude criticista viria desfazer. O problema em ressignificar a passividade nestes termos está na abolição de uma historicidade no domínio da consciência. A eternidade tem de, necessariamente, estar no horizonte, na medida em que:

*un renversement de perspective se produit devant la conscience adulte : le devenir historique qui l'a préparée n'était pas avant elle, il n'est que pour elle, le temps pendant lequel elle progressait n'était plus le temps de sa constitution, mais un temps qu'elle constitue et la série des événements se subordonne à son éternité. Telle est la réponse perpétuelle du criticisme au psychologisme, au sociologisme et à l'historicisme*¹⁸⁶ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 222, grifos no original).

Em última análise, não há mais sentido em pensar no estado de passividade, pois sua existência é sempre pensada anteriormente pela consciência. Isto significa dizer que « *sans aucune restriction [...] mon esprit est Dieu* »¹⁸⁷ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 427). Trata-se de uma hipertrofia do sujeito-cognoscente, uma presença transcendental absoluta, que exclui qualquer contato com o sensível e com o outro. Este modo de pensar pressupõe a eternidade e coloca a subjetividade “*en deçà de l'être et du temps*”.¹⁸⁸ Enquanto reflexão é incompleta, pois “*perd conscience de son propre commencement*”¹⁸⁹ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. IV). Ao eliminar o começo da reflexão, elimina-se o próprio motor da reflexão. Para Merleau-Ponty (1945, p. 48, grifo no original), a finitude é uma característica da percepção e dizer que “*elle n'est jamais, ce serait me supprimer comme philosophe qui cherche*”.¹⁹⁰ Em última instância, podemos dizer que o

¹⁸⁵ “por pouco que a percepção pense a si própria e saiba o que diz, ela descobre que a experiência da passividade é também uma construção do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 334).

¹⁸⁶ “uma inversão de perspectiva acontece diante da consciência adulta: o devir histórico que a preparou não estava *antes* dela, só existe *para* ela, o tempo durante o qual ela progredia já não é o tempo *de* sua constituição, mas um tempo que ela constitui e a série dos eventos se subordina à sua eternidade. Essa é a resposta perpétua do criticisme ao psicologismo, ao sociologismo, ao historicismo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 318-319).

¹⁸⁷ “sem qualquer restrição [...] meu espírito é Deus” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 498).

¹⁸⁸ “para além do ser e do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 498).

¹⁸⁹ “perde a consciência de seu próprio começo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 5).

¹⁹⁰ “ela nunca é seria suprimir-me enquanto filósofo que investiga” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 67-68).

pensamento se torna tão mais rico em relação aos fenômenos, que nenhuma característica do sensível pode suscitar a reflexão. Deste modo, é correto dizer que “*l’intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d’ignorer ce nous cherchons, sans quoi [...] nous ne le chercherions pas*”¹⁹¹ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 36).

No capítulo final de *Fenomenologia da percepção*, “A liberdade”, Merleau-Ponty debate o intelectualismo transcendental de Sartre, e, mais precisamente, a ideia sartriana de “projeto”. Estende-se, assim, a análise para as consequências que a teoria criticista (originalmente uma teoria do conhecimento) provoca na compreensão do homem, i.e., numa teoria da liberdade. Segundo Sartre, todos os caracteres expressivos de uma personalidade resultam de um “projeto” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 500). Vejamos como esta compreensão faz com que a liberdade seja caracterizada como “*décisions abstraites de la volonté*”¹⁹² (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 500).

Tomemos, como exemplo, a cena de uma pessoa diante de um livro complexo e extenso de filosofia. O livro aparece necessariamente como desafiador à pessoa, que não está acostumada a ler. O que se sobrepõe e fica evidente para ela é a característica “extenso”, relacionada ao livro. Se compreendermos as ações humanas ligadas a um projeto, temos de admitir que classificar o livro como “desafiador” é uma projeção do fato de que ela não vai se comprometer com a leitura. Ela optou por não ler, e o que moveu sua escolha foi a necessidade de manter-se em um estado confortável, não se colocando em uma situação desafiadora. Caso se tratasse de um filósofo, ela perceberia o mesmo livro, complexo e extenso, como “interessante”, e prosseguiria à leitura. Esta modificação na maneira de ver o livro se explica pela existência de um “projeto” anterior ao contato com o sensível. Este projeto pressupõe um momento privilegiado e anterior ao contato com o sensível, onde todas as escolhas se resolveriam. Podemos, assim, observar de que maneira o intelectualismo transcendental pressupõe um tempo ideal para a vida da consciência. Se compreendermos os caracteres expressivos como uma projeção da consciência, isto equivale a dizer que, para haver ação, é preciso que sempre haja coerência entre o pensamento e o sensível. Ainda que sejam coerentes com a ideia de uma personalidade, as decisões, compreendidas desta forma, são necessariamente abstratas. Além disto, e o que é mais grave, os próprios caracteres sensíveis são abstratos.

¹⁹¹ “o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que [...] não o procuraríamos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 56).

¹⁹² “decisões abstratas da vontade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 587).

A questão trazida aqui por Merleau-Ponty ao realizar uma crítica ao intelectualismo transcendental repousa no de fato de que, talvez, esta pessoa de que falamos acima não recue e enfrente a leitura, mas isto não modifica em nada o fato de ela perceber o livro como “extenso”. Passando agora para um exemplo do próprio autor: uma rocha pode ser percebida como “obstáculo” ou como “auxiliar” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 502). Não há dúvida de que todos os atributos que eu possa designar a ela devem ser originados em um projeto (ou de ultrapassá-la ou de ignorá-la), o que torna a presença humana indispensável para a colocação destes atributos. Mas, independentemente do projeto ou das necessidades profundas por trás dele, é em razão da relação real e corporal que os atributos são identificados no sensível. Assim, diz Merleau-Ponty (1945, p. 502):

*Un même projet étant donné, ce rocher-ci apparaîtra comme un obstacle, cet autre, plus praticable, comme un auxiliaire. Ma liberté ne fait donc pas qu'il y ait ici un obstacle et ailleurs un passage, elle fait seulement qu'il y ait des obstacles et des passages en général, elle ne dessine pas la figure particulière de ce monde, elle n'en pose que les structures générales [...] Que j'aie ou non décidé d'en faire l'ascension, ces montagnes m'apparaissent grandes, parce qu'elles dépassent la prise de mon corps, et, même si je viens de lire Micromégas, je ne peux faire qu'elles soient pour moi petites.*¹⁹³

Vemos aqui a recusa de Merleau-Ponty a reduzir os atributos expressivos dos fenômenos a simples caracteres abstratos projetados pela consciência, i.e., ele se recusa a compreender a apreensão como um projeto de ordem intelectual. O que nos leva ao coração de seu posicionamento filosófico: « *il y a un sens autochtone du monde qui se constitue dans le commerce avec lui de notre existence incarnée et qui forme le sol de toute Sinngebung decisoire* »¹⁹⁴ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 503). É justamente este sentido autóctone que ele busca quando procura pensar o mundo enquanto “forma”.

Foi preciso passar por uma crítica do intelectualismo transcendental para atingirmos a compreensão de que o autor não abandona a possibilidade de operar a partir de uma consciência transcendental. O que encontramos foi que esta consciência deve

¹⁹³ “dado um mesmo projeto, este rochedo-aqui aparecerá como um obstáculo, esse outro, mais praticável, como um auxiliar. Portanto, minha liberdade não faz com que por aqui haja um obstáculo e alhures uma passagem, ela faz apenas com que existam obstáculos e passagens em geral, ela não desenha a figura particular deste mundo, ela só põe suas estruturas gerais [...] Quer eu tenha ou não decidido escalá-las, estas montanhas me parecem grandes porque ultrapassam o poder de meu corpo, e mesmo se acabo de ler *Micromegas* não posso fazer com que para mim elas sejam pequenas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 588-589).

¹⁹⁴ “Existe um sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinngebung* decisória” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 591).

necessariamente partir de um solo pré-estruturado de “facticidade”. Na fenomenologia de Merleau-Ponty (1945, p. 73-74), « *la Gestalt est reconnue comme originnaire* »¹⁹⁵ e, neste sentido, ela se aproxima das estruturas intelectuais do intelectualismo transcendental. Vimos como sua análise parte de um desvio da proposta fenomenológica ao comprometer-se com uma afirmação de caráter transcendental ao adotar a forma “figura/fundo” para descrever a percepção originária. No entanto, compreendemos agora que isto só foi empreendido porque a Gestalt « *garde à la raison et à l'ordre eux-mêmes le caractère de la facticité* »¹⁹⁶ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 74). A consciência transcendental deve vir, portanto, sempre acompanhada pela facticidade, sob pena de perdermos o sentido de nossa própria passividade. É o que garante a Merleau-Ponty que a forma ultrapasse o plano ideal da abstração. Isto fica claro na seguinte passagem:

*Ce n'est pas parce que la « forme » réalise un certain état d'équilibre, résout un problème de maximum, et, au sens kantien, rend possible un monde, qu'elle est privilégiée dans notre perception, elle est l'apparition même du monde et non sa condition de possibilité, elle est la naissance d'une norme et ne se réalise pas d'après une norme, elle est l'identité de l'extérieur et de l'intérieur. Si donc elle ne résulte pas d'une circulation d'états psychiques en soi, elle n'est pas davantage une idée. La Gestalt d'un cercle n'en est pas la loi mathématique mais la physionomie*¹⁹⁷ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 74, grifos no original).

A forma se distancia do intelectualismo transcendental pela característica de não representar as condições de possibilidade da percepção. Ela não pode ser explicada como uma atividade espontânea do espírito em um nível anterior à experiência. Ela é a “aparição mesma do mundo”, tal como ele se estrutura independentemente da atividade intelectual de um sujeito. Esta estruturação também não pode ser confundida com as estruturas causais do intelectualismo. Vimos como esta teoria depende destas últimas para determinar intrinsecamente os objetos intencionais. Isto traz como consequência o fato dos termos relacionais manterem com os termos sensoriais uma relação de exterioridade.

¹⁹⁵ “a *Gestalt* é reconhecida como originária” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 95).

¹⁹⁶ “conserva para a própria razão e para a própria ordem o caráter da facticidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 95).

¹⁹⁷ “Não é porque a ‘forma’ realiza um certo estado de equilíbrio, resolve um problema de máximo e, no sentido kantiano, torna possível um mundo que ela é privilegiada em nossa percepção; ela é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se realiza segundo uma norma, é a identidade entre o exterior e o interior e não a projeção do interior no exterior. Portanto, se ela não resulta de uma circulação de estados psíquicos em si, não é mais uma ideia. A *Gestalt* de um círculo não é sua lei matemática, mas sua fisionomia” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 95).

Sempre há distância e exterioridade. Por isto, Merleau-Ponty diz: a forma é “a identidade do exterior e do interior”. A noção de forma da psicologia da Gestalt pretende ser diretamente constitutiva dos fenômenos neles mesmos. Isso significa que ela não pode ser uma estrutura puramente formal, e que sua natureza deve distanciar-se da ideia.¹⁹⁸ Há sempre o perigo da forma ser apenas uma estrutura formal, o que conferiria aos termos fenomenais da forma apenas uma significação, assim como no intelectualismo transcendental, também exterior aos fenômenos. A palavra de ordem por trás da forma é sempre: « *il faudra donc distinguer leur signification idéelle, qui peut être vraie ou fausse, et leur signification immanente, – ou, pour employer un langage plus clair dont nous nous servirons désormais : leur structure effective et leur signification idéelle* »¹⁹⁹ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 237-238, grifos no original). A significação para Merleau-Ponty é uma estruturação da ordem da efetividade. Em sua obra, ele refere-se a esta concepção empregando o termo de “significação imanente”, mas ela também está presente nos termos de “expressão” e “pregnância”, recorrentes em seus escritos. O par “fisionomia”/“forma” propõe um modo de existência que é novo, pois ele supera a ideia de um real existente em si desprovido de qualquer sentido e de uma consciência transparente a si mesma como a única ordem possível de trazer a dimensão do sentido ao mundo. A forma não é o correlato de uma consciência intelectual, e a fisionomia não é a coisa exterior a uma consciência. A ideia de “natureza” trabalhada posteriormente por Merleau-Ponty (1995, p. 19) é um desdobramento desta maneira de compreender : « *il y a nature partout où il y a une vie qui a un sens, mais où, cependant, il n’y a pas de pensée [...] : est nature ce qui a un sens, sans que ce sens ait été posé par la pensée* ».²⁰⁰ Isto leva a crer que seu conceito de natureza possui uma dimensão estrutural e revela a

¹⁹⁸ Merleau-Ponty (1945, p. 441) opõe duas maneiras de compreender a essência do triângulo : através de uma lógica de intervenção (ideia) ou da própria visão da figura (fisionomia). Segundo ele, « *Il n’y a pas une définition du triangle qui renferme d’avance les propriétés que l’on démontrera par la suite et les intermédiaires par lesquels on passera pour arriver à cette démonstration. Prolonger un côté, mener par un sommet une parallèle au côté opposé, faire intervenir le théorème concernant les parallèles et leur sécante, cela n’est possible que si je considère le triangle lui-même dessiné sur le papier, sur le tableau ou dans l’imaginaire, sa physionomie, l’arrangement concret de ses lignes, sa Gestalt* ».

¹⁹⁹ “será pois necessário distinguir seu significado ideal, que pode ser verdadeiro ou falso, e seu significado imanente – ou, para empregar uma linguagem mais clara da qual nos serviremos daqui por diante, sua estrutura efetiva e seu significado ideal” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 340).

²⁰⁰ “existe natureza sempre onde há uma vida que tem um sentido, mas que, contudo, onde não há pensamento [...]: é natureza aquilo que tem um sentido, sem que este sentido tenha sido colocado pelo pensamento” (tradução nossa).

importância da noção de forma em sua filosofia. Revendo a influência da Gestalt em sua obra, o autor diz que:

si [...] nous voulions définir sans préjugé le sens philosophique de la psychologie de la forme, il faudrait dire qu'en révélant la « structure » ou la « forme » comme un ingrédient irréductible de l'être, elle remet en question l'alternative classique de l'« existence comme chose » et de l'« existence comme conscience », elle établit une communication et comme un mélange de l'objectif et du subjectif²⁰¹ (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 105-106).

A ontologia indireta de Merleau-Ponty apresenta a originalidade de afirmar que, talvez, nós não consigamos perceber o mundo tal como ele é, pois nós não conseguiríamos extrair nenhum sentido desta experiência. Mas, com certeza, uma *comunicação* com o Ser está filosoficamente assegurada, através da compreensão de que, já no nível perceptivo, nós temos a fonte da atitude cognoscente. Percepção e conhecimento não são atividades separadas, elas têm uma raiz comum na corporeidade. Este é o motivo por trás da frase: « *Le savoir et l'action sont deux pôles d'une existence unique* »²⁰² (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 18). É importante acrescentar que estes dois pólos da existência se dão concomitantemente, de um só golpe. Para Merleau-Ponty, não se pode fundar uma filosofia em outra base, e a ordenação perspectiva de nossa percepção é a prova disso.

Todavia, ainda podemos perguntar: como podemos conhecer uma percepção quando nós ignoramos se um saber, alguma vez, poderá dar conta desta atividade originária? Barbaras (2001, p. 155, grifos no original) nos conduz à formulação de uma resposta, a partir do seguinte trecho:

Quel est le sens d'être de la forme en tant qu'elle est irréductible à un être de nature ? En quoi consiste la perception en tant qu'elle atteint la signification à même l'existence ou l'existence comme signification. En dernière analyse, il s'agit de penser l'identité de l'être et de la phénoménalité de telle sorte qu'elle ne compromette pas leur différence – qui est exigée par l'idée même de phénoménalisation : quelque chose paraît et se distingue donc de quelque façon de son apparaître.²⁰³

²⁰¹ “caso [...] queiramos definir, sem preconceito, o sentido filosófico da psicologia da forma, seria necessário dizer que, revelando a ‘estrutura’ ou a ‘forma’ como um ingrediente irreduzível do ser, ela coloca em questão a alternativa clássica da ‘existência como coisa’ e da ‘existência como consciência’, ela estabelece uma comunicação e como que uma mistura do objetivo com o subjetivo” (tradução nossa).

²⁰² “O saber e a ação são dois pólos de uma existência única” (tradução nossa).

²⁰³ “Qual é o sentido de ser da forma enquanto ela é irreduzível a um ser de natureza? Em que consiste a percepção enquanto ela alcança a significação *em contato direto* com a existência ou com a existência *como* significação. Em última análise, trata-se de pensar a identidade do ser e da fenomenalidade de tal forma que ela não comprometa a diferença deles – que é exigida pela ideia mesma de fenomenalização: *alguma coisa* aparece e distingue-se, de alguma maneira, de seu aparecer” (tradução nossa).

É a sincronia entre a percepção e a atividade cognoscente que garante acesso ao Ser. Assim, a atividade de significação pode coincidir com a existência. Primeiramente, trata-se de conquistar um território cuja relação que mantemos com ele seja de *passividade*. Quando asseguramos que a existência é esse território e que não temos controle sobre o modo espontâneo tal como ele se organiza, mas que podemos experimentá-lo enquanto vivência, resta organizar o saber em torno de uma escuta profunda desta dimensão perceptiva. Feito isto, a atividade cognoscente viria moldar-se a estes dados da percepção. O saber é uma esfera humana que pode ser maleável e pode coincidir com a existência; basta que algo apareça e se distinga de seu aparecer. Eis que reencontramos a fórmula primordial da percepção, e ela segue o modelo figura/fundo. A partir do momento que Merleau-Ponty encontra a garantia de uma possibilidade de *comunicação* com o Ser, resta compreender filosoficamente como nos desviamos desta abertura, bem como os motivos que levaram a tradição a estabelecer uma distância entre os dois pólos de nossa existência única.

Quando colocamos essa questão, somos levados à afirmação de que a forma é um modo de ver que escapa ao dualismo cartesiano. O que faz essa oposição é justamente o fato dela conciliar sentido e sensível. Como afirma Merleau-Ponty (1945, p. 48), “*dans la perception effective et prise à l’état naissant, avant toute parole, le signe sensible et sa signification ne sont pas même idéalement séparables*”.²⁰⁴ A significação vem do interior do fenômeno. Isto significa, mais precisamente, que a cognição – atividade humana que a tradição considerava como uma das mais complexas – organiza-se no nível perceptivo.

As imagens também buscam dizer que o sentido e o sensível se instauram, de uma só vez, no nível corporal. Nós vimos no primeiro capítulo que, em Bergson, as imagens surgem como um contraponto à simbolização adotada pela tradição filosófica, i. e., a indevida transposição do emprego de elementos teóricos adequados à experiência sensível para o domínio da consciência. Agora, com Merleau-Ponty, podemos observar o quanto este processo de simbolização filia-se ao uso que dela faz uma ontologia objetivista.²⁰⁵ A compreensão do “sensível”, tanto para os empiristas quanto para os

²⁰⁴ “na percepção efetiva e tomada no estado nascente, antes de toda fala, o signo sensível e sua significação não são separáveis nem mesmo idealmente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 68).

²⁰⁵ Segundo Barbaras (2001, p. 154, grifo no original), « *Tout l’effort de Merleau-Ponty va consister à montrer qu’il y a une contradiction entre la signification même de la forme et la tentative de l’inscrire dans une ontologie de type naturaliste. Outre les nombreux problèmes qu’elle pose (notamment celui de la possibilité d’une psychologie sociale) l’idée d’une forme physique ne peut avoir de sens* ».

intelectualistas, mostra-se dependente de uma “significação” que viria se instaurar a partir do “exterior” (MOURA, 2001, p. 277). Toda a reflexão que Merleau-Ponty faz a partir da *Fenomenologia da percepção*, e que se desdobra em sua fase voltada para a filosofia da linguagem (com a concepção de língua enquanto sistema diacrítico de Saussure), parte desta compreensão. Infere-se que « *le lien du mot à son sens vivant n'est pas un lien extérieur d'association, le sens habite le mot* »²⁰⁶ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 225). Esta tendência interpretativa está presente já em *A estrutura do comportamento*, quando o autor analisa as “formas simbólicas”: “o signo verdadeiro representa o significado, não segundo uma associação empírica, mas enquanto sua relação com os outros signos é igual à relação do objeto significado por ele com os outros objetos.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 191). Podemos, portanto, notar a influência da Gestalt quando se trata de compreender o signo ressaltando as características estruturais internas ao texto ou ao mundo. Para que o processo de simbolização não se torne um problema, é preciso que ele seja compreendido enquanto um tipo de “forma” em específico, enquanto “formas simbólicas”. Isto significa que uma simbolização nada mais é do que a “expressão variada de um mesmo tema” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 192), que “introduz uma conduta cognitiva e uma conduta livre”. Cabe à filosofia encontrar o que Merleau-Ponty (2006, p. 192) chama de “correspondência estrutural”. Trata-se de uma “relação intrínseca” entre as várias possibilidades simbólicas, uma “estrutura das estruturas”. O comportamento ocupa esse papel em sua primeira obra, e a percepção, em *Fenomenologia da percepção*, pois se tratam de instâncias onde há adequação entre a intenção do organismo e o objeto que ele visa no mundo. A simbolização tem em Merleau-Ponty um sentido diferente do que em Bergson. Ela deixa de ser uma noção central e se torna periférica, na medida em que ela representa apenas um dos aspectos das estruturas humanas adultas. Assim, enquanto abordada como uma “forma simbólica”, o problema da simbolização está na compreensão de sua gênese transcendental. Em Bergson, não era possível pensar nestes termos, pois o sujeito cognoscente não coincide com o sujeito perceptivo. Há uma anterioridade da ordem vital que leva à questão pela origem do sujeito cognoscente. O tempo da escrita filosófica não é o mesmo do tempo da elaboração da teoria. Há uma distância entre as duas atividades. Em Merleau-Ponty, estes dois momentos coincidem. Ao estabelecer essa coincidência, ele consegue dispensar a necessidade teórica de uma

²⁰⁶ “o elo entre a palavra e seu sentido vivo não é um elo exterior de associação; o sentido habita a palavra” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 262).

dimensão espiritual que viria organizar temporalmente os elementos estanques da condição humana (percepção, ação, memória, conhecimento). Assim, em Merleau-Ponty, o sujeito cognoscente não existe em estado de abstração com relação à percepção, pois ele estava sempre presente nela.

