

DA REPRESENTAÇÃO AO CAMPO DE IMAGENS: BERGSON CRÍTICO DE HUSSERL

Warley Kelber¹

Alex Fabiano Correia Jardim²

RESUMO: Seguiremos um itinerário a partir de dois nomes, Bergson e Husserl. Partiremos de um pensador que faz uma crítica à filosofia da consciência ou da representação, (Bergson), até aquele em que a subjetividade é pensada a partir de uma lógica transcendental (Husserl). Falamos da maquinaria husserliana no que se refere à constituição do sujeito a partir da afirmação de que *toda consciência é consciência de algo*. Diferentemente, Bergson direcionará sua crítica à ciência quando essa se pretende impulsionada por uma enorme carga de preconceitos e de confusões (decorrentes do aproveitamento equivocado de teorias filosóficas), elege o cérebro como o produtor da representação, um produtor do conhecimento da matéria em todos os seus níveis. Nessa tarefa, ela usa todo o seu arsenal sobre a matéria e tenta aplicá-lo no conhecimento da consciência. Esse é o erro que Bergson quer evitar, para finalmente oferecer uma solução para um problema que só foi tratado através da especulação baseada em conceitos. Assim, ressaltaremos as diferenças entre os dois autores ao tratar do problema da representação, do transcendental e da consciência, dado que a radicalidade bergsoniana pretende destruir as pretensões de uma fenomenologia

subjetivista e a crença nos pressupostos que sustentam essa filosofia da consciência.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência; Representação; Subjetividade; Fenomenologia.

ABSTRACT: We'll follow the itinerary starting with two names: Bergson and Husserl. Beginning with a thinker that criticizes the philosophy of consciousness or representation, (Bergson), up to the one whose subjectivity is approached from a transcendental logic (Husserl). We'll speak of husserlian machinery as regards the constitution of the subject from the statement that every consciousness is a consciousness of something. Differently, Bergson directs his critique to science when this one, driven by a huge load of preconceptions and confusion (caused by a wrong use of philosophical theories) and wants to elect the brain as the producer of the representation, a producer of knowledge of the subject at all levels. In this task, the science use its entire arsenal on the material and try to apply it in the knowledge of consciousness. This is the error that Bergson wants to avoid, to finally offer a solution to a problem that was treated only through the speculation based on concepts. Thus, we'll highlight the differences between the two authors to address the problem of representation, of transcendental and from consciousness, given that Bergson's radicalism wants to destroy the pretensions of a subjectivist phenomenology and the belief in the assumptions that supports this philosophy of consciousness.

KEYWORDS: Consciousness; Representation; Subjectivity; Phenomenology.

A proposta desse texto não é apenas a de fazer reverência a dois pensadores célebres que contribuíram sobremaneira para o pensamento filosófico contemporâneo. Mais do que isso, a proposta é tratar da maneira com que ambos pensam o problema da consciência. Não procuraremos indicar uma convergência entre eles no decorrer das suas respectivas obras e textos, mas a idéia é apontar a relevância do conceito de consciência como ponto nevrálgico de suas obras e fio condutor do percurso filosófico que eles estabelecem. Mesmo para isso, sabemos que esse espaço é pouco, mas pretendemos pelo menos apontar algumas direções e, quem sabe, instigar nos leitores a busca por uma intersecção mais sistemática entre Husserl e Bergson.

Quando Husserl afirma em sua Fenomenologia que consciência é sempre consciência de algo, ele constrói um caminho como se fosse o lançamento de uma flecha, ou seja, uma consciência que se direciona ao objeto. Essa direção ele chama de *intencionalidade*, dinamismo e doação. É por aí que a fenomenologia de Husserl vai se constituindo enquanto um conceito filosófico dos mais importantes entre o século XIX e XX. Fenômeno neste caso é aquilo que se apresenta à minha consciência, num tipo de existência ideal do conteúdo do meu juízo. E qual será a tarefa de Husserl? Nada menos do que estabelecer uma gênese ideal e isto significa que se deve voltar toda a atenção para a criação de um método de análise da idealidade. A fenomenologia então pode ser entendida como “ciência do ideal”. Uma ciência que estuda os fundamentos de uma filosofia transcendental³.

E aqui já encontramos uma diferença marcante no projeto filosófico dos dois pensadores em questão. Bergson evitará

a todo custo a busca pela gênese da consciência, por considerar este caminho totalmente contaminado pelas teorias metafísicas que só nos conduziriam a um labirinto onde reencontraríamos as dificuldades criadas pela concepção “ora realista, ora idealista, que é feita da matéria” (BERGSON, 1999, p.1), bem como a influência destas teorias na definição equivocada do conceito de consciência. E a solução proposta por Bergson para evitar este equívoco será o campo de imagens, “*uma construção ‘ideal’, isto é, uma construção que procura descobrir as ‘condições essenciais’ que exigem o surgimento da consciência, sem narrar propriamente esse nascimento*” (PRADO JÚNIOR, 1989, p.139). O campo de imagens, ou o conjunto de todas elas, será assim definido por Bergson como o universo, ou como o conjunto total dos objetos que fazem parte do universo. Não um universo imaginário, não um mundo onde nunca poderemos definir nada sobre o mesmo. Mas um universo de imagens. Imagens que se relacionam segundo leis definidas que as fazem funcionar num esquema determinado no qual cada ação corresponde a uma reação, e das quais as próprias imagens garantem sua existência na relação que elas mantêm entre todas as suas partes, isto é, a própria natureza no seu funcionamento.

No entanto, como já anunciamos acima, se para Bergson o problema da *gênese*, deve ser evitado, para Husserl este será um campo problemático que nunca o abandonará. Neste caso, trataremos apenas do que ele denomina de *gênese ativa*. É a noção de evidência originária que nos colocaria diante de uma forma de *gênese* e que seria proveniente de uma operação da subjetividade. Daí, o conceito de intencionalidade, antecipado neste momento, para indicar

sua importância no processo de ascensão da consciência originária, impondo um tipo de conversão ao conceito que, até então, era entendido sobre o referencial de uma ordem psicológica. A intencionalidade dará ao sujeito o seu dinamismo, sem torná-lo dependente de uma condição genética empírica — síntese passiva. Tanto assim, que o conceito de redução e sua operação “suspendem” tudo o que diz respeito ao mundo empírico, sustentado evidentemente pela *epoché*. Abandona-se, dessa forma, a tese de uma gênese empírica do mundo. Husserl se afasta assim das ciências empíricas (ciências naturais e demais ciências do homem), chamadas de dogmáticas, pois estas privilegiam em seu objeto — da ordem do mundo — o local de produção de sentido, tornando-se, para Husserl, uma espécie de ciência vaga.

Aqui encontramos mais um ponto divergente entre