2.4) A forma como ponto de partida em *O visível e o invisível*?

Saímos da *Fenomenologia da percepção* sabendo que « *la perception est justement cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie* »²⁰⁷ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 46). A percepção é o ato originário, solo para as duas dimensões da atividade humana: vivência e reflexão. Isto significa que ela concilia apreensão passiva dos elementos sensíveis e organização ativa destes dados enquanto sentido. Em *O visível e o invisível*, esta compreensão da percepção será repensada. Merleau-Ponty (1964, p. 209, grifo no original) diz que:

*nous nous interdisions aussi d'introduire dans notre description les concepts issus de la réflexion, qu'elle soit psychologique ou transcendante : ils ne sont le plus souvent que des corrélatifs ou des contre-parties du monde objectif. Il nous faut renoncer, en commençant, à des notions telles que « actes de conscience », « états de conscience », « matière », « forme », et même « image » et « perception ».*²⁰⁸

Nota-se a tentativa de evitar “conceitos provenientes da reflexão”, na medida em que coadunam com a ontologia objetivista. Eles devem ser evitados a fim de que seja possível realizar uma gênese fenomenológica do sujeito transcendental. Assistimos, assim, à ruína do ponto de vista da consciência e, por fim, até mesmo à rejeição da noção de forma. Merleau-Ponty busca uma “significação”, um “sentido” enquanto “adequação interna” e, ao mesmo tempo, “abertura total”, que constituiria um “sistema único”, uma “verdade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 72-73). Por conseguinte, o sujeito encarnado, encontrado na *Fenomenologia da percepção*, torna-se o solo de onde nasce espontaneamente a reflexão. Mas, tal como na *Fenomenologia da percepção*, trata-se de

²⁰⁷ “a percepção é justamente este ato que cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 65-66).

²⁰⁸ “não nos permitimos introduzir na nossa descrição os conceitos oriundos da reflexão, seja ela psicológica ou transcendental: esses conceitos não são, o mais das vezes, senão correlativos ou contrapartidas do mundo *objetivo*. Devemos renunciar, para começar, a noções tais como ‘atos de consciência’, ‘estados de consciência’, ‘matéria’, ‘forma’, e mesmo ‘imagem’ e ‘percepção’” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 155, grifo no original).

demonstrar a necessidade de ultrapassar a reflexão ingênua do intelectualismo transcendental. “Entrevemos a necessidade de outra operação diferente da conversão reflexionante, mais fundamental do que ela, espécie de sobre-reflexão”. Refletir sobre a transcendência “por um esforço, tarefa difícil, que as [significações das palavras] empregam para exprimir além delas mesmo nosso contato mudo com as coisas ditas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 46). Trata-se de empregar as palavras para dizer essa ligação pré-lógica entre percepção e mundo. Fazer dizer o que o mundo quer dizer. A ideia é salvar “o que há de original no ‘mundo’ como tema pré-objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 50). Assim, Merleau-Ponty busca realizar o que faltava no criticismo e fazia dele uma reflexão incompleta, na medida em que perdia “*conscience de son propre commencement*”²⁰⁹ (MERLEAU-PONTY, 1945, p. IV). Ao buscar a gênese do sujeito cognoscente, Merleau-Ponty busca pelo próprio motor da reflexão.

Vamos encontrar seu ponto de partida na expectativa presente em estado latente ao longo de sua obra: « *reste à comprendre ce qu’est au juste l’être pour soi de l’expérience de Gestalt* »²¹⁰ (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 259, grifos no original). Contudo, desta vez, segue-se a sugestão : « *C’est être pour X, non pur néant agile, mais inscription à un registre ouvert, à un lac de non être, à une Eröffnung, à un offene* ».²¹¹ Com isto, vemos que, apesar da dissolução da noção de forma nesta última obra de Merleau-Ponty, a Gestalt ainda aparece como a chave para compreender sua ontologia. Há uma mudança na colocação da questão. Se, antes, nós tínhamos a compreensão da forma como um conhecimento transcendental, agora, nós temos uma fenomenalização da forma. A forma é a abertura para o Ser. Ser por si mesmo se iguala a ser para X. Nota-se que esta obra é a composição de uma série de afirmações fenomenológicas. Há uma recusa do “absoluto”, que perpassa seus capítulos. Com exceção de algumas poucas considerações, tais como esta sobre a Gestalt, a recusa da ontologia objetivista não é seguida do que exatamente viria substituí-la. Até mesmo a fenomenologia é recusada, e passa-se a uma busca por um “*autre monde*”, o do invisível. “*L’invisible est là sans être objet, c’est la transcendance pure, sans masque ontique*”²¹² (MERLEAU-PONTY, 1964,

²⁰⁹ “consciência de seu próprio começo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 5).

²¹⁰ “Fica por compreender o que é precisamente o ser para si da experiência da *Gestalt*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 193).

²¹¹ “É ser para X, não um ágil e puro nada, mas inscrição num registro aberto, num lago de não ser, numa *Eröffnung*, numa *offene*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 193).

²¹² “O invisível reside *aí* sem ser *objeto*, é a pura transcendência, sem máscara ôntica” (MERLEAU-

p. 282-283, grifos no original). « *Faire une phénoménologie de 'l'autre monde', comme limite d'une phénoménologie de l'imaginaire et du 'caché'* »²¹³ (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 283). O invisível aparece como a dimensão que a passividade assume fora do pensamento objetivo. A chave para a compreensão desta dimensão está no curso “*Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire*” (Collège de France, 1954-1955), onde Merleau-Ponty (2015, p. 229) revela o projeto de empreender uma “*ontologie phénoménologique*”²¹⁴. A escrita do autor a partir de 1959, que resulta na obra *O visível e o invisível* é, portanto, a execução deste projeto, que procuramos analisar agora.

Este curso parte da recusa de Merleau-Ponty pela interpretação de passividade de Pierre Lachière-Rey²¹⁵ (afiliada ao intelectualismo transcendental de Kant). Segundo esta interpretação, a passividade é uma construção do espírito, tal como vimos mais acima na crítica a esta corrente de pensamento. Ocorre que Merleau-Ponty sentiu necessidade de retomar sua crítica ao idealismo de Kant diante do clima intelectual na França, marcado pelas influências da psicanálise e do marxismo. A retomada dessas duas correntes teóricas, nascidas no fim do século XIX, favoreceu a compreensão do conceito de passividade como uma operação de construção. Grosso modo, há um engajamento do sujeito na história, sem que ele tenha necessariamente consciência disso. Segundo Merleau-Ponty (2015, p. 201), trata-se de “*explications par l'extérieur*”²¹⁶ e elas são verdadeiras, pois “*elles sont vues des autres sur nous*”.²¹⁷ Isto significa que elas podem ser objetivamente constituídas segundo os moldes da ciência. A dimensão de dependência que sofre o sujeito no interior da sociedade burguesa é transformada em “*dépendance consciente et voulue*”²¹⁸ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 201). O sujeito “*s'autopose en passivité; il se passivise*”²¹⁹ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 202, nota a). Esta teoria pensa o sujeito condicionado por um passado pessoal e afetivo ou impessoal e social; no entanto perde a dimensão de passividade, “*si c'est lui [o sujeito] qui se passivise, il ne se passivise*

PONTY, 2009, p. 211, grifos no original).

²¹³ “Fazer uma fenomenologia do ‘outro mundo’, como limite de uma fenomenologia do imaginário e do ‘oculto’” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 211).

²¹⁴ “ontologia fenomenológica” (tradução nossa).

²¹⁵ Pierre Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1932 e *Le Moi, le Monde et Dieu*, Boivin, 1938.

²¹⁶ “explicações provenientes do exterior” (tradução nossa).

²¹⁷ “elas são vistas dos outros sobre nós” (tradução nossa).

²¹⁸ “dependência consciente e desejada” (tradução nossa).

²¹⁹ “se autocoloca em passividade; passiviza-se” (tradução nossa).

pas, – et si c’est lui qu’il passivise vraiment, ce n’est pas lui que le fait”²²⁰ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 202, nota a). Assim, o sujeito está ligado, por exemplo, à sociedade burguesa em que vive. Isto implica que ele, mesmo que não se engaje politicamente, necessariamente, se assim o for, seu silêncio significa cumplicidade com o olhar da classe mais favorecida, aquela para quem o silêncio é intencionalmente construído e equivale à manutenção dos privilégios. A interpretação de Lachièze-Rey implica a equivalência entre a situação do sujeito que fica em silêncio, com o sujeito que conscientemente elege por regra política jamais ir contra a classe favorecida na luta social. Caso queiramos diferenciar a conduta dos dois indivíduos acima, isto se confunde com a resolução da antinomia atividade-passividade. Segundo Merleau-Ponty (2015, p. 202, nota a), esta antinomia « *n’est pas surmontable de face, à partir de ces notions: et si l’on dit que ce qui est vrai c’est leur couple, moi m’autoposant, c’est alors qu’on adopte un troisième point de vue, une autre ontologie, et il faut dire laquelle* ».²²¹ Vemos, portanto, que a questão da passividade, tal como encontrada no cenário teórico de sua época, traz Merleau-Ponty de volta à reflexão sobre a necessidade de uma nova base para a ontologia.

A dificuldade está em atribuir uma carga de consciência quanto ao passado. O sujeito encontra-se “envolvido” em seu passado; caso contrário, seu passado perderia sua eficácia no momento presente. Seria uma questão de escolha consciente ser ou não afetado pelo passado. Merleau-Ponty (2015, p. 202-203, grifos no original) lembra que « *si je suis consciente de tout, je ne suis conscient de rien; pour qu’il y ait conscience de quelque chose, il faut qu’il n’y ait pas conscience de tout* ».²²² Propor uma consciência universal é confundir tomada de consciência e consciência enquanto princípio teórico. Pensar desta maneira implica a abolição da historicidade pessoal, e o passado perde o seu sentido próprio. O sentido se torna um objeto para um sujeito. A fim de sair desta dificuldade, Merleau-Ponty atenta para a insuficiência de uma inversão de posição: dizer que o sujeito é produto de seu passado. Não basta o sujeito ter consciência do passado e aceitá-lo, para deixar de ser estruturalmente afetado por ele. Ainda assim, há

²²⁰ “se é ele que se passiviza, ele não se passiviza, – e caso seja ele que ele passiviza verdadeiramente, não é ele que o faz” (tradução nossa).

²²¹ “não é superável de frente, a partir destas noções : e se nós dizemos que aquilo que é verdadeiro é o seu par, eu me auto-colocando, isto significa então que nós adotamos um terceiro ponto de vista, uma outra ontologia, e é necessário dizer qual” (tradução nossa).

²²² “se eu sou consciente de tudo, eu não sou consciente de nada; para que haja consciência de *alguma coisa*, é necessário que não haja consciência de tudo” (tradução nossa).

aprisionamento do sujeito em um passado. A psicanálise corre o risco de se transformar em uma atitude técnica em direção ao sujeito, a ponto desta aceitação do passado tornar-se um presente fabricado pelo sujeito. A questão se torna: « *comment accepter le passé sans que ce soit par une décision présente qui nous enferme en lui* »²²³ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 203, grifo no original).

A psicanálise pressupõe um outro que não possua o mesmo olhar que o sujeito da análise. O analista não vê o paciente como espetáculo. Ele pode escutar de um lugar onde o passado do outro não tem poder estruturante sobre ele. É necessário « *un autrui envers qui je ne sois pas vitalement situé* »²²⁴ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 205), uma « *co-présence* ». ²²⁵ Podemos, assim, compreender que a nova ontologia deve permitir a tematização do que situa vitalmente o sujeito. Isto pressupõe que : « *Il y a un savoir de soi qui n'est pas connaissance et pas conscience de soi, il y a une présence du passé qui n'est pas sa présence comme ob-jet, il y a un sens du passé qui n'est pas ce que je veux à l'instant, un faire qui n'est pas fiat d'une signification close* »²²⁶ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 205, grifo no original). Trata-se da esfera de passividade buscada por Merleau-Ponty.

É preciso que o sujeito esteja aberto a « *des généralités, c'est-à-dire des choses, des qualité, des idées, à concevoir non comme significations pure ou relations, mais comme Gestalten liées à l'individuel* »²²⁷ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 208, grifo no original). Há uma rejeição da dialética, enquanto terreno de sucessão infinita de contrários. É preciso conceber um modo de pensar antidialético. Assim, pode-se dizer que:

le problème passivité-activité ne peut être résolu par absorption réelle d'un des termes dans l'autre : ou ultra-subjectivisme ou ultra-objectivisme de l'histoire, ou l'histoire irrationnelle [...] ou l'histoire recevant son sens pur des « hommes ». [...] Il y a une passivité des « hommes » et une activité des « choses » parce qu'il y a des systèmes symboliques et un enregistrement, à leur niveau, de tout ce qui advient. Cet « enregistrement » n'est pas causalité du dehors, ni non plus

²²³ “como aceitar o passado sem que esta seja por uma decisão presente que nos *fecha nele*” (tradução nossa).

²²⁴ “um outro para com quem eu não esteja vitalmente situado” (tradução nossa).

²²⁵ “co-presença” (tradução nossa).

²²⁶ “Há um saber de si que não é conhecimento e que não é consciência de si, há uma presença do passado que não é sua presença como *ob-jet*, há um sentido do passado que não é aquilo que eu quero no momento, um fazer que não é *fiat* de uma significação fechada” (tradução nossa).

²²⁷ “generalidades, ou seja, coisas, qualidades, ideias, a serem concebidas não como significações puras ou relações, mas como *Gestalten* ligadas ao individual” (tradução nossa).

*référence à une méta-histoire créée par le vouloir humain ; mais référence à une imagination de l'histoire qui est vérité des matrices symboliques*²²⁸ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 209, grifo no original).

Pensando no marxismo, Merleau-Ponty propõe a ideia de “matrizes simbólicas”, que ofereceriam uma verdade emergente e existente em estado de independência de qualquer consciência. Assim, partindo da questão da passividade advinda da psicanálise e do marxismo, o intuito do curso se mostra analisar fenômenos como o sono, o sonho, o inconsciente e o passado, em conjunto, na medida em que “*il n’y a pas de solution séparées, la solution est philosophique*”²²⁹ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 210). A dimensão estruturante que poderia ser compreendida indutivamente a partir do estudo, caso a caso, destes fenômenos é substituída pelo objetivo filosófico de encontrar “*la dimension dans laquelle la solution peut apparaître et [faire] l’ouverture à la vérité s’établir*”²³⁰ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 210, grifo no original). A busca pela dimensão da passividade é consequente e encaminha a filosofia a uma noção de Ser renovada. Temos, até agora, com a escolha dos fenômenos estudados, a recusa do ponto de vista dialético (ser natural x ser psíquico), que leva sempre à dicotomia: homem x coisa. Vemos, assim, que a ontologia objetivista é colocada em xeque quatro anos antes da redação de *O visível e o invisível*. Para Merleau-Ponty (2015, p. 210, grifo nosso), este curso « [c’est] *occasion de faire surgir l’être philosophique comme être intégral* ».²³¹ Este Ser exige que encontremos « *dans le monde dont nous avons l’expérience [un] autre être et [un] autre sens à l’égard duquel l’être objectif est dérobé, est ‘idéalisation’* »²³² (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 217). Passa-se, assim, à descoberta da « prioridade ontológica do percebido » (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 220). Falar em ontologia do percebido significa garantir um mundo compartilhado. Trata-se da rejeição máxima do solipsismo. Desta maneira:

²²⁸ “o problema passividade-atividade não pode ser resolvido pela absorção real de um dos termos no outro: ou ultra-subjetivismo ou ultra-objetivismo da história, ou a história irracional [...] ou a história recebendo seu sentido puro dos ‘homens’. [...] Há uma passividade dos ‘homens’ e uma atividade das ‘coisas’ porque existem sistemas simbólicos e um registro, no seu nível, de tudo aquilo que acontece. Este ‘registro’ não é causalidade de fora, nem referência a uma meta-história criada pelo querer humano; mas referência a uma imaginação da história que é verdade de matrizes simbólicas” (tradução nossa).

²²⁹ “não existe solução separada, a solução é filosófica” (tradução nossa).

²³⁰ “a *dimensão* na qual a solução pode aparecer e [fazer] a abertura à verdade estabelecer-se” (tradução nossa).

²³¹ “[é] ocasião de fazer surgir o ser filosófico como *ser integral*” (tradução nossa).

²³² “no mundo que nós temos a experiência [um] outro ser e [um] outro sentido a respeito do qual o ser objetivo é furtado, é ‘idealização’” (tradução nossa).

*on prend pour réel notre expérience avec toutes ses implications (les autres et leurs expériences, ceux qui nous ont précédé ou nous suivront, et la « nature » qui se donne comme nous précédant et nous sous-tendant), que dans cette expérience les formes ont une unité interne, leurs parties se « connaissent dynamiquement », qu'il n'y a aucun sens à affirmer qu'elles ne le font pas, ou qu'elles le font, hors de tout paysage perçu, que le seul être dont nous puissions parler est celui du paysage perçu*²³³ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 218).

Portanto, conferir caráter ontológico para o percebido implica, automaticamente, no reconhecimento da percepção do outro (tanto da tradição quanto da geração futura) e da natureza (passado e futuro). Trata-se de conferir independência ontológica à ordem estrutural das formas. A unidade interna das formas permite-lhes uma interação dinâmica. O ponto chave para a compreensão da proposta de Merleau-Ponty com o emprego da forma está no aspecto que esta interação assume. Sem dúvida, há aqui a tentação de afirmar uma coincidência com o Ser: « *Le visible autour de nous semble reposer en lui-même. C'est comme si notre vision se formait en son coeur, ou comme s'il y avait de lui à nous une acointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage* »²³⁴ (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 173). No entanto, vimos que esta aparência de autossuficiência do sensível é própria do pensamento objetivo e não pode ser outra coisa se não uma ilusão, pois « *nous nous fondions en lui [...] alors la vision s'évanouirait au moment de se faire, par disparition ou du voyant ou du visible* » (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 173).²³⁵ Em outros momentos de sua obra, Merleau-Ponty (1964, p. 163) já criticara a « *intuition par coïncidence et fusion* », ²³⁶ referindo-se ao pensamento de Bergson:

Si j'exprime cette expérience en disant que les choses sont en leur lieu et que nous nous fondons avec elles, je la rends impossible aussitôt : car, à mesure qu'on approche de la chose je cesse d'être ; à mesure que je suis, il n'y a pas de chose, mais seulement un double d'elle dans ma « chambre noire ». Au moment où ma perception va devenir

²³³ “nós tomamos por real nossa experiência com todas suas implicações (os outros e suas experiências, aqueles que nos precederam ou nos sucederão, e a ‘natureza’ que se dá como nos precedendo e como subjacente a nós), que nesta experiência as formas têm uma unidade interna, suas partes se ‘conhecem dinamicamente’, que não há nenhum sentido em afirmar que elas não o fazem, ou que elas o fazem, fora de toda paisagem percebida, que o único ser que nós poderíamos falar é aquele da paisagem percebida” (tradução nossa).

²³⁴ “O visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 128).

²³⁵ “nos fundemos nele [...] então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 128).

²³⁶ “intuição por coincidência e fusão” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 120).

*perception pure, chose, Être, elle s'éteint ; au moment où elle s'allume, je ne suis déjà plus la chose*²³⁷ (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 163).

No próximo capítulo, propomos uma análise mais precisa da crítica que Merleau-Ponty endereça a Bergson no que diz respeito à noção de imagem. Vale destacar que a rejeição da coincidência com o Ser se endereça aos aspectos objetivos que dele são pressupostos. A participação do corpo (enquanto materialidade) no Ser (enquanto extensão) não é legítima nem suficiente para o estabelecimento de uma ontologia, pois, este momento privilegiado de fusão do organismo no Ser cria uma séria consequência gnosiológica: coincidir com e conhecer o Ser tornam-se duas operações distintas, que dificilmente podem ser conciliadas dentro de uma teoria. Mas, apesar desta crítica a Bergson, Merleau-Ponty revela que teve na noção de imagem uma inspiração para repensar o conceito de forma da Gestalt:

*Bergson aussi disait : les choses sont exactement comme elles nous apparaissent, mais il ne le pensait pas en soi : à l'instant où on arriverait aux choses mêmes, il n'y aurait pas en soi : à l'instant des choses, il manquerait ce creux où se rassemblent leurs parties ; je n'accepte pas la forme en soi. Reste à préciser cette réalité de la forme comme « image »*²³⁸ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 217, grifo no original).

Trata-se de compreender a realidade da forma como imagem. Quais seriam os aspectos da imagem que Merleau-Ponty quer retomar em sua teoria? Fica claro, a partir do trecho acima, que se trata de retomar a dimensão de totalidade e interdependência proposta pelas imagens de Bergson. A rejeição do em si dá o espaço necessário para as coisas se organizarem entre si, formando uma totalidade inteligível. As coisas são exatamente como nos aparecem. A forma é exatamente tal como revelada no aparecer, mas ela não é apreendida como em si. É o mesmo modelo de compreensão do analista/paciente da psicanálise. O instante presente nos mantém *estruturalmente* engajados nas formas. O conhecimento não compõe outra dimensão humana. A coisa não existe fora da significação humana. Ser percebido equivale a ter um sentido. Merleau-

²³⁷ “Se, porém, exprimo essa experiência dizendo que as coisas estão em seus lugares e que nós nos fundimos com elas, logo a torno impossível, pois, à medida que nos aproximamos das coisas, paro de ser, à medida que sou, não há a coisa, mas somente seu dúplice no meu ‘quarto escuro’. No momento em que minha percepção vai tornar-se percepção pura, coisa, Ser, ela se apaga; no momento em que se acende, não sou mais coisa” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 120).

²³⁸ “Bergson também dizia: as coisas são exatamente como elas nos aparecem, mas ele não o pensava em si: no instante em que chegaríamos às coisas mesmas, não haveria em si: no instante das coisas, faltava este vazio onde se reuniriam suas partes; eu não aceito a forma em si. Resta precisar esta realidade da forma como ‘imagem’” (tradução nossa).

Ponty (2015, p. 217) fala que « *tout l'être qui a un sens pour nous est à concevoir d'après le monde perçu* ». ²³⁹ Só há em si se houver consciência de algo. *As imagens não revelam a existência em si, elas revelam a natureza transcendente da existência.* As formas também não existem por si mesmas; todavia compreender a estrutura ser/ser percebido revela o em si. Aquilo que mantém unidas as partes das coisas depende de uma consciência (não enquanto ato, mas enquanto possibilidade interna da consciência de transcender a si mesma). A consciência nasce na passividade, na escuta profunda do Ser. Ela não se revela intelectualmente; ela opera, estrutura, “cola” as coisas ao mostrar o sentido delas. Quando a possibilidade desta dimensão de sentido é revelada, temos uma nova ontologia. Bergson não queria fazer uma nova ontologia; antes, ele buscava revelar a temporalidade como dimensão que, dentro da ontologia, mantinha-se propositadamente ignorada. O pensamento naturalista permanece quando ele fala na realidade do espaço. Não obstante, fazer seu pensamento entrar na ontologia objetivista sempre trouxe problemas para a filosofia de Bergson.

Baseado na diferença ontológica de princípio a ser feita entre a aparição no nível físico e no nível fenomenal, Merleau-Ponty enraíza as funções simbólicas superiores de intuição e significação na função de expressão tal como ela se dá no sensível, i.e., faz do sujeito cognoscente um instrumento de passividade. Isto transforma a aparição no invisível, que é preciso ser revelado. Os atributos que acompanham o objeto físico (individualidade, exterioridade etc.) deixam de ser índice de existência, e a fenomenalidade passa a ocupar este papel, revelando um modo de Ser à distância. Deste modo, “*on n’obtient la signification qu’à condition de ne pas la chercher directement*” ²⁴⁰ (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 227).

A fim de demarcar a inerência das dimensões simbólicas ao sensível nele mesmo, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty escolhe a nomenclatura “chair” para se referir a esta espessura presente no sensível.

Si l’on faisait état de toutes ces participations, on s’apercevrait qu’une couleur nue, et en général un visible, n’est pas un morceau d’être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs toujours béants, quelque chose qui vient toucher à distance et fait résonner à distance différentes régions du monde coloré ou visible, une certaine différenciation, une

²³⁹ “todo o ser que tem um sentido para nós é para ser concebido segundo o mundo percebido” (tradução nossa).

²⁴⁰ “nós só obtemos a significação à condição de não a procurar diretamente” (tradução nossa).

*modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre des choses et des couleurs, cristallisation momentanée de l'être coloré ou de la visibilité. Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses*²⁴¹ (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 175).

É esta característica carnal ou inerente do simbólico ao sensível que é responsável pelo ultrapassamento almejado por Merleau-Ponty da dualidade entre forma e matéria. Enfim, é o que move toda sua ontologia, já que a dimensão simbólica que articula o sensível atual a um horizonte de sensíveis semelhantes é « *une possibilité qui n'est pas l'ombre de l'actuel, qui en est le principe* »²⁴² (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 199). Esta dimensão, que vimos, no curso do ano de 1954-1955, ser a própria possibilidade da passividade é « *l'invisible de ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Être de cet étant* »²⁴³ (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 198, grifo no original).

A busca pelas implicações filosóficas da noção de forma da *Gestalttheorie* levou a uma revisão das categorias empregadas pelo pensamento objetivo. A partir do momento que a existência não precisa mais se enquadrar nas expectativas naturalistas da tradição científica e filosófica, é possível adentrarmos na esfera da passividade. Outro mundo foi descoberto, o do invisível. Tomar a forma como ponto de partida leva à inevitável dissolução deste termo, pois ele revela, para além de qualquer conteúdo, uma “dimensão” onde o sujeito aparece como aquilo sem o que nada poderia ter sentido. Assim, não é viável trazer para uma nova ontologia um conceito advindo da reflexão.

Propomos, assim, uma conclusão de capítulo com a ponderação de Barbaras (2001, p. 159, grifo no original) sobre a importância da forma no período final do pensamento de Merleau-Ponty:

²⁴¹ “Se exibíssemos todas as suas participações, perceberíamos que uma cor nua e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente dura, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos, algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma modulação efêmera dessa mundo, sendo, portanto, menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores, cristalização mementânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e *carne* das coisas” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 129-130, grifo no original).

²⁴² “uma possibilidade que não é sombra do atual, mas seu princípio” (MERLEAU-PONTY, 2009, 147).

²⁴³ “o invisível *deste* mundo, aquele que o habita, o sustenta e torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser deste ente” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 146, grifo no original).

Ainsi se comprend l'importance que Merleau-Ponty accorde à la forme dans la période finale de sa pensée : avec la forme, le philosophe dispose d'un concept adéquat à la figure originnaire du perçu et il n'est que de la penser à partir d'elle-même pour refondre nos catégories. L'ontologie de Merleau-Ponty procède bien d'une prise en compte de la forme non seulement par-delà les préjugés naturalistes des psychologues mais par-delà les préjugés dualistes du philosophe lui-même. C'est en ce sens que l'on peut comprendre cette affirmation surprenante, qui concerne la Phénoménologie de la perception mais peut être étendue à toute la première période : « Je dois montrer que tout ce qu'on pourrait considérer comme psychologie est en réalité ontologie ».²⁴⁴

²⁴⁴ Assim compreende-se a importância que Merleau-Ponty confere à forma no período final de seu pensamento: com a forma, o filósofo dispõe de um conceito adequado à figura originária do percebido e basta pensar a partir dela mesma para refundar nossas categorias. A ontologia de Merleau-Ponty advém da consideração da forma não somente para além dos prejuízos naturalistas dos psicólogos, mas também, para além dos prejuízos dualistas do filósofo ele mesmo. É neste sentido que podemos compreender esta afirmação surpreendente, que diz respeito à *Fenomenologia da percepção*, mas que pode ser estendida a todo o primeiro período: “Eu devo mostrar que tudo aquilo que poderíamos considerar como psicologia é, em realidade, ontologia” (tradução nossa).

Capítulo 3 – O Espírito e a Carne

Pensando as filosofias de Bergson e Merleau-Ponty em conjunto, a partir do que foi visto nos dois capítulos anteriores, podemos dizer que existe em ambas uma espécie de configuração/significação que escapa à simbolização e emana da própria vida. Mais precisamente, foi preciso provar que esta significação escapa ao símbolo e ao pensamento objetivo. Em Bergson, isto foi feito a partir da delimitação do que é um símbolo. Depois disto, tiraram-se as consequências que emanam da experiência originária, reveladora da abertura para o mundo. Bergson deixa bem claro o que é um símbolo e como, apesar de vantajoso do ponto de vista evolutivo, ele prejudica a reflexão filosófica. Merleau-Ponty chega a este caminho ao distinguir estrutura de significação, também encontrando uma via em que a significação flui do contato do sujeito com o mundo sem ter de passar por um processo de simbolização. A filosofia se instaura neste nível pré-objetivo, e a atividade simbólica deriva naturalmente deste mesmo nível.

A simbolização, caso não seja concebida desta maneira, afasta o sentido inerente ao sensível em proveito de uma subjetividade interessada. Ao levar em conta este sentido inerente até as últimas consequências, as filosofias de Bergson e Merleau-Ponty revelam a forte dependência que o pensamento mantém em relação à vida. A ligação visceral que a consciência mantém com o corpo demanda um novo ponto de partida para a reflexão. Os sentidos são um modelo de transcendência porque eles estão *estruturalmente* voltados para um “fora” do sujeito. Uma filosofia que parte da vida não se coloca o problema da transcendência. Estabelecer um campo fenomenal é, portanto, o primeiro passo de uma filosofia que queira abandonar o símbolo em favor da vida. Uma camada pré-objetiva é trazida à luz. Trata-se da aparição do mundo antes de ele ser organizado por nomes.

O desenvolvimento do campo fenomenal em Bergson e Merleau-Ponty é feito a partir do plano das imagens e da teoria da forma. A subjetividade é reduzida a um mínimo papel possível. Está-se diante de um corpo que interage com um meio que o transcende. Diferencia-se organismo de subjetividade. Isto acarreta uma mudança de ponto de vista, que não pode mais partir do sujeito enquanto agente. O plano está em todos os fatos que se reportam à vida e a seu funcionamento. Porém, trata-se dos fatos produzidos com base nas imagens, i. e., levando em conta a totalidade das condições materiais envolvidas. *É uma dimensão de passividade que foi preciso conquistar.*

Vimos no fim do capítulo anterior como esta dimensão se estabeleceu na filosofia de Merleau-Ponty. Propomos agora uma análise dessa dimensão, tal como se dá na filosofia de Bergson. Assim, pretendemos aprofundar a compreensão da frase “*reste à préciser cette réalité de la forme comme « image »*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 217). Qual seria o aspecto da teoria das imagens retomado por Merleau-Ponty? Acreditamos que se trata da dimensão de passividade presente nas imagens ao estabelecer o sentido no nível corporal. Procuraremos, portanto, demonstrar que este aspecto deriva da compreensão bergsoniana de sentido, marcadamente contrária a concebê-lo como atividade deliberada de um sujeito.

3.1) O corpo e sua influência no processo de significação em Bergson

Buscando as origens desta compreensão do sentido na filosofia de Bergson, voltamo-nos para o caráter fundador que ela confere à biologia. Esta última ocupa, muitas vezes, o estatuto de “fio condutor” de sua reflexão, dando privilégio para a significação vital nas grandes questões filosóficas. Nas palavras do autor:

Dans le labyrinthe des actes, états et facultés de l'esprit, le fil qu'on ne devrait jamais lâcher est celui que fournit la biologie. Primum vivere. Mémoire, imagination, conception et perception, généralisation enfin, ne sont pas là « pour rien, pour le plaisir » (BERGSON, 2001, p. 1294-1295).²⁴⁵

Deste modo, vemos que sua obra procura nas exigências fundamentais da vida a explicação para a presença das funções psicológicas e se opõe diretamente à concepção demasiado teórica de que o homem se caracteriza como um ser racional por excelência. De fato, o homem possui faculdades que cabem unicamente a ele, como a memória e a linguagem, porém há o estabelecimento de sua analogia com o restante dos animais, e mesmo com as plantas. Esta analogia permite a busca por uma significação vital inclusive para estas faculdades mais complexas do homem. No caso do pensamento objetivo, além de seu sentido estar ligado à dimensão social de comunicação entre os indivíduos em prol da cooperação e manutenção da espécie, está também ligado à concepção e possibilidade das ideias gerais: “*Il suffira de dire que l'on convient d'appeler idée générale une*

²⁴⁵ “no labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar nunca é aquele fornecido pela biologia. *Primum vivere*. Memória, imaginação, concepção e percepção, generalização, por fim, não estão aí ‘por nada, pelo prazer’” (BERGSON, 2006, p. 57).

représentation qui groupe un nombre indéfini de choses sous le même nom : la plupart des mots correspondront ainsi à une idée générale".²⁴⁶ Isto significa que para compreendermos a natureza do pensamento de modo a evitar o discurso simbólico e agrupar as palavras de acordo com a estrutura do real, devemos procurar a motivação biológica por detrás das ideias gerais. Assim, é no âmbito do comprometimento do corpo com a vida que devemos buscar tal significação:

*tout être vivant, peut-être même tout organe, tout tissu d'un être vivant généralise, je veux dire classifie, puisqu'il sait cueillir dans le milieu où il est, dans les substances ou les objets les plus divers, les parties ou les éléments qui pourront satisfaire tel ou tel de ses besoins ; il néglige le reste. Donc il isole le caractère qui l'intéresse, il va droit à une propriété commune ; en d'autres termes il classe, et par conséquent abstrait et généralise (BERGSON, 2001, p. 1295, grifos nossos).*²⁴⁷

A citação coloca a generalização e a abstração – faculdades ligadas comumente ao raciocínio – claramente no âmbito comum a todos os seres vivos, podendo ser inclusive apresentadas como uma característica própria do vivo ao serem encontradas também fora da subjetividade, nos órgãos e nos tecidos. Este âmbito comum sugere um novo domínio para estas faculdades: ao invés de serem pensadas, elas são vividas, ou seja, naturalmente desempenhadas pelo corpo. Desta forma, os mais diferentes objetos podem ser agrupados segundo as necessidades instintivas do homem, criando uma ideia geral a partir desta classificação desempenhada. Assim, desvelando a intenção biológica por trás do que se convencionou agrupar como atividade subjetiva, Bergson compreende a semelhança a partir do comportamento do corpo. Segundo ele:

*La ressemblance entre choses ou états, que nous déclarons percevoir, est avant tout la propriété, commune à ces états ou à ces choses, d'obtenir de notre corps la même réaction, de lui faire esquisser la même attitude et commencer les mêmes mouvements. Le corps extrait du milieu matériel ou moral ce qui a pu l'influencer, ce qui l'intéresse : c'est l'identité de réaction à des actions différentes qui, rejaillissant sur elles, y introduit la ressemblance, ou l'en fait sortir (BERGSON, 2001, p. 1296-1297).*²⁴⁸

²⁴⁶ “basta dizer que se convencionou chamar ideia geral uma representação que agrupa um número indefinido de coisas sob o mesmo nome: as palavras, na sua maior parte, corresponderão assim a uma ideia geral” (BERGSON, 2006, p. 56).

²⁴⁷ “todo ser vivo, talvez mesmo todo órgão, todo tecido de um ser vivo generaliza, quer dizer, classifica, uma vez que sabe colher no meio em que está, nas substâncias ou nos objetos mais diversos, as partes ou os elementos que poderão satisfazer tal ou tal de duas necessidades; negligencia o resto. Isola, portanto, a característica que lhe interessa, vai direto para uma propriedade comum; em outros termos, classifica e, por conseguinte, abstrai e generaliza” (BERGSON, 2006, p. 58).

²⁴⁸ “A semelhança entre coisas ou estados, que declaramos perceber, é antes de tudo a propriedade, comum a esses estados ou a essas coisas, de obter de nosso corpo a mesma reação, de fazê-lo esboçar a mesma atitude de começar os mesmos movimentos. O corpo extrai do meio material ou moral aquilo que

É então explicitada a natureza vivencial de toda classificação e generalização. Ela nasce da reação do corpo, i.e., do desempenho de um movimento em vista de determinada ação. Tudo aquilo que não condiz com esta reação desejada será posto de lado; não será nem ao menos percebido. Neste ponto, a filosofia bergsoniana desdobra-se em sua vertente crítica, que recai sobre a psicologia nascente e sobre a metafísica tradicional, na medida em que, para se constituírem, seguiram as articulações do pensamento objetivo em detrimento da vivência.

É bem conhecida a crítica bergsoniana ao apagamento do tempo na filosofia e à relação que este ocultamento tem com o método conceitual. Bergson (2006, p.5) aponta na “Introdução” de *O pensamento e o movente* que nada o impressionou tanto como ver que o tempo real escapa à matemática. Segundo ele, “a linha que medimos é imóvel, o tempo é mobilidade. A linha é algo já feito, o tempo, aquilo que se faz”. Assim, a ideia de tempo se coloca para Bergson desde o início de sua reflexão, sendo justamente a denúncia do caráter simbólico adquirido por essa ideia na tradição aquilo que marca sua crítica à história da filosofia:

Un Platon, un Aristote adoptent le découpage de la réalité qu'ils trouvent tout fait dans le langage : « dialectique », qui se rattache à dialekein, dialegesthai, signifie en même temps « dialogue » et « distribution » ; une dialectique comme celle de Platon était à la fois une conversation où l'on cherchait à se mettre d'accord sur le sens d'un mot et une répartition des choses selon les indications du langage (BERGSON, 2001, p. 1321-1322).²⁴⁹

A partir dessa crítica, podemos dizer que a metafísica tradicional *parte da própria estrutura da linguagem para constituir o pensamento objetivo*.²⁵⁰ Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva (1994, p. 12, grifo no original), ao comentar o trecho anterior: “isto [a busca em superar a mobilidade dos significados] determina a *forma* do discurso

conseguiu influenciá-lo, aquilo que o interessa: é a identidade de reação a ações diferentes que, ricocheteando nelas, nelas introduz a semelhança, ou delas a extrai” (BERGSON, 2006, p. 59).

²⁴⁹ “Um Platão, um Aristóteles adotam o recorte da realidade que encontram já pronto na linguagem: ‘dialética’, que se prende a *dialekein, dialegesthai*, significa ao mesmo tempo ‘diálogo’ e ‘distribuição’; uma dialética como a de Platão era ao mesmo tempo uma conversação na qual se procurava estabelecer um acordo sobre o sentido de uma palavra e uma repartição das coisas segundo as indicações da linguagem” (BERGSON, 2006, p. 91, grifos no original).

²⁵⁰ Este aspecto pode ser também apreendido na seguinte passagem da primeira introdução de *O pensamento e o movente*: “simplesmente, desviou-se o olhar da duração real. Por quê? A ciência tem suas razões para fazê-lo; mas a metafísica, que precedeu a ciência, já operava desse modo e não possuía as mesmas razões. Examinando as doutrinas, pareceu-nos que a linguagem havia desempenhado aqui um papel importante. A duração exprime-se sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde a nosso chamado. A metafísica precisou conformar-se aos hábitos da linguagem” (BERGSON, 2006, p. 7).

filosófico e ao mesmo tempo institui o culto da Forma como característica do pensamento filosófico”.

O mesmo sentido apontado por Franklin Leopoldo e Silva é também esboçado por Axel Cherniavski (2009, p.28). Segundo este último, ao perguntarmos o que é a duração, partimos do princípio de que a duração é alguma coisa, um quê, um objeto. E a duração tem a especificidade de não ser um objeto, mas um processo; não uma coisa, mas uma ação (ela aparece “quando nosso eu se deixa viver”). Citando Cherniavski (2009, p. 28, grifo nosso): “Toda questão começando por *o que é* é no fundo uma questão platônica naquilo que assinala a Ideia, uma realidade imutável e eterna”. Assim, como consequência deste procedimento platônico (o qual vimos acima recortar a realidade, segundo um molde já pronto na linguagem), a tradição filosófica predeterminou a verdade a ser fixa, ou seja, toda mobilidade deveria ser superada, pois é a fixação do significado ao conceito o que garante a validade deste.

Podemos então concluir que, seja inerente à tradição filosófica, seja em consequência da negatividade natural à inteligência, a característica vivencial que escapa mais fundamentalmente ao pensamento objetivo é a mudança, o que resulta na impossibilidade da utilização da linguagem em uma análise fiel da interioridade, que é concebida em correspondência com a duração. Para Bergson (2001, p. 67, grifo nosso), « *la durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs* ». ²⁵¹ Sucessão, ausência de separação – o que podemos chamar de continuidade –, constituição de um todo individual: são as palavras frequentemente empregadas por Bergson para se referir à ideia de duração.

Reconhecemos a importância conceitual da duração enquanto aspecto positivo da obra bergsoniana. No entanto, o interesse de nossa tese se volta para um momento anterior à elaboração deste conceito: o reconhecimento da natureza simbólica do pensamento objetivo. Cabe precisar como esta crítica é operada em *Matéria e memória*, obra que nos apresenta um dos elementos mais fundamentais para estabelecer os limites existentes entre raciocínio e intuição. Esta ideia está por detrás, não apenas da teoria das imagens, mas também, do restante das teses filosóficas analisadas nesta obra. Mais precisamente,

²⁵¹ “a duração totalmente pura é a forma que a sucessão de nossos estados de consciência adquire *quando nosso eu se deixa viver*, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores” (BERGSON, 1988, p. 72, grifo nosso).

o estilo crítico de Bergson segue o padrão de apresentar o conteúdo de uma teoria que é tomada tradicionalmente como produto direto do raciocínio, como possuindo uma raiz intuitiva que, apenas posteriormente, por intermédio da simbolização, é apreendida por nós – de maneira ilusória – como tendo sua origem no raciocínio. Tal operação se dá de forma retrospectiva, e pressupõe o ato de revestir o que era um movimento original e indissociável de contornos nítidos, apagando seus traços vivenciais.

Retomemos a análise destas teses.

Já no primeiro capítulo de *Matéria e memória*, temos a caracterização do cérebro como centro de ação, ao invés de órgão voltado unicamente para a especulação ao criar primordialmente representações, duplicando assim os objetos e separando o sujeito do mundo material. Esta tese envolvendo o cérebro como órgão de ação coloca-se como proposta de teoria do conhecimento contra uma série de prejuízos gerados pela concepção de sujeito e de matéria imanentes à “teoria da sensação” (WORMS, 1997, p. 76-77). Ao eleger as sensações como característica elementar de nossa consciência, todo o trabalho desta teoria estará ligado ao esforço em compor, a partir delas, uma percepção única, o que resulta em uma separação intransponível entre percepção e real. Além disto, a destinação destas sensações elementares permanece “misteriosa”, pois nada explica a motivação do caráter elementar da percepção. A partir destas críticas, vemos o esforço de Bergson em provar a unidade da percepção e do objeto, sendo ambos de mesma natureza, o que irá revestir as sensações de um caráter de “necessidade”, existindo em função da ação.

No terceiro capítulo, esta tese receberá uma complementação. A tradição concebe que a percepção parte de objetos individuais. Bergson mostrará que é ainda na totalidade que percebemos os objetos e apenas posteriormente os separamos um a um, obedecendo ao critério de utilidade para manutenção da vida.

Desta análise resulta que o próprio raciocínio, tomado pela tradição como essencial e primeiro na ordem causal, nasce da intuição. Esta contraposição é expressa por Bergson no ensaio “Introdução à metafísica” nos termos análise/intuição. Relembra-la, permite-nos estabelecer uma nuance na noção de intuição empregada aqui²⁵²:

l'analyse opère sur l'immobile, tandis que l'intuition se place dans la

²⁵² Nota-se que a dificuldade de definição da intuição e sua pluralidade de acepções foram previstas pelo próprio Bergson (2006, p. 31) e fazem parte de suas implicações conceituais: “que nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição. Será por demais fácil mostrar que tomamos a palavra em acepções que não se deduzem matematicamente umas das outras. Um eminente filósofo danês [Harald Höffding] assinalou quatro delas. Nós, de nossa parte, encontraríamos um número maior”.

mobilité ou, ce qui revient au même, dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse. On reconnaît le réel, le vécu, le concret, à ce qu'il est la variabilité même. On reconnaît l'élément à ce qu'il est invariable. Et il est invariable par définition, étant un schéma, une reconstruction simplifiée, souvent un simple symbole, en tout cas une vue prise sur la réalité qui s'écoule (BERGSON, 2001, p. 1412-1413, grifo nosso).²⁵³

A intuição é algo simples e sempre contraposto à análise (fruto do raciocínio). No entanto, ela adquire na obra de Bergson uma complexidade que leva Merleau-Ponty a identificar duas acepções da palavra, que iremos analisar logo mais adiante. Isto se dá em decorrência das duas dimensões temporais que o discurso comporta. Tendo em vista uma melhor compreensão do papel desempenhado pela percepção, o primeiro capítulo de *Matéria e Memória* foi redigido de modo a transpor a análise para um plano ideal, onde é abstraída a condição humana real em que a percepção nunca se dá sem memória. Se adotarmos o mesmo recurso deste capítulo e o aplicarmos à intuição, podemos dizer que ela é base de toda a experiência, pois natureza e espírito constituem uma totalidade e deveriam ser apreendidos em sua forma original, essencialmente temporal. No entanto, o homem só experimenta o tempo enquanto mistura, pois, enquanto ser vivo, compromete a maior parte de sua constituição com a necessária manutenção do organismo. Sendo assim, a intuição efetiva, a única possível ao homem (aquela que não contempla o real em sua totalidade), aparece em forma de projeto filosófico de apreensão da temporalidade. Por isto, ela se caracteriza como uma imagem evanescente e “*intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent*”²⁵⁴ (BERGSON, 2001, p. 1347). Neste sentido, ela também está sujeita a uma disposição esquemática, mas que « *si elle n'est pas l'intuition même, s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des « explications »* »²⁵⁵ (BERGSON, 2001, p. 1347). A análise será sempre uma reconstrução simplificada da realidade que flui, e a

²⁵³ “a análise opera sobre o imóvel, ao passo que a intuição se instala na *mobilidade* ou, o que dá no mesmo, na *duração*. Aí está a linha de demarcação bem nítida entre a intuição e a análise. Reconhece-se o *real*, o *vivido*, o *concreto*, pelo fato de que ele é a própria *variabilidade*. Reconhece-se o elemento pelo fato de que ele é invariável. E é invariável por definição, sendo um esquema, uma reconstrução simplificada, frequentemente um mero símbolo, em todo caso uma vista tomada da realidade que flui” (2006, p. 209, grifo nosso).

²⁵⁴ “intermediária entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem” (BERGSON, 2006, p. 125).

²⁵⁵ “se não é a própria intuição, dela se aproxima bem mais que a expressão conceitual, necessariamente simbólica, à qual a intuição deve recorrer para fornecer ‘explicações’” (BERGSON, 2006, p. 126).

intuição será sempre um esforço por reconstruir a temporalidade do real. Quando dizemos que o raciocínio nasce da intuição, trata-se de especificar que, antes de apreendermos algo como imóvel e invariável, partimos de algo “real”, “vivido”, “concreto”, e foi necessário um exercício do espírito para transformar este contexto de variabilidade em “elemento”. Assim, no terceiro capítulo de *Matéria e memória*, o raciocínio « *suppose une faculté de remarquer les différences, et par là même une mémoire des images, qui est certainement le privilège de l'homme et des animaux supérieurs* » (BERGSON, 2012, p. 176).²⁵⁶ Mas, sem dúvida, sua origem parte de um “sentimento confuso de qualidade marcante ou de semelhança”, o que fez Bergson ocupar-se em demonstrar a filiação do conceito de semelhança a um movimento intuitivo do corpo animal.

Vimos mais acima que a semelhança não é um esforço de natureza psicológica (raciocínio), mas, antes, « *cette ressemblance agit objectivement comme une force, et provoque des réactions identiques en vertu de la loi toute physique qui veut que les mêmes effets d'ensemble suivent les mêmes causes profondes* »²⁵⁷ (BERGSON, 2012, p. 177). Tal reflexão encontra-se por trás da célebre frase: “*C'est l'herbe en général qui attire l'herbivore*”.²⁵⁸

Há, segundo esta compreensão, dois tipos de semelhança. Após o surgimento desta primeira forma de semelhança, a semelhança enquanto força e que foi vivencialmente esboçada pelo hábito, estendemos sua análise para o domínio propriamente humano e teremos uma segunda forma: o conceito de semelhança, gerado a partir de um esforço de reflexão. Mas, de modo algum esta última poderia surgir sem o apoio da anterior. Estamos aqui diante de duas espécies de semelhanças, no entanto, o modo como elas operam no sujeito será o mesmo, com apenas uma única diferença: no primeiro caso, ela é de ordem motora; no segundo, é a palavra que irá operar tal como um aparelho-motor:

*l'entendement, imitant le travail de la nature, a monté, lui aussi, des appareils moteurs, cette fois artificiels, pour les faire répondre, en nombre limité, à une multitude illimitée d'objets individuels : l'ensemble de ces mécanismes est la parole articulée*²⁵⁹ (BERGSON, 2012, p. 179).

²⁵⁶ “supõe uma faculdade de observar as diferenças, e por isso mesmo uma memória das imagens, que é certamente o privilégio do homem e dos animais superiores” (BERGSON, 1999, p. 185).

²⁵⁷ “esta semelhança age objetivamente como uma força, e provoca reações idênticas em virtude da lei inteiramente física que obriga os mesmos efeitos de conjunto a seguirem as mesmas causas profundas” (BERGSON, 1999, p. 186).

²⁵⁸ “é o capim *em geral* que atrai o herbívoro” (BERGSON, 1999, p. 186, grifos no original).

²⁵⁹ “o entendimento, imitando o trabalho da natureza, montou, ele também, aparelhos-motores, desta vez

A noção de aparelho-motor foi objeto de um trabalho anterior²⁶⁰, onde apontamos sua identificação com as noções apresentadas por Bento Prado Júnior (1989, p. 63) do domínio “pré-predicativo” ou “pensamento de contato” no qual a filosofia de Bergson está inserida, e que foram descobertas a partir da inadequação da linguagem para exprimir o Ser. A citação acima nos apresenta um caminho para análise do pensamento objetivo que resultaria em uma teoria da cognição muito particular, pois, se tomarmos os aparelhos-motores como movimentos corporais aquém da linguagem, comprometidos essencialmente com a resposta motora à variedade dos estímulos externos, a palavra articulada sendo uma cópia deste procedimento, resultaria que o funcionamento do pensamento objetivo compreende uma parcela sensório-motora e está sujeita a uma espécie de automatismo:

Cette intellection tout automatique s'étend d'ailleurs beaucoup plus loin qu'on ne se l'imagine. La conversation courante se compose en grande partie de réponses toutes faites à des questions banales, la réponse succédant à la question sans que l'intelligence s'intéresse au sens de l'une ou de l'autre. C'est ainsi que des déments soutiendront une conversation à peu près cohérente sur un sujet simple, quoiqu'ils ne sachent plus ce qu'ils disent. On l'a fait remarquer bien des fois : nous pouvons lier des mots à des mots en nous réglant sur la compatibilité ou l'incompatibilité pour ainsi dire musicales des sons entre eux, et composer ainsi des phrases qui se tiennent, sans que l'intelligence proprement dite s'en mêle. Dans ces exemples, l'interprétation des sensations se fait tout de suite par des mouvements. L'esprit reste, comme nous le disions, sur un seul et même « plan de conscience » (BERGSON, 2001, p.942).²⁶¹

O que tornaria particular uma teoria da cognição proveniente das considerações a respeito da linguagem, enquanto cópia de um procedimento sensório-motor, está na inversão das teorias tradicionais, segundo as quais o sentido seria uma *produção* da leitura ou audição. Estando a linguagem comprometida com a ação sobre os objetos, ela não

artificiais, para fazê-los responder, em número limitado, a uma quantidade ilimitada de objetos individuais: o conjunto desses mecanismos é a palavra articulada” (BERGSON, 1999, p. 189).

²⁶⁰ “A palavra como ‘aparelho motor’: um estudo sobre a linguagem em Matéria e memória de Henri Bergson”. Dissertação de Mestrado apresentada em 2014. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos.

²⁶¹ “Esta intelecção inteiramente automática se estende mais longe do que se imagina. A conversação corrente se compõe em grande parte de respostas prontas a questões banais, a resposta sucedendo à questão sem que a inteligência se interesse pelo sentido de uma ou de outra. É assim que os dementes sustentam uma conversa razoavelmente coerente sobre um assunto simples, mesmo eles não sabendo o que dizem. Já ressaltamos inúmeras vezes: nós podemos ligar palavras a palavras nos regando pela compatibilidade ou incompatibilidade musicais de sons entre si, e compor assim frases que se sustentam, sem que a inteligência propriamente dita se envolva. Nestes exemplos, a interpretação das sensações se faz imediatamente por movimentos. O espírito permanece, como nós dizíamos, sob um único e mesmo ‘plano de consciência’” (tradução nossa).

pode deixar a interpretação para um momento posterior ao contato, pois seria ineficaz. Em um contexto pré-predicativo, o sentido deve ser realizado previamente, de modo que o processo da leitura/audição é antecedido de uma hipótese que se vai confirmando ou desconstruindo na medida em que flui. Segundo Bergson,

il faut bien que ce soit le sens [grifo no original], avant tout, qui nous guide dans la reconstitution des formes et des sons. Ce que nous voyons de la phrase lue, ce que nous entendons de la phrase prononcée, est tout juste ce qui est nécessaire pour nous placer dans l'ordre d'idées correspondant : alors, partant des idées, c'est-à-dire des relations abstraites, nous les matérialisons imaginativement en mots hypothétiques qui essaient de se poser sur ce que nous voyons et entendons. L'interprétation est donc en réalité une reconstruction. Un premier contact avec l'image imprime à la pensée abstraite sa direction. Celle-ci se développe en suite en images représentées qui prennent contact à leur tour avec les images perçues, les suivent à la trace, s'efforcent de les recouvrir. Là où la superposition est parfaite, la perception est complètement interprétée (BERGSON, 2001, p. 944, grifo nosso).²⁶²

Ao inserir o homem na cadeia evolutiva, através de uma análise do desenvolvimento do sistema nervoso, apresenta-se a posterioridade do intelecto em relação às funções vitais do organismo. Como é necessário viver em primeiro lugar, a ação eficaz foi sempre garantida pelo organismo. Se a construção do sentido dependesse da coleta prévia de informações, ela se valeria de tempo precioso para a economia do organismo. Assim, anteriormente ao contato do corpo com o fenômeno, o sentido da ação já está definido, ainda que no nível virtual. Inconscientemente, o organismo vivo já apreende o espaço de modo heterogêneo, segundo suas necessidades mais fundamentais. Identifica “abrigo”, “inimigo”, “alimento” etc. Quando se passa para o âmbito do intelecto, com o pensamento objetivo, ocorre um funcionamento similar para a construção do sentido. Desta forma,

Il faudra donc, si nous sommes dans le vrai, que l'auditeur se place d'emblée parmi des idées correspondantes, et les développe en représentations auditives qui recouvriront les sons bruts perçus en s'emboîtant elles-mêmes dans le schème moteur. Suivre un calcul, c'est

²⁶² “é preciso que seja o *sentido*, antes de tudo, que nos guie na reconstituição das formas e dos sons. O que vemos da frase lida, o que ouvimos da frase pronunciada é tão somente o necessário para colocar-nos na ordem de ideias correspondente; então, partindo das ideias, ou seja, das relações abstratas, materializamo-las imaginativamente em palavras hipotéticas que procuram colocar-se sobre o que vemos e ouvimos. Portanto a interpretação é na realidade uma reconstrução. Um primeiro contato com a imagem imprime ao pensamento abstrato sua direção. Em seguida ele se desenvolve em imagens representadas, que por sua vez tomam contato com as imagens percebidas, seguem-lhes o rastro, esforçam-se por recobri-las. Quando a superposição fica perfeita, a percepção é completamente interpretada” (BERGSON, 2009, p. 170-171, grifo no original).

le refaire pour son propre compte. Comprendre la parole d'autrui consisterait de même à reconstituer intelligemment, c'est-à-dire en partant des idées, la continuité des sons que l'oreille perçoit. (BERGSON, 2012, p. 129, grifos no original).²⁶³

Assim como no cálculo matemático, não basta saber o resultado da operação para compreendê-lo, sendo necessário que, por si mesmo, refaçam-se todos os passos em direção à sua solução. Também em uma conversa, se não se refizer todo o percurso que resultou na ideia que está sendo expressa, não se apreenderá o sentido da fala. A não ser que, desde o início desta última, o ouvinte já se coloque previamente em posse de ideias correspondentes, as quais irão se confirmando ao longo do discurso, sem necessidade de um grande esforço intelectual. Conforme o desenrolar do discurso, as hipóteses vão sendo postas de lado ou confirmadas, de modo a sobrar apenas uma hipótese final, que é tomada pelo ouvinte como sendo o sentido intencionado pelo emissor.

A partir da citação acima, observamos a extensão da ideia de que o sentido tem sua origem anteriormente ao nível cognitivo. Os fenômenos do mundo natural e as atividades de ordem cultural, como a fala e o cálculo matemático, são colocadas lado a lado. Esta compreensão do sentido adequa-se perfeitamente para explicar a interação do organismo com o mundo natural; todavia, quando ela pretende explicar a fala por este mesmo mecanismo, isto traz uma importante consequência: a linguagem perde sua dimensão comunicativa e a interação cultural dos sujeitos não produz nada novo. O ouvinte coloca-se “de saída” no sentido produzido pelo outro. Isto se faz “partindo das ideias”. Deste modo, a linguagem está condicionada a um sistema interpretativo solitário e dependente da ordem vital. Tal reflexão figura como uma das críticas de Merleau-Ponty a Bergson.

No entanto, apesar da descrição de formação do sentido estar vinculada a um ato vital de pré-determinação do organismo, ainda assim, Bergson não abandona a existência da comunicação interpessoal nem a possibilidade da novidade na filosofia. Em uma correspondência de 1922²⁶⁴, Bergson (2002, p. 1002, grifo nosso) diz:

²⁶³ “Será preciso [para haver sentido], *que o ouvinte se coloque de saída entre ideias correspondentes*, e as desenvolva como representações auditivas que irão recobrir os sons brutos percebidos, encaixando-se elas mesmas no esquema motor. Acompanhar um cálculo é refazê-lo por conta própria. Compreender a fala de outrem consistiria do mesmo modo em reconstituir inteligentemente, isto é, partindo das ideias, a continuidade dos sons que o ouvido percebe” (BERGSON, 1999, p. 134, grifos no original).

²⁶⁴ Trata-se de correspondência endereçada à C. Bourquin, respondendo ao questionário “Comment doivent écrire les philosophes?” e posteriormente publicado na revista *Monde Nouveau*, 4ª série, 6, nº 25, 15 de

*Vous ne parlez en effet que de la diversité des sens où le même mot est pris par des philosophes différents : c'est là, pour beaucoup, une pierre de scandale. Mais combien plus grand encore le scandale que voici : le même mot pris dans des sens différents par le même philosophe ! Chose curieuse: les philosophes qui ont le plus mérité ce reproche sont les maîtres, ceux qui ont introduit des concepts nouveaux dans le monde de la pensée : un Aristote, un Spinoza.*²⁶⁵

A característica de pré-determinação presente na linguagem se mostra uma condição para sua relação com a verdade, i.e., a mobilidade inicial da linguagem em seu devir é valorizada por Bergson. Esta forte ligação com o plano vivencial é parte importante de sua filosofia, que assegura ao conhecimento o estatuto de verdade com base na apreensão passiva do mundo pelo corpo. Quando ela passa à análise da criação conceitual, trata-se de reivindicar uma relação totalmente avessa às leis tradicionais da lógica. Quando as palavras têm acepções variadas, isto se deve a causas profundas, e a contradição aparece aqui como parte fundamental da criação do novo na filosofia. Quando um autor utiliza a mesma palavra com sentidos diferentes, isto quer dizer que se trata da mesma coisa e do mesmo problema, o qual possui uma unidade a despeito da multiplicidade de soluções que ele possa receber. Desta forma, podemos observar que há necessidade de uma nova compreensão da linguagem em relação à lei de não contradição. A linguagem não deve ser regulada por uma ordem exterior e abstrata, mas sim pelo sentido imanente ao próprio contato do corpo com o seu entorno.

A partir do que foi visto, podemos compreender a análise de Merleau-Ponty, que diz haver na filosofia de Bergson a coexistência de duas dimensões do sentido: o sentido total das coisas nelas mesmas (para o qual a filosofia deve tender e que Merleau-Ponty (2002, p.119) chama de “*intuition-coïncidence*”); e o sentido como construção cultural (que contribui com a verdade, mas deve adequar-se ao sentido anterior, de modo a não comportar nenhuma abstração ilusória).

Esta distinção em duas dimensões do sentido em Bergson foi necessária para a compreensão da crítica de Merleau-Ponty à noção de imagem, pois a obra deste último procura conciliar estas dimensões, revelando uma tendência a neutralizar ao máximo a

dezembro de 1922, p. 228-233 e reprisada na obra de C. Bourquin, *Comment doivent écrire les philosophes?*, Paris, Monde Nouveau, 1923, p. 166.

²⁶⁵ “Você não fala, com efeito, senão da diversidade de sentidos em que a mesma palavra é tomada por filósofos diferentes: isso é para muitos, um motivo de escândalo. Mas, quão ainda maior escândalo que isto: a mesma palavra tomada em sentidos diferentes pelo mesmo filósofo! Fato curioso: os filósofos que mais mereceram esta reprovação são os mestres, aqueles que introduziram conceitos novos no mundo do pensamento: um Aristóteles, um Espinosa” (tradução nossa).

oposição entre natureza e cultura. A coexistência destas dimensões em Bergson faz com que Merleau-Ponty (2002, p. 119) afirme que a noção de intuição bergsoniana não traz uma mudança na análise e que esta noção comporta “*oscillations de pensée*”, as quais coexistiriam aí justapostas.²⁶⁶

Empreendemos esta análise a fim de demonstrar o domínio de passividade que Bergson conquista em sua análise, que tem o mérito de unir a percepção diretamente com o mundo. Estas são características que Merleau-Ponty reconhece, desde o início, como positivas na noção de imagem, como veremos a seguir.

Por outro lado, também observamos um ponto importante das objeções de Merleau-Ponty a Bergson: o limite entre natureza e cultura.

Este foi, portanto, um prelúdio necessário para a compreensão da crítica de Merleau-Ponty às imagens. Passemos, finalmente, à análise textual das passagens em que Merleau-Ponty comenta esta teoria.

3.2) A crítica de Merleau-Ponty ao conceito de imagem

Há seis momentos distintos na obra de Merleau-Ponty em que ele comenta a noção de imagem de Bergson. Já apontamos que esta referência aparece tanto em sua primeira (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 176) quanto em sua última obra (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 228 e p. 304-305). Apontamos também o curso de 1947-1948 na ENS (Lyon/Paris), publicado a partir de notas de alunos, sob a organização de Jean Deprun, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, em que a noção de imagem ocupa atenção especial de Merleau-Ponty (2002, p. 83-124). É chegado o momento de empreender a análise dessas passagens. Para isto, é importante somar outros momentos: o curso de 1954-1955, “*Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire*”, e o curso de 1956-1957, “*Le concept de nature*”. Nestes dois cursos, Merleau-Ponty mantém sua postura crítica em relação a Bergson, mas aproxima-se da noção de imagem (1968, p. 109-111) e reconhece sua contribuição para uma ontologia não-objetivista (2015, p. 201-235).

²⁶⁶ Segundo Merleau-Ponty (2002, p. 119): « Suivant les textes, l'intuition est une coïncidence avec l'objet (première conception) ou n'est au contraire qu'un cas-limite, l'esprit étant obligé d'élaborer des images et des concepts en vue d'une reconstruction (seconde conception). En réalité, il s'agit d'une difficulté rencontrée par Bergson en permanence ». Deslocando esta reflexão para o sentido tal como compreende Bergson, podemos dizer que coexistem um sentido-coincidência (*Matéria e Memória* e *A evolução criadora*) e um sentido-reconstrução (*Introdução à metafísica* e *O pensamento e o movente*).

Iniciando, pois, pela primeira obra de Merleau-Ponty, podemos dizer que, em *A estrutura do comportamento*, há identificação das imagens de Bergson a um passo desnecessário de sua filosofia, na medida em que Merleau-Ponty reconhece nelas as características de uma consciência que não se realiza plenamente. Tem-se que:

L'image pure de Matière et Mémoire se double de la conscience d'elle même au moment où les forces physiques, au lieu de traverser le corps en y déclenchant des réponses automatiques, s'amortissent dans un « centre d'indétermination », c'est-à-dire dans un être capable d'action propre, et notre perception marquera donc en pointillé la zone de nos actions possibles. Mais l'action à laquelle pense Bergson est toujours l'action vitale, celle par laquelle l'organisme se maintient dans l'existence. Dans l'acte du travail humain, dans la construction intelligente des instruments, il ne voit qu'une autre manière d'atteindre les fins que l'instinct poursuit de son côté. Il y a ici et là « deux solutions également élégantes du même problème » [Bergson, L'évolution créatrice]. Au delà de l'action biologique, il ne reste qu'une action mystique qui ne vise aucun objet déterminé. (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 176)

Nesta passagem, Merleau-Ponty reconhece o mérito das imagens de Bergson ao conquistarem um domínio que escapa ao automatismo reativo do corpo, diante de estímulos que lhe são externos. Elas garantem liberdade perceptiva ao exibirem em pontilhado as ações possíveis do corpo sobre a matéria. No entanto, para que isto seja possível, é preciso que o corpo seja diferenciado do restante das “forças físicas” e seja reconhecido como “centro de indeterminação”. Esta diferenciação de natureza entre corpo e matéria se torna condição da liberdade, e a característica do corpo de fazer frente às forças físicas que o envolvem também faz com que ele seja sinônimo de consciência. Por isto, Merleau-Ponty diz que a imagem “se duplica na consciência dela mesma”. Fica, assim, excluída a dimensão de pura passividade das imagens. Como Merleau-Ponty reconhece nelas a presença de um sujeito ativo, ele destaca como negativo o fato da ação a que Bergson se refere ser unicamente de ordem vital, excluindo a dimensão humana que confere significação aos objetos. Colocando em outros termos, o que Merleau-Ponty está criticando nas imagens se concentra no sujeito cognoscente dessa teoria. Para ele, o sujeito cognoscente surge a partir de um desdobramento do sujeito perceptivo. Contudo, podemos nos perguntar: seria esta originalmente a intenção de Bergson?

Vimos, no primeiro capítulo de *Matéria e memória* que, em Bergson, a instituição das imagens enquanto campo fenomenal é uma etapa que concerne a uma questão gnosiológica: esta teoria busca responder como percebemos e conhecemos o mundo material. Portanto, Merleau-Ponty tem certa razão ao cobrar de Bergson uma gênese do

sujeito cognoscente, i. e., um *cogito*. No entanto, este capítulo de Bergson, através da delimitação do papel que o corpo ocupa na constituição do conhecimento, i.e., a partir da compreensão de seu comprometimento primeiro com a *práxis*, reestabelece o contato com a matéria no estágio anterior às operações da consciência reflexiva. Assim, podemos dizer que as imagens não têm a intenção de explicar o sujeito cognoscente. O papel dessa teoria é justamente o de demonstrar a insuficiência do corpo para estabelecer uma teoria do conhecimento e abrir *Matéria e memória* aos capítulos seguintes, que apresentam o papel totalizante desempenhado pelo espírito no conhecimento metafísico.

As imagens não explicam o sujeito cognoscente, mas elas fundam este sujeito em novas bases, na medida em que ele é redefinido, e as tarefas que executa são repensadas. Aquilo que comumente a tradição atribuía à atividade de produção do sujeito, Bergson demonstra ter sua origem no plano vivencial. O sujeito cognoscente, tal como Bergson o estabelece em *Matéria e memória*, encarrega-se de uma única tarefa: a possibilidade de distanciamento do momento presente, i.e., a flexibilidade temporal²⁶⁷ que emana dos diferentes níveis de atenção à vida.

Ainda que o diga com conotação crítica, Merleau-Ponty tem razão ao afirmar que as imagens não visam “nenhum objeto determinado”. Sua crítica exige de Bergson uma

²⁶⁷ Segundo Bergson, « *la mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses* ». Nesta outra passagem, podemos encontrar a mesma ideia : « *le rôle théorique de la conscience dans la perception extérieure, disions-nous, serait de relier entre elles, par le fil continu de la mémoire, des visions instantanées du réel. Mais, en fait, il n'y a jamais pour nous d'instantané. Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience, qui prolonge les uns dans les autres, de manière à les saisir dans une intuition relativement simple, des moments aussi nombreux qu'on voudra d'un temps indéfiniment divisible* ». Nesta outra passagem também sujer esta ideia : « *Telle est la théorie simplifiée, schématique, que nous avons annoncée de la perception extérieure. Ce serait la théorie de la perception pure. Si on la tenait pour définitive, le rôle de notre conscience, dans la perception, se bornerait à relier par le fil continu de la mémoire une série ininterrompue de visions instantanées, qui feraient partie des choses plutôt que de nous. Que notre conscience ait surtout ce rôle dans la perception extérieure, c'est d'ailleurs ce qu'on peut déduire a priori de la définition même des corps vivants. Car si ces corps ont pour objet de recevoir des excitations pour les élaborer en réactions imprévues, encore le choix de la réaction ne doit-il pas s'opérer au hasard. Ce choix s'inspire, sans aucun doute, des expériences passées, et la réaction ne se fait pas sans un appel au souvenir que des situations analogues ont pu laisser derrière elles. L'indétermination des actes à accomplir exige donc, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues. On pourrait dire que nous n'avons pas de prise sur l'avenir sans une perspective égale et correspondante sur le passé, que la poussée de notre activité en avant fait derrière elle un vide où les souvenirs se précipitent, et que la mémoire est ainsi la répercussion, dans la sphère de la connaissance, de l'indétermination de notre volonté. - Mais l'action de la mémoire s'étend beaucoup plus loin et plus profondément encore que ne le laisserait deviner cet examen superficiel. Le moment est venu de réintégrer la mémoire dans la perception, de corriger par là ce que nos conclusions peuvent avoir d'exagéré, et de déterminer ainsi avec plus de précision le point de contact entre la conscience et les choses, entre le corps et l'esprit* ».

consciência operante no nível das imagens. Contudo, estes termos “objeto” e “sujeito” desconsideram toda a intenção da noção de imagem apresentada por Bergson. A dimensão dos “objetos determinados” é justamente o que a colocação da imagem procura evitar. Trata-se de algo anterior a uma coisa, e que dispensa o intermédio de qualquer representação, na medida em que apresenta um *recorte* de ordem vivencial e não uma atividade produtora de natureza distinta do Ser. Há, de fato, uma operação de isolamento segundo o imperativo da ação do organismo, mas não necessariamente na forma de “coisa” a ser representada. Este funcionamento é posterior à apreensão das imagens, exigindo um exercício do espírito e pressupondo a educação dos sentidos em função da síntese. Primeiramente, o que é percebido é uma totalidade indivisível e é a ela que Bergson quer retornar, propondo a noção de imagem. Assim, a resposta para a crítica suscitada por Merleau-Ponty requer um esclarecimento quanto à necessidade de se apreender o objeto não como coisa, mas como “quadro”. Nas palavras de Frédéric Worms (2007, p. 54, grifos no original):

*Il faudrait, pour qu'un « objet » soit perçu comme tel, que, « au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une chose, Il s'en détache comme un tableau » (souligné par Bergson). Mais une telle opération n'a rien d'un mystère ou d'un miracle. Il ne s'agit pas d'une transformation qualitative de l'image, qui lui ajouterait une propriété nouvelle, mais d'une simple opération quantitative, par soustraction ou par diminution de certaines de ses connexions avec les autres images. Le détachement objectif ou spatial n'est qu'une diminution physique ou quantitative, dans l'échange de forces qui caractérise l'univers.*²⁶⁸

A diferença do objeto enquanto “quadro” e enquanto “coisa” está no registro em que sua construção é operada. Uma coisa pressupõe uma natureza destacada no sujeito, com propriedades novas em relação a ele, e capaz de adquirir um caráter definitivo, enquanto um quadro depende da realidade exterior à qual ele tem acesso direto, ainda que subtraia ou diminua algumas conexões entre imagens para se constituir enquanto objeto, e está sempre “por se fazer”, “por se completar”. Quando se fala em coisa, o objeto tem necessidade de existir no interior do sujeito, estar contido como um conteúdo em um continente. Um quadro dispensa a colocação da questão nestes termos, pois ele se coloca

²⁶⁸“Seria necessário, para que um ‘objeto’ fosse percebido como tal, que, ‘ao invés de permanecer envolto em contornos como uma coisa, ele se destacasse como um quadro’ (sublinhado por Bergson). Mas, uma tal operação não tem nada de misterioso ou miraculoso. Não se trata de uma transformação *qualitativa* da imagem, que lhe *acrescentaria* uma propriedade nova, mas sim, uma simples operação *quantitativa*, por subtração ou por *diminuição* de algumas de suas conexões com as outras imagens. O destacamento objetivo ou espacial não é senão uma diminuição física ou quantitativa da troca de forças que caracteriza o universo (tradução nossa)”.

na exterioridade juntamente ao objeto. Complementando o trecho acima de Frédéric Worms (2007, p. 62, grifos no original):

*il n'y aurait pas besoin de supposer de dédoublement intérieur de l'objet. La représentation est extérieure comme l'action, qui l'a précédée. La seule chose qui "vienne" de nous est sa forme spatiale comme telle. L'objet tout entier, comme cause et comme contenu de la représentation, est dehors; [...] la perception pure n'est pas seulement représentation de et dans l'extériorité, mais participation à l'extériorité réelle des choses.*²⁶⁹

Posteriormente, no curso de 1947-1948, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, estas características da imagem são reconhecidas por Merleau-Ponty. Ao comparar a filosofia de Bergson à filosofia reflexiva de Kant (que segundo Merleau-Ponty, Bergson não considera), o mérito de Bergson estaria nesta ingenuidade, que lhe permite descobrir o que o criticismo ignora: *“la chose et la conscience de la chose sont liées, non comme des corrélatifs, mais en tant qu'absolument simultanées, sans aucune priorité. Or Kant accordait malgré tout priorité à la conscience du liant”* (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 86). Assim, Merleau-Ponty (2002, p. 86) reconhece como aspecto positivo das imagens o fato de que *« Bergson a entrevu une philosophie du monde perçu, non réaliste dans son intention première »*. Ele conseguiu colocar lado a lado corpo e consciência, mas faltou propor uma intencionalidade do corpo/corporeidade da consciência. O erro de Bergson teria começado quando ele desequilibra esta equação em favor do corpo. Ele pende para o realismo ao derivar a consciência do interior do mundo das imagens em si. Fazendo isto, a origem do *“sujet constituant”* escapa de sua teoria, pois *“la perception a précédé le lien”* (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 86). A referência às coisas é da ordem do corpo. É ele que faz referência às coisas preexistentes ao sujeito. Como resultado, a visada perspectiva não participa da imanência. Resta apenas *“une présence à distance”* (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 87) e *“le sujet n'aura plus à être pensé: ce sera une distance imperceptible”*. Retomando :

Bergson ne voit pas, ne pose pas le problème du cogito : il pose l'être total et y découpe ma perspective. Une image peut être sans être perçue. Bergson déduit le perçu de l'être, au lieu d'admettre, comme il en avait été tenté, un primat de la perception, un type d'existence intermédiaire entre l'en soi et le pour soi. Il ne cherche pas vraiment dans la situation du sujet dans l'être le point de départ de la connaissance de l'être par

²⁶⁹“não há necessidade de se supor o desdobramento interior do objeto. A representação é exterior, assim como a ação que a precedeu. A única coisa que “vem” de nós é sua forma espacial. O objeto, em sua totalidade, como causa e como conteúdo da representação, está *fora*; [...] a percepção pura não é somente representação de e na exterioridade, mas *participação* na exterioridade real das coisas” (tradução nossa).

le sujet, mais se place directement dans l'être, pour introduire ensuite le découpage perceptif (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 85, grifo no original).

O fato da consciência se dar “fora” do sujeito e não haver distinção entre consciência e objeto de consciência incomoda Merleau-Ponty, pois ele quer compreender como o conhecimento nasce no seio da percepção. Ele não quer usar os recursos da colocação de um ser total, nem da constituição do sujeito cognoscente a partir da memória. Assim, a crítica de Merleau-Ponty a Bergson recai sob a ausência de intencionalidade nas imagens. Segundo ele:

Il y a donc cécité de Bergson à l'être propre de la conscience, à sa structure intentionnelle. Même difficulté pour expliquer ce qu'est le moi qui perçoit : Bergson se le représente comme un mélange de perception et de souvenir; la condensation d'une multiplicité de mouvements, une « contraction » de la matière (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 85).

Neste momento, colocar o universo como um conjunto de imagens é, para Merleau-Ponty, algo arbitrário. Colocar o real como intrinsecamente perceptível em totalidade para, logo em seguida, subtrair do real aquilo que interessa ao corpo vivo sob o nome de percepção, é um processo entendido como o de um realismo ingênuo, pois Bergson não atinge um nível de radicalidade em sua análise a ponto de colocar a questão de onde viria a perceptibilidade ela mesma. A explicação apresentada de que ela viria de uma subtração em relação à matéria enquanto conjunto de imagens possui um teor de facilidade que não agrada Merleau-Ponty. Sobretudo, desagradava-lhe a ideia de que uma imagem possa existir em plenitude sem ser percebida. Ao criticar a proveniência do percebido do ser, Merleau-Ponty opõe-se a Bergson. Para o primeiro, concordar com essa ideia seria afastar-se do primado da percepção. É necessário guardar lugar para o objeto de consciência.

A fim de responder a esta crítica, é necessário dizer que a pobreza da consciência é fruto de um esforço intencional na elaboração da teoria de Bergson. Para Merleau-Ponty, isto leva Bergson a um realismo ingênuo, que não considera a crítica kantiana. Todavia, o que Merleau-Ponty desconsidera é o fato de que o *conhecimento* do Ser pelo sujeito não está em questão nas imagens, pois foi preciso afastar o sujeito cognoscente para dar conta da originalidade da apreensão de ordem corporal. Bergson evitou ao máximo pensar, *de*

início, o sujeito cognoscente, pois, para ele, é claro que realismo e idealismo²⁷⁰ buscam o sujeito cognoscente em primeiro lugar, assim como o quanto isto os faz pagar o preço de deixarem escapar a dimensão originária e vivencial do corpo. Como aponta Merleau-Ponty, Bergson se coloca diretamente no Ser para daí derivar a percepção por diminuição. Idealmente, uma imagem pode ser sem ser percebida, mas isto não compromete a ligação profunda entre a estrutura perceptiva e o Ser, como podemos constatar na seguinte passagem:

il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues [grifos no original]. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés. La conscience - dans le cas de la perception extérieure - consiste précisément dans ce choix. Mais il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est, au sens étymologique du mot, le discernement (BERGSON, grifo nosso).

Do que foi visto, podemos dizer que Bergson estava ciente de sua escolha teórica de reduzir a consciência a um mínimo papel possível em favor da descoberta do papel originário desempenhado pelo corpo. Bergson denomina a teoria das imagens de “esquemática” e “simplificada”.²⁷¹ Se ele, ainda assim, emprega esta teoria, é a fim de demonstrar uma tese inegociável de seu pensamento: o fato de que uma consciência vazia de imagens não pode ser pensada.²⁷² A teoria das imagens mostra que as duas dimensões

²⁷⁰ Segundo Bergson, « *En creusant maintenant au-dessous des deux doctrines, vous leur découvririez un postulat commun, que nous formulerons ainsi - la perception a un intérêt tout spéculatif; elle est connaissance pure. Toute la discussion porte sur le rang qu'il faut attribuer à cette connaissance vis-à-vis de la connaissance scientifique. Les uns se donnent l'ordre exigé par la science, et ne voient dans la perception qu'une science confuse et provisoire. Les autres posent la perception d'abord, l'érigent en absolu, et tiennent la science pour une expression symbolique du réel. Mais pour les uns et pour les autres, percevoir signifie avant tout connaître* ».

²⁷¹ Telle est la théorie simplifiée, schématique, que nous avons annoncée de la perception extérieure. Ce serait la théorie de la perception pure.

²⁷² Et ces images elles-mêmes ne sont pas représentées à la conscience sans que se dessinent, à l'état d'esquisse ou de tendance, les mouvements par lesquels ces images se joueraient elles-mêmes dans l'espace, - je veux dire, imprimeraient au corps telles ou telles attitudes, dégageraient tout ce qu'elles

do sentido na obra de Bergson são, na realidade, duas portas de entrada possíveis ao Ser. O conhecimento nasce espontaneamente do organismo vivo, na medida em que a percepção dos objetos é múltipla e diversificada. Assim, os sentidos estão permanentemente em conflito, impondo contradições que afetam a *práxis* do organismo.²⁷³ Ainda que pareça desconectado, no fundo, o saber não se separa da *práxis*. Merleau-Ponty procura empreender o mesmo resultado em sua teoria, mas afastando a conotação de hipótese que a teoria das imagens carrega, parte de um ponto de vista diverso. Nele o sujeito cognoscente é deliberadamente considerado desde o início.

Um dos méritos da análise de Bento Prado Junior e de seu conceito de campo transcendental para a compreensão da teoria das imagens foi ter colocado Bergson no interior desta visão fenomenológica, dizendo que o acesso ao Ser passa por uma perspectiva. Notamos, com isto, que o campo transcendental a que ele se refere diz respeito ao sujeito cognoscente. Ainda que não tenha sido a intenção de Bergson abordar a gênese do sujeito, Bento Prado mostra que é possível deduzi-lo a partir do horizonte ordenado pelo corpo.

Em função da anterioridade das imagens com relação às “coisas”, Bento Prado as identifica com um campo transcendental (condição de possibilidade do acesso à Presença). Assim, o mundo das imagens não é composto por estruturas “reais”, mas sim, pela reunião das condições necessárias para se pensar a realidade (PRADO JR, 1989, p. 139). Bento Prado (1989, p. 134) demonstra de que modo “o ‘campo das imagens’ [funciona] como fundo transcendental na constituição da subjetividade (ao mesmo tempo em que da objetividade)”. Vale notar que não se trata de justificar o surgimento da subjetividade, nem de descrever a gênese da objetividade; estas necessidades advêm, respectivamente, da teoria realista e da teoria idealista. Trata-se apenas de fornecer o esquema da inteligibilidade do Ser.

Tal concepção é criticada por Camille Riquier (2009, p. 323-324, grifo nosso):

l'erreur de Bento Prado a été de poser *un champ d'immanence aussi*

contiennent implicitement de mouvement spatial. E, « La matière devient ainsi chose radicalement différente de la représentation, et dont nous n'avons par conséquent aucune image ; en face d'elle on pose une conscience vide d'images, dont nous ne pouvons nous faire aucune idée ; enfin, pour remplir la conscience, on invente une action incompréhensible de cette matière sans forme sur cette pensée sans matière ».

²⁷³ Les perceptions diverses du même objet que donnent mes divers sens ne reconstitueront donc pas, en se réunissant, l'image complète de l'objet ; elles resteront séparées les unes des autres par des intervalles qui mesurent, en quelque sorte, autant de vides dans mes besoins : c'est pour combler ces intervalles qu'une éducation des sens est nécessaire.

bien asubjectif que préobjectif, à partir duquel devaint en suite pouvoir se constituer simultanément le subjectif et l'objectif. Mais le plan des images est neutre au point de devoir s'effacer au profit d'une parfaite réversibilité des points de vue qui s'énoncent en lui. En aucun cas il n'est besoin d'affirmer l'existence d'images en soi – qui précéderait en fait, sinon en droit, le sujet comme champ d'immanence supposé antérieur, voire fondamental, qu'il ne les déduit *l'un de l'autre*, et réciproquement.²⁷⁴

As imagens seriam caracterizadas por uma neutralidade que sustentaria apenas a possibilidade de se acessar a realidade por uma via ora objetiva ora subjetiva, e a reversibilidade de um caminho ao outro. Segundo Riquier (2009, p. 322), Bergson intencionou com esta noção “criar os termos com os quais o problema poderia ser colocado de outro modo”.²⁷⁵ Desta forma, elas serviriam apenas para formular o problema, não para resolvê-lo. Nota-se a presença de duas partes constitutivas de sua crítica, que serão desenvolvidas em seguida: 1) a afirmação de que o campo de imanência é a-subjetivo e pré-objetivo; 2) o subjetivo e o objetivo são constituídos pelo campo de imanência das imagens. Estas duas afirmações seriam substituídas por uma neutralidade fundamental, a qual também será desenvolvida abaixo.

De fato, Bento Prado identifica nas imagens um campo de imanência que é responsável pela subjetividade e pela objetividade, mas apenas na medida em que Bergson compõe seu primeiro capítulo, tendo em vista o sujeito sob o ponto de vista da ação, enquanto corpo. Trata-se, assim, de explicar o campo de imanência do sujeito intelectual, não do sujeito enquanto corpo. Esta afirmação de que se trata da constituição do subjetivo diz respeito apenas ao sujeito intelectual, e foi apontada por Bento Prado em decorrência da diferenciação destes dois pontos de vista sob os quais Bergson apresenta o sujeito. Anteriormente à exposição do trecho criticado por Riquier, Bento Prado evidencia que a noção de campo transcendental não advém de uma análise lógica, mas é uma exigência *da própria Presença*, pois nesta perspectiva – do que é realmente encontrado no mundo – há tomada de posição.

Fazendo referência a Jean Hyppolite e à problemática da fenomenologia, a questão já havia sido posta nos seguintes termos: “O ‘eu transcendental’ conduz ao idealismo ou

²⁷⁴ “o erro de Bento Prado foi ter colocado *um campo de imanência tanto a-subjetivo quanto pré-objetivo*, a partir do qual deveriam, em seguida, poder ser constituídos simultaneamente o subjetivo e o objetivo. Mas, o plano das imagens é neutro ao ponto de dever se apagar em favor de uma perfeita reversibilidade dos pontos de vista que nele se enunciam. Em nenhuma hipótese é necessário afirmar a existência das imagens em si – as quais precederiam de fato, senão de direito, o sujeito como campo de imanência suposto anterior, ou, ainda mais, fundamental, que os deduziria *um do outro* de modo recíproco” (tradução nossa).

²⁷⁵ “créer les termes dans lesquels le problème peut se poser autrement”.

define um campo intermediário ou anterior à oposição entre idealismo e realismo?” (PRADO JR, 1989, p. 132). A solução de Hyppolite defende a possibilidade de uma formulação dentro da qual o próprio eu transcendental seria gerado a partir de um campo pré-objetivo e pré-subjetivo:

Mas a subjetividade da consciência – a práxis humana – não pode permanecer apenas oposta à objetividade do Ser. Pois é através de uma subjetividade que o Ser pode tornar-se presente. A Presença, em geral, só pode ser compreendida à luz de sua tripla determinação: ela supõe não apenas aquilo que se torna presente como tal. Mais ainda, a presença supõe, para além do “algo” e do “alguém”, um “lugar” onde algo se torna presente para alguém. Isto é, a Presença só se dá no interior de um *campo transcendental* que a torna possível (PRADO JR, 1989, p. 68, grifos no original).

Ocorre que o campo transcendental de Bento Prado constitui-se em ato, pressupondo três coisas: um conteúdo, uma subjetividade e um lugar. Isto faz com que haja uma aproximação do pensamento de Bergson ao de Merleau-Ponty. Desta forma, as imagens não tratam da questão em termos de objetividade ou subjetividade, no mesmo plano em que eram empregadas pelos realistas e idealistas, mas sim em um plano anterior. *Trata-se da compreensão de que há um horizonte ordenado sob o fundo da totalidade das imagens segundo a ação do corpo*, e esta ordem é a própria estrutura da Presença.

Este horizonte ordenado institui uma ausência de neutralidade. As imagens não tendo como finalidade colocar o problema de outra forma, mas explicitar como ele vem sendo colocado. A questão já era colocada em termos de imagens pelos dois sistemas, idealismo e realismo. Bergson apenas aproxima-os, mostrando que ambos tomavam como pressuposto uma posição metafísica em favor do caráter especulativo do cérebro, o que os impedia de operar plenamente com os próprios termos em que apresentavam a questão. Quando se explicita o que seria colocá-la efetivamente em termos de imagens, as duas teorias se reduzem uma à outra. Portanto, não se trata apenas de deduzir um sistema do outro, mas sim de demonstrar a necessidade de uma análise psicanalítica,²⁷⁶ mostrando que já havia uma reversibilidade entre os dois sistemas. No entanto, da maneira como eram expostas as teorias, ela não estava evidenciada.

Enquanto as imagens reportarem-se exclusivamente a conteúdos não-verbais, elas coincidem com a Presença; mas enquanto forem tratadas sob a forma da definição conceitual, elas deixam de desempenhar esta coincidência e passam a ser um conceito

²⁷⁶ Empregamos aqui a terminologia de Bento Prado Jr. segundo a qual uma “análise psicanalítica” significa uma análise que faz emergir pressupostos assumidos de forma não consciente.

como os outros. Elas compõem o projeto de trazer a Presença para dentro do texto conceitual. Sob este ponto de vista, pode-se dizer juntamente a Bento Prado que as imagens compõem um campo transcendental, não sendo apenas condição de possibilidade da experiência possível em uma esfera lógica, mas herdando do próprio mundo esta característica subjetiva pressuposta em um campo transcendental. *Pois, o acesso à Presença se dar por meio de uma perspectiva é intrínseco à estrutura do Ser.* Isto não implica que o real seja produto do eu ou que não haja acesso direto a ele. Todo campo transcendental pressupõe um sujeito, mas no caso de Bergson, trata-se de um campo sem “Eu transcendental”, pois é possível instaurá-lo a partir de um “sujeito mínimo”. Há um horizonte que ordena o real, mas este horizonte é aberto unicamente pela ação do corpo.

Segundo Frédéric Worms (2007, p. 33), ao dizer que os objetos refletem a ação possível do corpo vivo, “il n'y a pas encore de 'sujet' percevant ou de conscience, mais il y a déjà un horizon ou un champ: l'action du corps a découpé un environnement ordonné sur le fond de la totalité des images”.²⁷⁷ Este campo consiste de um *campo objetivo exterior* que se mescla com uma função real do corpo atribuída a um sujeito, sem a necessidade de duplicar o real com algo por detrás dela. Colocar as imagens é afirmar uma só espécie de realidade, substituindo a distinção operada pela tradição (realistas e idealistas) entre duas modalidades de ser (aparência e realidade, fenômeno e coisa, sujeito e objeto), mostrando que esta dualidade é operada posteriormente ao contato com o real, em função de duas formas de ações distintas de se relacionarem com ele. O estatuto ontológico das imagens não será interrogado; será, inclusive, preservado seu caráter vago e seu aspecto de *totalidade* indivisa.

Desta forma, a análise de Worms (2007, p. 35, grifos no original) permitiu a apresentação da questão em termos de significação:

*Le réel n'est pas dédoublé, mais sa signification l'est nécessairement, car les images prennent d'un côté un sens réel, comme matière, et une forme ou un sens imaginaire, comme perception. Pourtant, entre ce réel et cet imaginaire, même s'il y a un écart, il n'y a pas d'accord à produire: notre connaissance appuyée sur notre action aura toujours une prise sur les choses mêmes.*²⁷⁸

²⁷⁷ “ainda não há ‘sujeito’ perceptivo ou consciência, mas já há um horizonte ou um campo: a ação do corpo recortou um ambiente ordenado sobre o fundo da totalidade das imagens” (tradução nossa).

²⁷⁸ “O real não é duplicado, mas sua significação o é necessariamente, pois, as imagens adquirem, de um lado, um sentido *real*, como matéria, e uma forma ou um sentido *imaginário*, como percepção. Ainda assim, entre este real e este imaginário, mesmo havendo uma separação, não há acordo a ser produzido:

A instauração das imagens compõe uma simplificação do real, que implica uma dupla compreensão do sentido. Ele se divide em sentido das coisas mesmas e sentido *exigido* pelo corpo. Por isto a necessidade, sempre presente na filosofia de Bergson, de voltar às coisas mesmas através de uma diminuição do sentido provisório atribuído automaticamente pelo corpo. A fim de evitar que esta dificuldade seja suprida por um desdobramento lógico, as imagens foram colocadas de modo a garantir a relação com aquilo que designam. A partir da passagem de Worms, podemos responder ao apontamento de Merleau-Ponty relativo à coexistência de duas acepções de intuição em Bergson, enquanto *coincidência* e enquanto *reconstrução*. Trata-se de uma duplicação da significação do real que se concilia na medida em que levamos em consideração o aspecto vivencial do conhecimento.

Podemos observar que, em um segundo momento, a relação de Merleau-Ponty com as imagens está no reconhecimento de que, com elas, Bergson inaugura uma via de passividade que ele próprio procura seguir na noção de forma. Daí a frase “*reste à préciser cette réalité de la forme comme ‘image’*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 217). A questão latente nestas duas noções é, sem dúvida, compreender a relação entre percepção e conhecimento. Para Merleau-Ponty, para que isto seja atingido, ainda faltaria Bergson determinar a origem do *cogito*. Bergson abriu a via da passividade e fez dela o modelo para o conhecimento. A vida ganha destaque enquanto dimensão ativa do mundo, que, paradoxalmente, deve ser apreendida por meio de uma pacificação do sujeito. Enquanto organismo vivo, o sujeito se realiza passivamente como parte de um todo, que o ultrapassa e o origina espontaneamente. O sujeito cognoscente traz em si uma negatividade, que deve ser apagada para dar lugar à luz própria do Ser. Assim, identificamos o cerne da divergência entre os dois filósofos no conceito de negatividade. Para Bergson a negatividade é constituída biologicamente e é historicamente reforçada. Trata-se de uma condição subjetiva que pode ser superada de direito desde que, com muito esforço, atente-se para a experiência tal como ela se apresenta para a consciência. Em Bergson, negatividade é sinônimo de atividade ilusória do sujeito. A negatividade para Merleau-Ponty é uma negatividade natural. Não é um eu que institui o não. É algo anterior ao sujeito, é uma instituição primeira, condição da percepção e sempre presente. Em

nosso conhecimento apoiado sobre nossa ação terá sempre acesso às coisas mesmas ” (tradução nossa).

Merleau-Ponty, a negatividade é a estrutura da percepção, aquilo que é comum entre sujeito e mundo. É o que permite colocá-los em relação intrínseca. Desta forma, é certo que a negatividade compreenda a atividade do sujeito, mas ela coincide com a passividade da apreensão: no fundo, é o próprio Ser que age. O cogito nasce espontaneamente do Ser. Contudo, não basta partir da observação empírica para ter esta compreensão. Bergson consegue esta compreensão nas imagens porque ele sai da observação empírica e chega à percepção por “quadros” a partir da negatividade do Ser. Ele quer que a consciência não esteja presente nas imagens e que a positividade seja completa. No entanto, como perceber por quadros sem negatividade? A imagem de árvore compreende a visão de uma verticalidade de tronco, galhos e folhas, assim como o farfalhar, a rugosidade e a exalação de aromas. Para ver a árvore enquanto quadro, é necessário um redimensionamento temporal que dispõe os elementos faltantes na imagem, que permite passar da percepção ao conhecimento: água, solo fértil, atmosfera terrestre, sol etc. Assim, o sujeito “vê” a água na verdura das folhas; “vê” as raízes na firmeza do tronco; “vê” todo o sistema solar na individualidade da árvore. Por isso, em Bergson não há sujeito cognoscente sem tempo. Todavia, apreender quadros pressupõe a negatividade de um sujeito. O ponto material apreende o quadro total da existência; mas isto significa que ele não apreende, ele existe. O quadro só existe para um sujeito capaz de negatividade. Ocorre que a árvore e a célula não são indiferentes aos elementos, há discernimento no vivo, como vimos mais acima. A consciência não é uma entidade com natureza própria, ela é uma atividade espontânea do vivo. Isto significa que a negatividade está no Ser, não é exclusivamente uma atividade do sujeito. Tudo leva a crer que este é o caminho esboçado nas imagens. Bergson afirma que este discernimento é a origem da consciência. Porém, ao mesmo tempo, Bergson afirma que *Matéria e memória* é um livro dualista, que garante a natureza do espírito e da matéria. Merleau-Ponty mostra que Bergson faz esta distinção de natureza pelo fato dele associar o Ser à pura positividade, fazendo da negatividade uma criação do sujeito cognoscente. Faltava apenas um *cogito* encarnado, i.e., o reconhecimento da negatividade no seio do Ser. Pois, quando reconhecemos a pura positividade como atestado de conhecimento verdadeiro, atestamos também que este conhecimento é desengajado da *práxis*. Em algum momento é preciso um sujeito que entre em conflito com o mundo. Em Bergson, o sujeito natural compreende mal o mundo, porque ele só vê um ponto do mundo. Mas, se ele vê só um ponto do mundo, ainda assim, ele vê por quadros. Seria mais apropriado dizer que ele vê um ponto do mundo + a ausência do todo.

Esta é a fórmula da percepção para Merleau-Ponty: o singular está sempre contido. Tudo se relaciona, e esta relação não é evidente ao olhar imediato, mas apenas para uma consciência interessada.

Merleau-Ponty demonstra que a verdadeira cognição, aquela que supera a filosofia naturalista, não se distingue da percepção.²⁷⁹ Há coincidência não da cognição com o mundo, como quer a tradição objetivista, mas da percepção com a cognição. I. e., o sujeito cognoscente deriva naturalmente do sujeito perceptivo e o conhecimento do mundo se estabelece por passividade. A dimensão da passividade precisa ser um atributo do sujeito. É por ela que o conhecimento deriva do vital. Assim, *as noções de imagem e forma instituem um ponto de vista neutro com a finalidade de demonstrar que não há neutralidade na estrutura do Ser*. A tradição filosófica, dividida em realistas e idealistas retira as qualidades próprias ao Ser,²⁸⁰ pressupondo que o Ser exista desengajado e neutro. Como consequência, os realistas não conseguem explicar o sucesso das ciências e tomam a ordenação dos fenômenos como algo accidental; os idealistas, por sua vez, tomam a matéria como representação do espírito, resguardando o poder de ação unicamente ao sujeito cognoscente. Nenhuma destas abordagens toca à estrutura do Ser, da qual participamos vivencialmente. Ordenar esta vivência em conhecimento foi o desafio enfrentado por Bergson e Merleau-Ponty, como aponta Barbaras. O conhecimento é fruto natural da negatividade presente no meio. O sujeito enquanto passividade participa do negativo do Ser. Não há mais necessidade de uma distância ou de uma dimensão interior e outra exterior. Comentando a filosofia de Bergson, Merleau-Ponty (1968, p. 111, grifo nosso) diz:

Nous avons essayé, par-delà sa polémique contre les idées de désordre, de néant et de possible, de dégager un sens valable du « positivisme » bergsonien, qui ne saurait se soutenir à la lettre, que Bergson n'a pas soutenu à la lettre. Il y a un possible organique et une négativité qui sont des ingrédients de l'être chez Bergson. Son précepte de revenir à l'évidence de l'actuel ne doit pas s'entendre comme une apologie naïve de la constatation, mais comme une allusion à la préexistence de l'être naturel, toujours déjà là, qui est le problème même de la philosophie de

²⁷⁹ De cette indétermination, acceptée comme un fait, nous avons pu conclure à la nécessité d'une perception, c'est-à-dire d'une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent. D'où vient que cette perception est conscience, et pourquoi tout se passe-t-il comme si cette conscience naissait des mouvements intérieurs de la substance cérébrale ?

²⁸⁰ Tal como Bergson aponta : « La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée, et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante. Mais pour cela il faudrait laisser à la matière ces qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher, ceux-ci pour en faire des représentations de l'esprit, ceux-là pour n'y voir que le revêtement accidentel de l'étendue ».

Merleau-Ponty reconhece que a negatividade está presente no próprio pensamento de Bergson. A teoria das imagens compreende o negativo. Este é o único caminho para fora do pensamento objetivista: reconhecendo uma exterioridade irreduzível que pode ser acessada na medida em que se exprime por uma linguagem de passividade. É importante notar, como aponta Claude Lefort no prefácio aos cursos de 1954-1955, que « *la passivité, si l'on y prête attention, ne doit pas être conçue comme un état; elle est une modalité de notre relation avec le monde* » (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 21). Para isto, Merleau-Ponty – que iniciou a crítica das imagens, apontando a presença insuficiente da consciência – precisa unir as duas pontas da corrente, retirando da noção de imagem qualquer traço de consciência, a ponto de afirmar que não há consciência difusa das imagens; há o próprio Ser. Nas notas de trabalho de *O visível e o invisível*, ele diz:

Cf. Bergson disant : *Nous nous sommes déjà donné la conscience en posant les « images », et nous n'avons donc pas à la déduire au niveau du vivant « conscient » qui est moins et non pas plus que l'univers des images, qui en est une concentration ou abstraction – Cela ne voulait rien dire de réaliser ainsi la conscience avant la conscience. Et c'est pourquoi nous disons, nous, que ce qui est premier, ce n'est pas la « conscience » diffuse des « images » (conscience diffuse qui n'est rien, puisque Bergson explique qu'il n'y a conscience que par la « chambre noire » des cendres [sic] d'indétermination et des corps) [nota], c'est L'Être*

Nota : Bergson dit textuellement que les « êtres vivants constituent dans l'univers des « centres d'indétermination »... et il précise plus loin : « ... si l'on considère un lieu quelconque de l'univers, on peut dire que l'action de la matière entière y passa sans résistance et sans déperdition, et que la photographie du tout y est translucide : il manque un écran noir sur lequel se détacherait l'image. Nos « zones d'indétermination » joueraient en quelque sorte le rôle d'écran », *Matière et Mémoire*, 10^e éd., Alcan, Paris, 1913, p. 24 et p. 26-27. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 304-305).

Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty cobrava de Bergson a participação da consciência nas imagens, o que se estendeu em seu curso *L'union de l'âme et du corps*, com a cobrança de um *cogito* bergsoniano. No curso “*La passivité*”, vemos uma nova direção estabelecer-se em sua crítica a Bergson. As imagens tornam-se um modelo de realidade para a forma. Chegamos, assim, em *O visível e o invisível*, que questiona o modo de pensar objetivista. Nesta última obra, Merleau-Ponty revela que não é preciso pensar através de “imagens” ou “forma”. Isto é inclusive nocivo ao encontro da verdade. Segundo ele:

Telle serait la description de l'Être à laquelle nous serions conduits si nous voulions vraiment retrouver la zone préreflexive de l'ouverture à l'Être. Et pour que cette ouverture ait lieu, pour que décidément nous sortions de nos pensées, pour que rien ne s'interpose entre nous et lui, il faudrait corrélativement vider l'Être-sujet de tous les fantômes dont la philosophie l'a encombré. Si je dois être en ek-stase dans le monde et les choses, il faut que rien ne me retienne en moi-même loin d'elles, aucune "représentation", aucune "pensée", aucune "image", et pas même cette qualification de "sujet", d'"esprit" ou d'"Ego", par laquelle le philosophe veut me distinguer absolument des choses, mais qui devient trompeuse à son tour puisque, comme toute désignation, elle finit par retomber au positif, par réintroduire en moi un fantôme de réalité et par me faire croire que je suis res cogitans, - une chose très particulière, insaisissable, invisible, mais chose tout de même (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 77, grifos no original).

Para que haja superação da ontologia objetivista é preciso que o Ser coincida com o percebido, e que o vivo e o não vivo sejam ontologicamente dependentes. Isto não impede o não vivo de operar por suas próprias estruturas. No entanto, é impossível que o Ser exista enquanto absoluto, para si mesmo. Ele existe dentro de uma totalidade e, em algum lugar nesta totalidade, insere-se o olhar, de modo a haver tela e imagem projetada, tal como uma fita cinematográfica existe e reage com seu entorno sem a tela, mas apenas em contraste com a tela podemos compreender seu propósito e a intenção por trás de sua existência. Da mesma forma, o ser precisa ser percebido para haver ontologia. Não há interesse filosófico na apreensão do ser absoluto. A busca por uma natureza do ser nele mesmo, abstraída da significação humana, resultaria em algo sem sentido. Querer saber "o que é o ser" só faz sentido em um contexto de perigo, quando, tarde da noite, ouve-se um barulho de fonte desconhecida. Contudo, paradoxalmente, a questão pelo Ser não é abandonada, pois a busca pela significação do percebido é legitimada no próprio ato de escuta desta interdependência ser/ser percebido. O percebido é, portanto, considerado como o sentido de Ser original, ao invés de remeter à projeção de um ato de consciência. Foi preciso uma mudança na compreensão da ontologia. Foi preciso superar os preconceitos do pensamento naturalista. A forma foi o modelo adotado para realizar esse longo processo que levou Merleau-Ponty a ver uma nova maneira de compreender. Trata-se da conquista da passividade, sem que com isso haja aleatoriedade. Há um sentido na passividade, ele a habita: « *C'est la roséité s'étendant tout à travers la rose, c'est ce que Bergson appelait assez mal les 'images'* » (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 228).

A idealidade da coisa habita nela mesma. Vemos esta ideia expressa na intenção de elaborar aulas futuras presente no curso "*Le concept de nature*": « *Ce n'est que dans*

le monde perçu qu'on peut comprendre que toute corporéité soit déjà symbolisme. On essaiera l'année prochaine de décrire de plus près l'émergence du symbolisme en passant au niveau du corps humain » (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 137).

Bergson também intuiu um caminho para fora da ontologia objetivista em sua filosofia. Com a teoria das imagens, ao aproximar-se do método fenomenológico, desafiou a ontologia objetivista. Ele mostrou que não percebemos objetos, mas quadros. No entanto, esta teoria é apenas um recurso didático, e está abstraída das faculdades mais complexas do homem. Observamos que a crítica de Merleau-Ponty a Bergson travou-se não devido ao conteúdo, mas no nível da exposição de sua filosofia, que abstraía o sujeito cognoscente, mas ainda o empregava para expor o conceito de imagem. A crítica da teoria das imagens de Merleau-Ponty permite uma abertura para a totalidade das filosofias de ambos, e uma compreensão da dimensão que a vida aí ocupa. Compreendemos agora que a vida é a dimensão máxima da passividade no sujeito. Ela é a atividade pura. A questão por trás destes dois conceitos é a de como compreender a dimensão gnosiológica dentro deste contexto. A opção de Bergson: eu conheço porque minha dimensão temporal me permite distância da *práxis*. A opção de Merleau-Ponty: eu conheço porque o Ser está estruturalmente voltado para a consciência. No fim, podemos dizer: eu conheço porque, retiradas todas as ilusões, a verdadeira natureza do Ser acolhe e concilia as duas dimensões humanas, assim como o vivo e o não vivo. Percepção e conhecimento só estão separados para o ponto de vista da consciência ingênua. A vida compreende o ser percebido, e a passividade é a dimensão conciliadora que nos abre uma nova ontologia, uma ontologia que, pretensamente, não é escrita pela mão de nenhum filósofo. Nas palavras de Merleau-Ponty (1964, p. 275): “*ce n’est pas moi qui me fais penser, pas plus que ce n’est moi qui fais battre mon cœur*”.

Conclusão

A aproximação dos conceitos de imagem e forma na obra de Bergson iniciou-se com uma análise da imagem em um momento pouco estudado pelos comentadores. Procuramos compreender a gênese da noção de imagem no *Ensaio*, a partir de sua contraposição ao processo de simbolização. Desta maneira, fomos conduzidos da interpretação da imagem como referência à irredutibilidade da matéria ao pensamento objetivista. A necessidade de uma nova ontologia pôde ser observada por meio de uma análise deste conceito em *Matéria e memória*, em que a relação do sujeito do conhecimento e a matéria são repensadas de modo a conciliar as dimensões humanas da percepção (ordem vital) e do conhecimento (ordem cultural). Estas reflexões compuseram o primeiro capítulo da presente tese.

Seguiu-se, no segundo capítulo, uma investigação do conceito de forma na obra de Merleau-Ponty. Foi necessário estabelecer a ligação deste conceito com a teoria da *Gestalt*, que inspirou Merleau-Ponty a empreender uma filosofia baseada nas conquistas de tal teoria no domínio da psicologia. A busca pela estrutura intrínseca do mundo (espaço e tempo comuns, partilhados por todos os homens, tanto vivencialmente quanto através da linguagem) compõe, desde o início, o horizonte da obra merleauPontiana. Foram analisadas, seguindo este viés, *A estrutura do comportamento*, *Fenomenologia da percepção*, *O visível e o invisível* e o curso de 1954-1955, “*A passividade*”. A partir do exame destas obras, foi possível observar a evolução do conceito de forma.

Depois de estruturados estes dois primeiros capítulos – prelúdio indispensável à aproximação entre os conceitos de imagem e forma nos dois autores –, foi possível empreender uma análise da crítica de Merleau-Ponty ao conceito de imagem. Nesta crítica, observamos a presença constante desse conceito de Bergson em vários momentos da obra de Merleau-Ponty. Nas obras iniciais, havia rejeição das imagens, pelo motivo de elas não permitirem abranger uma consciência intencional. Inversamente, o desenvolvimento posterior da filosofia merleauPontiana compreende uma reconsideração das imagens. Esta revisão inicia-se no curso “*A passividade*” (1954-1955) e continua até sua última e inacabada obra, *O visível e o invisível*.

O motivo da mudança de ponto de vista sobre as imagens empreendida no curso sobre a passividade está no fato de, a partir do referido curso, a atenção de Merleau-Ponty voltar-se para o conceito de sujeito e para a observação do quanto ele se mostra

inadequado para explicar o acesso ao mundo. Neste momento, Merleau-Ponty examina as várias portas de entrada que lhe conferem acesso: percepção, conhecimento e ação. Por detrás cada uma delas, Merleau-Ponty reconhece um ponto comum, a saber, a dimensão da passividade. Quando ele se volta para as atividades pretensamente passivas do homem, como o sono, o inconsciente e a memória, observa-se que a passividade não é simplesmente o contrário de atividade. Sua natureza é tal que ultrapassa essa dialética, na medida em que dá acesso a uma atividade onde o sujeito está subtraído. Merleau-Ponty volta-se, então, para o conceito de imagem de Bergson, pois reconhece que se trata de um conceito que também toca a esta dimensão. A referência a Bergson é explícita: “*reste à préciser cette réalité de la forme comme ‘image’*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 217, grifo nosso).

Se retomarmos o exame do conceito de imagem, veremos que – assim como Merleau-Ponty pós-1954 – ela promove e institui um apagamento do conceito de sujeito enquanto agente produtor de representações.

De modo paralelo à análise da noção de "simplicidade" (dois princípios de abstração possível) no terceiro capítulo do *Ensaio*, utilizada para colocar em diálogo as teorias opostas dos dinamistas e mecanicistas, as "imagens" são concebidas a fim de estabelecer um ponto de contato entre as teorias do realismo e do idealismo. No prefácio da sétima edição de *Matéria e Memória*, Bergson (2012, p. 8-9) explicita o procedimento comum a estas duas obras:

*Nous n'aurions pas cru, au début de nos recherches, qu'il pût y avoir une connexion quelconque entre [...] les questions qui s'agitent entre réalistes et idéalistes, ou entre mécanistes et dynamistes [...]. Pourtant cette connexion est réelle : elle est même intime ; et, si l'on en tient compte, un problème métaphysique capital se trouve transporté sur le terrain de l'observation, où il pourra être résolu progressivement, au lieu d'alimenter indéfiniment les disputes entre écoles dans le champ clos de la dialectique pure.*²⁸¹

Ao citar dois debates tradicionais da filosofia, Bergson apresenta a ideia de que há uma conexão entre teorias discordantes. Para estabelecer esta conexão, é necessária atenção literal aos termos em que são colocadas as teorias filosóficas, a fim de um

²⁸¹ “Não teríamos acreditado, no início de nossas pesquisas, que pudesse haver qualquer conexão entre [...] as questões que se agitam entre realistas e idealistas, ou entre mecanicistas e dinamistas [...]. No entanto, essa conexão é real: ela é inclusive íntima; e, se levarmos isso em consideração, um problema metafísico capital vê-se transportado para o terreno da observação, onde poderá ser resolvido progressivamente, em vez de alimentar indefinidamente as disputas entre escolas no campo cerrado da dialética pura” (BERGSON, 1999, p. 9).

aprofundamento na significação que cada um destes termos desempenha no contexto geral onde são empregados. O pólo a ser evitado é o "campo cerrado da dialética pura", que deve ser preterido em função de seu extremo oposto, o "terreno da observação". Nota-se que, ao ser operada esta mudança de direção na análise, reconectando o pensamento puramente lógico às exigências da ação, a resolução da questão será apresentada "progressivamente". Podemos aqui observar como a intenção de conciliar teorias filosóficas opostas conduz Bergson à rejeição do conceito tradicional de sujeito. O apelo ao terreno da observação sugere a importância da inversão no modo de conceber o sujeito filosófico, que, mesmo a partir de uma perspectiva limitada, deve comprometer-se com a escuta atenta das exigências da ação, muito mais do que apresentar soluções abstratas a questões também baseadas em abstrações.

As imagens são, antes de qualquer coisa, um ponto de partida que tem como resultado fazer aparecer um conceito de sujeito baseado na especificidade do corpo, e, assim, abrir uma via para atribuir significação aos objetos, seguindo o critério da ação dos seres vivos sobre a matéria. Desde o início, fica claro que esta noção foi criada em contraponto às teorias da percepção baseadas na representação (realismo e idealismo).

Vimos que uma das diferenças da noção de imagem em relação ao conceito de representação, a partir do qual é colocada a questão pelo realismo e pelo idealismo, está na explicitação do caráter abstrato que estas teorias adquirem ao isolarem a configuração vital do sujeito, limitando-se a uma compreensão gnosiológica da percepção. As imagens se comprometem com a resolução do problema da representação da matéria a partir de um duplo registro, o da percepção e o do Ser, pela via da ordem vital. Enquanto que, no emprego do termo representação, fica oculto o caráter primeiramente metafórico que ele assume. Pois, é da natureza dos termos terem em seu passado um compromisso com a *práxis*.

No curso "*Histoire de l'idée de temps*", Bergson apresenta a história do alfabeto para exemplificar como os signos da escrita simbolizavam, no início, objetos concretos e, progressivamente, passaram a simbolizar os sons da palavra que designava o objeto. Haveria, assim, na palavra uma transferência de um domínio para outro. De um significado real, portador de um sentido empírico, passa-se a um sentido metafórico. Seguindo o exemplo de Bergson da constituição da letra A, temos que:

Je prends la première lettre de l'alphabet, la lettre A; on a montré que cette lettre de l'alphabet phénicien est née progressivement du signe idéographique qui représentait vraisemblablement une tête de boeuf,

c'est-à-dire quelque chose de tout à fait concret. Cela s'est simplifié, on voit le caractère se redresser de plus en plus, devenir l'a et quelque chose d'approchant dans les langues sémitiques ; peu à peu ce signe a dû noter non plus la chose mais un son complexe et finalement la lettre A (BERGSON, 2002, p. 51).

Assim, voltando ao contexto da discussão sobre as imagens, podemos dizer que enquanto Bergson procura explicitar a origem empírica desse termo, o termo representação é apresentado como já consolidado em sua forma abstrata.

Segundo Camille Riquier (2009, p. 124), o pensamento não necessita de uma linguagem verbal para se tornar evidente. Assim, *"une pensée sans langage n'en reste pas moins incarnée. C'est même de nos mains que vient la lumière de nos premières certitudes"*.²⁸² É a manipulação no nível corporal que nos proporciona a clareza. Bergson só trabalha com as metáforas na medida em que a metafísica se apoia inconfessadamente sobre elas (RIQUIER, 2009, p. 129). Todo pensamento tem sua base em uma situação de contato. Todo conceito é metafórico. O fio condutor para o remanejamento dos conceitos, tendo em vista assegurar o acesso à verdade, será a elucidação da natureza metafórica destes últimos e a restituição de sua natureza concreta. Será neste sentido que as imagens compõem o grau zero do conceito. Elas constituem o material a partir do qual serão apresentados os conceitos e ao qual todo ato verbal faz referência. O esclarecimento da questão do realismo/idealismo será feito a partir de um passo atrás na discussão teórica, reportando a um momento em que ainda não há conceito, nem sentido prévio. Isto é possível pela instituição do "tocar" como paradigma do saber. Com esta crítica, Bergson segue sua denúncia da natureza metafórica de todo conceito, e de como realistas e idealistas fogem da referência primeira de nosso cérebro à ação, concebendo-o como um órgão comprometido puramente com o conhecimento.

É por um esforço de vontade que a imagem é tomada no "sentido mais vago possível", constituindo o limite da referência ao real através de um signo lingüístico. Como explicita Frédéric Worms (2007, p. 20):

elle paraît laisser face à face un sujet et des objets, des sens et des choses senties, son Seul effet tangible étant de ne pas nommer ces choses des "choses", ni des "objets", ni d'ailleurs des "impressions", des "phénomènes" ou des "apparences", mais des "images", comme si un choix théorique apparemment radical ne conduisait qu'à l'adoption d'un terme,

²⁸² "um pensamento sem linguagem não permanece menos encarnado. É das nossas próprias mãos que vem a luz das nossas primeiras certezas" (tradução nossa).

délibérément "le plus vague" possible!.²⁸³

Sua presença na obra enquanto termo não deixa de ser uma escolha teórica, ainda que radical. A justificativa de seu emprego se compromete fundamentalmente com a intenção do autor de incluir a vagueza como alternativa a um comprometimento teórico inicial, que inclui no termo a possibilidade de se representar *também* aquilo que não é percebido pelo sujeito, deixando a definição "em aberto" enquanto não se tem elementos suficientes para apreender o sentido de todo o processo perceptivo. Como foi visto nos capítulos anteriores, por razões de ordem fisiológica – i.e., pelo comprometimento primeiro do corpo para com as atividades práticas –, apreendemos o sentido antes do contato com as coisas; por isto, parte da resolução dos problemas está na abstração de toda interpretação prévia. Nas palavras de Alexis Philonenko (1994, p. 26), *"le langage pense avant la pensée. Dans le langage, fonction d'adaptation pratique, tout un système d'orientations objectives est déjà déposé; il y a, pour ainsi dire, une philosophie que se déverse, sans réflexion, le prétendu savoir philosophique"*.²⁸⁴ Tendo isto em vista, quando se trata de apresentar a relação entre percepção e matéria, primeiramente, há a necessidade de evidenciar os pressupostos operados inconscientemente pela tradição filosófica ao tratar da questão. A busca pela natureza metafórica dos termos em que é colocada a questão, tanto por realistas quanto por idealistas, conduz ao paralelismo cartesiano. Por trás de cada uma destas teorias acabadas, repousa o dualismo entre espírito e matéria, o que significa que a decisão metafísica já fora tomada de início, e que a teoria se compõe de seus efeitos de inacessibilidade da natureza material pela espiritual, da necessidade de duplicação da percepção em representações etc. Se Descartes identificava o corte das articulações do real dividindo o espiritual e o material, *"le premier chapitre [de Matéria e Memória] se donnait ainsi pour tâche de déplacer la coupure pratiquée jusqu'ici par le dualisme, en la situant non plus entre 'matière et perception', mais entre 'matière et mémoire"*.²⁸⁵ (RIQUIER, 2009, p. 321).

²⁸³“ela parece deixar face a face sujeito e objetos, sentidos e coisas sentidas, seu único efeito tangível estando em não nomear as coisas “coisas”, nem “objetos”, nem além disso “impressões”, “fenômenos” ou “aparências”, mas “*imagens*”, como se uma escolha teórica aparentemente radical não conduzisse senão à adoção de um termo deliberadamente “*o mais vago*” possível!” (tradução nossa).

²⁸⁴ “a linguagem pensa antes do pensamento. Na linguagem, função de adaptação prática, todo um sistema de orientações objetivas já está depositado; existe, por assim dizer, uma filosofia que desdobra, sem reflexão, o pretenso saber filosófico” (tradução nossa).

²⁸⁵“o primeiro capítulo [de *Matéria e Memória*] se dava assim como tarefa deslocar o corte praticado até aqui pelo dualismo, situando-o não mais entre ‘matéria e percepção’, mas entre ‘matéria e memória’”

O caminho que conduz a esta reformulação no corte das articulações do real parte ainda das teorias do idealismo e realismo. Vale notar que ambas as teorias *já colocavam* a questão em termos de imagem,²⁸⁶ sendo que a novidade da proposta de Bergson não está em apresentar um novo conceito, mas sim, em observar que o uso do mesmo termo leva a duas atitudes distintas quanto à relação entre *percepção* e *conhecimento*. Este último garante um sentido absoluto às imagens, enquanto o mundo da percepção precisa que todas as imagens sejam reguladas por uma imagem central, o corpo (BERGSON, 2012, p. 21). São o ponto de partida e a hierarquia entre estes dois termos que geram dois sistemas distintos, ambos sustentáveis. O elo ausente entre os dois sistemas é que tornava a disputa estéril; « *Comment expliquer que ces deux systèmes coexistent, et que les mêmes images soient relativement invariables dans l'univers, infiniment variables dans la perception ?* »²⁸⁷ (BERGSON, 2012, p. 20). A necessidade de um "terreno comum onde se trava a luta" é, assim, solucionada com a eleição do termo em que ambas as teorias apresentam a questão "em função de imagens", na medida em que as imagens não têm realidade interpretativa, mas sim auto-evidente, e que fazem referência a algo experimentado pelo corpo, anteriormente a qualquer teorização. Trata-se do ponto de contato entre algo abstrato, a teoria, com algo concreto, a matéria em seus traços mais imediatos e irredutíveis à análise, sem que para isso seja necessário instituir um sujeito cognoscente.

As primeiras palavras do primeiro capítulo desta obra vão neste sentido: « *Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur* »²⁸⁸ (BERGSON, 2012, p. 11, grifos nossos). A necessidade do "fingir" evidencia a idealidade do exercício proposto. Não se pode dizer que exista concretamente a experiência de se colocar o mundo "entre parênteses" (PRADO JR, 1989, p. 140), pois

(tradução nossa).

²⁸⁶ Perguntar se o universo existe apenas em nosso pensamento ou fora dele é (...) enunciar o problema em termos insolúveis, supondo-se que sejam inteligíveis; é condenar-se a uma discussão estéril, em que os termos pensamento, existência, universo serão necessariamente tomados, por uma parte e por outro, em sentidos completamente distintos. Para solucionar o debate, é preciso encontrar primeiro um terreno comum onde se trava a luta, e visto que, tanto para uns como para outros, só apreendemos as coisas sob forma de imagens, é em função de imagens, e somente de imagens, que devemos colocar o problema (BERGSON, 1999, p. 21, grifo nosso).

²⁸⁷ "Como explicar que esses dois sistemas coexistam, e que as mesmas imagens sejam relativamente invariáveis no universo, infinitamente variáveis na percepção?" (BERGSON, 1999, p. 20).

²⁸⁸ "Iremos *fingir* por um instante que não conhecemos *nada* das teorias da matéria e das teorias do espírito, *nada* das discussões sobre a realidade ou a idealidade do exterior" (BERGSON, 1999, p. 11, grifos nossos).

a consciência apresenta-se sempre como um misto e visa sempre à ação, atribuindo sentido prévio a todo novo contato. Pode-se apenas, por aproximação, a partir do emprego alternado da atenção com o desinteresse prático, aproximar-se gradualmente da ponta do cone, em direção a uma compreensão cada vez maior da matéria. Em decorrência dessa idealidade que envolve a noção de imagem, retrocedendo o campo da análise para um momento anterior ao pensamento, seu emprego na obra bergsoniana não ganha nenhum desenvolvimento após *Matéria e Memória*. Apesar disso, esta noção é de fundamental importância para a coesão da totalidade da obra, pois, além de possibilitar uma aproximação entre as teorias do realismo e do idealismo, ela permite a redefinição da relação entre sujeito e mundo, retirando o peso da incompatibilidade de um acesso epistemológico entre estes dois últimos, marcados pela tradição sob os léxicos "coisa" e "representação".

Nestas condições, o corpo e o cérebro não serão mais caracterizados de modo a explicar a construção de representações, o que advinha do pressuposto quanto ao interesse especulativo da percepção. A natureza do corpo será reinserida no restante da cadeia de seres vivos, que regram seus movimentos pelo toque em função da ação a ser desempenhada. Esta reinserção consiste na afirmação de que a medula possui estrutura idêntica à do sistema nervoso na série animal, a qual reage aos estímulos exteriores através de interações mecânicas, físicas e químicas. Conforme vamos avançando na série dos organismos, percebemos uma tendência das células nervosas de se agruparem em sistema. Com isto, seu sistema de resposta aos estímulos exteriores se torna mais variado. Nos vertebrados superiores, há uma distinção radical entre automatismo e atividade voluntária, com o aparecimento do cérebro. Contudo, esta distinção é radical apenas quanto à possibilidade do ato livre, não havendo descontinuidade de função com relação à medula. Na ação reflexa, há contração muscular imediata a partir da excitação exterior, o que é realizado por intermédio das células nervosas da medula. Já no sistema cerebral, ao invés do estímulo se propagar diretamente para a medula, ele remonta primeiro ao encéfalo, antes de descer para as células motoras. Portanto, podemos dizer que o cérebro permite escolher em que posição da medula o estímulo se imprimirá. Bergson (1999, p. 26) utiliza a metáfora da central telefônica: ele não acrescenta nada àquilo que recebe, e faz simplesmente a comunicação, ou a faz aguardar, dando lugar à escolha. A função do cérebro é montar aparelhos motores, apresentando o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada (BERGSON, 1999, p. 27).

No entanto, esta reinserção do corpo e do cérebro na cadeia dos seres vivos, sendo o cérebro mero aparelho transmissor ou redirecionador do movimento recebido, só é possível na medida em que Bergson coloca o problema da matéria em novos termos. Colocando-o em termos de imagem, o cérebro é mais uma imagem dentre as outras, e uma imagem não pode ser responsável pela síntese e nem conter a totalidade das outras. A imagem do corpo prevalece sobre as demais, pois o conhecemos também de dentro mediante afecções, o que permite estabelecer uma hierarquia que leva ao esclarecimento da organização da percepção em função da ação. O corpo faz parte do mundo material e é uma imagem como as outras, mas, no ato de receber e devolver movimento, o corpo parece escolher a maneira de devolver o que recebe. A caracterização do corpo é relacionada com o ato de mover objetos (centro de ação), o que afasta a função comumente atribuída pelos idealistas de fazerem nascer representações. Os objetos que circundam o corpo exercem sua influência, de acordo com a ação possível do corpo sobre eles. Para Bergson (1999, p. 17), a matéria é “o conjunto das imagens”, e a percepção da matéria equivale a “essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo”. A medula espinhal difere apenas em grau do cérebro: a matéria nervosa conduz, compõe ou inibe movimentos. Não podemos vincular nossas percepções somente aos movimentos moleculares da massa cerebral, pois estão ligadas ao resto do mundo material. Apesar de haver subordinação do que percebemos à ação, a percepção não se reduz a um fenômeno cerebral, e as imagens são mais do que percebemos. A extensão da percepção consciente é proporcional à intensidade da ação de que o ser vivo dispõe: “a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo” (BERGSON, 1999, p. 29). Este caráter proporcional entre percepção e ação leva às perguntas pela identificação da percepção à consciência, pelos motivos da ilusão quanto ao nascimento dos movimentos da consciência provirem do interior da substância cerebral.

Não há percepção que não esteja impregnada de lembranças; não obstante, a hipótese de Bergson defende uma percepção impessoal onde estas lembranças estão enxertadas, e que é a base do conhecimento das coisas. É por não fazer esta distinção que se tende a afirmar a subjetividade da percepção. Uma imagem pode existir sem ser percebida, e para passar da presença à representação é necessária a operação de uma diminuição. A imagem é solidária à totalidade das outras imagens; « *pour transformer son existence pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce*

qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle »²⁸⁹ (BERGSON, 2012, p. 33). Opera-se uma transformação no objeto; de coisa, ele passa a quadro. Os seres vivos constituem no universo “centros de indeterminação”, que estão de acordo com o número e com a elevação de suas funções. Desta forma, sua presença equivale à supressão de todas as partes dos objetos nas quais suas funções não estão interessadas. Os objetos abandonam algo de sua ação real para figurarem a ação virtual do ser vivo sobre eles. “Cela revient à dire qu’il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues”²⁹⁰ (BERGSON, 2012, p. 35, grifos no original).

Assim, Bergson garante acesso ao Ser, eliminando o corte operado pela tradição cartesiana entre percepção e matéria. Se o pensamento lógico levou ao estabelecimento desta barreira entre percepção e mundo material, a noção de imagem identifica a diferença de natureza marcadamente entre a atitude retrospectiva da memória e a simultaneidade da matéria.

Em consonância às observações finais de Merleau-Ponty a respeito deste conceito, o sucesso da teoria das imagens depende de não ser a imagem um conceito como os outros, de autoria de um filósofo. Para que elas funcionem, elas precisam ser “coletadas” do mundo. Nesta mesma esteira, o Ser para Merleau-Ponty é algo que “captamos” da natureza. Não o criamos. Ele é o ser-percebido, como podemos notar em seu conceito de natureza:

la Nature n'est pas seulement l'objet, le partenaire de la conscience dans le tête-à-tête de la connaissance. C'est un objet d'où nous avons surgi, où nos préliminaires ont été peu à peu posés jusqu'à l'instant de se nouer en une existence, et qui continue de la soutenir et de lui fournir ses matériaux. Qu'il s'agisse du fait individuel de la naissance, ou de la naissance des institutions et des sociétés, le rapport originaire de l'homme et de l'être n'est pas celui du pour soi à l'en soi. Or il continue dans chaque homme qui perçoit. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 94)

Em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty não aceita as imagens, pois ele as compreende como um passo desnecessário para a apreensão do Ser. Segundo ele, o emprego de um termo intermediário entre sujeito perceptivo e o Ser impede a saída da

²⁸⁹ “para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que preenche, não conservando mais do que sua crosta exterior, sua película superficial” (BERGSON, 1999, p. 33).

²⁹⁰ “Isso equivale a dizer que há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre ser e ser conscientemente percebidas” (BERGSON, 1999, p. 35, grifos no original).

ontologia objetivista e dos problemas que este modo de pensar acarreta. No entanto, observamos que, ao identificar a ambiguidade presente nas imagens (imagem enquanto matéria nela mesma e imagem enquanto mediadora da coisa-representação) é possível ver que as imagens são coextensivas ao Ser, e que elas asseguram um contato direto com ele. Procuramos mostrar que essas duas dimensões distintas da imagem são o resultado do método expositivo empregado por Bergson, no momento em que ele procura fazer a ligação dessa noção com a tradição filosófica do realismo-idealismo. Contudo, a dimensão predominante da imagem advém da necessária reforma na compreensão de sensação, o que redistribuiu o corte entre matéria e sensação, colocando o pensamento objetivo em xeque.

De modo análogo, procuramos demonstrar que Merleau-Ponty também refaz as bases do pensamento objetivo e examina de que maneira o sentido se realiza no próprio sensível. Portanto, concluímos que há um paralelismo entre estes dois conceitos que, quando explicitado, permite uma abordagem renovada dos estudos da herança bergsoniana no pensamento de Merleau-Ponty.

Bibliografia

Obras de Bergson:

BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Textes annotés par André Robinet et introduction par Henri Gouhier. 6^a edição. Édition du centenaire. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

_____. *Correspondances*. Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Nelly Bruyère, Brigitte Sitbon-Peillon, Suzanne Stern-Gillet. 1^a edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

_____. *Cours I – Leçons de psychologie et de métaphysique*. Paris: PUF, 1999.

_____. *Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gautier. Paris: PUF, 1972.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Cursos sobre a filosofia grega*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Ressaltamos a reedição das obras de Bergson em 2013, na coleção “Quadrige”, em edição crítica, sob a direção de Frédéric Worms.

_____. “Histoire de l’idée de temps”. In: Frédéric Worms. *Annales Bergsoniennes I : Bergson dans le siècle*. Paris : PUF, 2002, p. 25-68.

Obras de Merleau-Ponty:

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2010 (Ed. Quarto).
- _____. *La Structure du comportement*. Paris: PUF, 1953.
- _____. *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France; Notes, 1953*. Texte établi et annoté par Emmanuel de Saint-Aubert et Stefan Kristensen. Genève: Metis Pressies, 2011.
- _____. *Le Visible et l'invisible*. Publié par Claude Lefort. Gallimard, 1964. [Edição brasileira: *O Visível e o Invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009].
- _____. *L'Union de l'âme et du corps, chez Malebranche, Biran et Bergson*. Recueillies et rédigées par Jean Deprun. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- _____. *Psicologia e pedagogia da criança. Curso da Sorbonne (1949-1952)*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo : Martins Fontes, 2006.
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. [Edição brasileira: *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991].
- _____. *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.
- _____. *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*, Seuil, Paris, 1995
- _____. *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Préface Claude Lefort. Paris : Éditions Belin, 2015.

Comentadores:

- ALLOA, E. *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*. Avec une préface de Barbaras R., Paris: Kimé, 2008.
- BARBARAS, Renaud. "A unidade originária da percepção e da linguagem em Jan Patořka". Dois pontos, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, 2006.

_____. *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: J. Millon, 1991.

_____. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

_____. « Merleau-Ponty et la psychologie de la forme ». In: *Les Études philosophiques*. Paris: PUF, 2001/2 (n° 57), p. 151-163.

BIANCO, Giuseppe ; DE LACLOS, Frédéric Fruteau (dir.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*. Paris : Publications de la Sorbonne, coll. « La philosophie à l'oeuvre », 2016.

BIMBENET, E. *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Folio, 2011.

_____. « 'L'être interrogatif de la vie' : L'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-1958)'. In: Chiasmi International: Trilingual Studies concerning Merleau-Ponty's Thought. Milano, Paris, Memphis: VRIN, Mimesis, University of Memphis, 2000, vol. 2, p. 143-165.

_____. De la science à la philosophie : la création continuée du concept de forme dans l'œuvre de Merleau-Ponty. In : L. Fedi (éd.), *Les Cigognes de la philosophie. Études sur les migrations conceptuelles*, Paris : L'Harmattan, 2002, p. 217-236.

_____. *Nature et humanité : le problème anthropologique Dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin, 2004.

BONAN, R. *La dimension commune*. Paris: L'Harmattan, 2002.

_____. *La prose du monde : « La perception d'autrui et le dialogue », extrait du chapitre V*. Paris: Ellipses, 2002.

_____. *Merleau-Ponty. Les figures du savoir*, N° 50. Paris, Les Belles Lettres 2011.

CAEYMAEX, Florence. *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. Hildesheim, Zurich, New York : Georg Olms Verlag, 2005.

CORNIBERT, Nicolas. *Image et matière: étude sur la notion d'image dans Matière et Mémoire de Bergson*. Paris: Hermann Éditeurs, 2012.

COSSUTTA, F. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. Tradução de Angela de Noronha Begnami, Milton Arruda, Clemence Jouet-Pastré, Neide Sette. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CHERNIAVSKY, A. *Exprimer l'esprit: Temps et langage chez Bergson*. Paris: L'Harmattan, 2009.

- DA SILVA-CHARRAK C. *Merleau-Ponty: Le corps et le sens*. Paris: PUF, 2005.
- DASTUR F. *Chair et langage*. Fougères: Encre Marine, 2001.
- DE LATTRE, Alain. *Bergson, une ontologie de la perplexité*. PUF: Paris, 1990.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008 (Coleção TRANS).
- _____. *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- DEPRAZ, Natalie. *Écrire en phénoménologue, “une autre époque de l’écriture”*. Fougères : encre marine, 1999.
- DESCOMBES, Vincent. *Les institutions du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1996.
- DUPOND, P. *La Réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2004.
- _____. *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001.
- _____. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2007.
- EMBREE, Lester. « Merleau-Ponty’s Examination of Gestalt Psychology ». In : *Research in Phenomenology*, Vol. 10. Nova York : Brill, 1980, pp. 89-121.
- KRISTENSEN, Stefan. *Parole et subjectivité: Merleau-Ponty et la phénoménologie de l’expression*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2010.
- LECERF, E; BORBA, S.; KOHAN, W. (Org.). *Imagens da Imanência. Escritos em memória de Henri Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 7-25.
- LEFEUVRE, M. *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie : du corps, de l’être et du langage*. Paris: Klincksieck, 1976.
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- FERRAZ, M. S. A. “Sujeito perceptivo e mundo em Merleau-Ponty”. In: Dois pontos, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.5, número 1, 2008.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FURLAN, R. “Estrutura e subjetividade no último Merleau-Ponty”. In: Dois pontos, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.5, número 1, 2008.
- GERAETS, Theodore. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de*

la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception. Holanda: Martinus Nijhoff/La Haye: 1971.

GUILLAUME, Paul. *La psychologie de la Forme*. Paris: Flammarion, 1937.

GURWITSCH, Aron. *Esquisse de la phénoménologie constitutive*. Paris: VRIN, 2002.

GRASSI, E. *Poder da imagem, impotência da palavra racional. Em defesa da Retórica*. Tradução de Henriqueta Ehlers e Rubens Siqueira Bianchi. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1978.

JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1959.

PANERO, A. *Commentaire des Essais et Conférences de Bergson*. Paris: L'Harmattan, 2003.

PHILONENKO, A. *Bergson ou la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

PINTO, Débora Cristina Morato. Bergson. In: Rossano Pecoraro. (Org.). *Os Filósofos - Clássicos da Filosofia*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Editora PUC-Rio, 2008, v. 2. p. 206-230.

_____. “Consciência e corpo como memória: subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração”. Tese de doutoramento apresentada em 2000. São Paulo: FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

_____. *Crítica do negativo e ontologia da Presença: a interpretação de Bergson segundo Bento Prado Junior*. *O Que nos Faz Pensar*, 2007. v. 22, p. 23-48.

_____. Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana. *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*. São Paulo, n. 29, p. 133-173, 1998.

_____. O tempo e seus momentos interiores. *Analytica (UFRJ)*, v. 9, p. 59-86, 2005.

_____. (org.) *Subjetividade e Linguagem*. Dois pontos, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, abril de 2006.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

_____. *Erro, ilusão, loucura. Ensaio*. Comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso e Paulo Eduardo Arantes. São Paulo: Editora 34, 2004.

MCDOWELL, J. “Capacidades conceituais na percepção”. Dois pontos, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, 2006.

MARQUES, Silene. *Ser, Tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia*

- de Henri Bergson. São Paulo: Humanitas, 2006.
- MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique – Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- MOURA, C. A. R. “Husserl: significação e fenômeno”. Dois pontos, Revista de Filosofia dos Departamentos de Filosofia da UFPr e UFSCar; vol.3, número 1, 2006.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e Crise. Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.
- _____. “Apresentação” in: Luiz Damon Santos Moutinho. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- MÜLLER, M. Merleau-Ponty, acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- NOBLE, Stephen A. *Silence et langage: genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l'ontologie*. Leiden/Boston: Brill, 2014.
- OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- O'NEILL, J. *Le corps communicatif*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1995.
- RAINVILLE, M. *L'expérience et l'expression*. Montréal: Les Editions Bellarmin, 1988.
- RENAUD, Isabel Carmelo Rosa. *Communication et expression chez Merleau-Ponty*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1985.
- RICOEUR, P. *A metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.
- RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson. Temps et Métaphysique*. Paris: PUF, 2009.
- ROBINET, A. *Bergson et les métamorphoses de la durée*. 2ª edição. Paris: Éditions Seghers, 1966.
- SARTRE, J-P. *A imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Difel, 1964.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1995.
- SLATMAN, J. *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin, 2003.
- SICHERE, B. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: B. Grasset, 1982.

- SOULEZ, P; WORMS, F. *Bergson. Biographie*. Paris: Quadrige/ PUF, 2002.
- STANCATI, C. (et all). *Henri Bergson: esprit et langage*. Claudia Stancati (Ed.); Donata Chiricò (Ed.); Federica Vercilio (Ed.). Bélgica: Sprimont: Mardaga, 2001.
- TADIÉ, J-Y; TADIÉ, M. *Le sens de la mémoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1999.
- THIERRY, Y. *Du corps parlant : le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 1987.
- _____. *Sens et Langage*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 1983.
- TREGUIER J.-M., *Le corps selon la chair : phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Ed. Kimé, 1996.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis; ULLMANN, Tamás (éd). *Actualité d'Henri Bergson*. Paris: Archives Karéline, 2012.
- WOLFF, Francis. *Dizer o mundo*. Tradução de Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Discurso editorial, 1999.
- WORMS, Frédéric. (éd.). *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*. Paris : PUF, 2002.
- _____. (éd.). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.
- _____. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. (Collection Quadrige).
- _____. *La philosophie en France au xxe siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.
- _____; RIQUIER, Camille. *Lire Bergson*, PUF, coll. Quadrige Manuels, 2011.

TABLE DES MATIÈRES

AGRADECIMENTOS.....	3
RESUMO	8
RÉSUMÉ.....	9
SUMÁRIO	10
PREFÁCIO.....	11
Introdução – O campo fenomenal em Bergson e Merleau-Ponty	14
Demarcação do problema	25
Capítulo 1 – A definição bergsoniana de imagem	28
1.1) A gênese do termo imagem no Ensaio	28
1.2) Da percepção à memória: por uma teoria mínima da matéria	43
1.3) Imagens	49
1.4) Imagens (muito) particulares x imagens exteriores: a imediaticidade da afecção	51
1.5) Imagem presente x imagem representada: a atividade consciente	57
1.6) A teoria das imagens como meio termo entre realismo e idealismo	64
1.7) Imagem central, privilegiada e especial: o corpo	71
1.8) A vocação das imagens como impossibilidade do negativo	80
1.9) As imagens e a positividade na metafísica da matéria	88
Capítulo 2 - A definição merleauPontiana de forma	98
2.1) Por uma conexão intrínseca da consciência com a natureza.....	100
2.2) A <i>Gestalt</i> como método: o encontro da introspecção com a observação empírica	107
2.3) As “formas perceptivas” contra o pensamento objetivo.....	127
a) Crítica ao empirismo atomista e associacionista	132
b) Crítica ao psicologismo e ao naturalismo	134
c) Crítica ao intelectualismo transcendental.....	138
2.4) A forma como ponto de partida em <i>O visível e o invisível</i> ?	148
Capítulo 3 – O Espírito e a Carne	159
3.1) O corpo e sua influência no processo de significação em Bergson.....	160
3.2) A crítica de Merleau-Ponty ao conceito de imagem	171
Conclusão	188
Bibliografia.....	198
Obras de Bergson.....	198
Obras de Merleau-Ponty.....	199
Comentadores	199

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

Dans le cadre de cette thèse, nous souhaitons investiguer les concepts d'*image* chez Henri Bergson (1859-1941) et de *forme* chez Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). En tenant compte le parcours que ces concepts jouent dans leurs oeuvres, en ce qui concerne apporter la plénitude de l'existence vers l'intérieur de la philosophie, ainsi que la façon dont ils sont caractérisés en contraste avec l'artificialité des symboles abstraits, nous nous demandons s'il y aurait la possibilité d'un rapprochement entre les deux. Considérant leurs natures motrice et vitale, est-ce qu'il y aurait une similarité dans la voie qu'ils ouvrent vers la recherche philosophique? Nous essayons de démontrer que ces concepts se rapprochent d'autant qu'ils intègrent un projet commun aux deux philosophes, à savoir, celui d'entreprendre un champ phénoménal capable de remplacer le sujet reflexif du champ transcendantal par la vie elle-même en tant que condition de possibilité de la connaissance.

RESUMO EM PORTUGUÊS

A presente tese procura investigar os conceitos de *imagem* em Henri Bergson (1859-1941) e de *forma* em Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Tendo em vista o percurso que esses conceitos desempenham na obra de ambos, no que toca a trazer a plenitude da existência para dentro da filosofia, bem como a maneira pela qual são caracterizados em contraponto à artificialidade dos símbolos abstratos, questionamo-nos sobre a possibilidade de uma aproximação entre eles. Considerando suas naturezas motora e vital, haveria uma similaridade na via que eles abrem para a investigação filosófica? Procuramos demonstrar que esses conceitos se aproximam na medida em que integram um projeto comum aos dois filósofos, a saber, o de empreender um campo fenomenal capaz de substituir o sujeito reflexionante do campo transcendental pela própria vida enquanto condição de possibilidade do conhecimento.

DISCIPLINE : PHILOSOPHIE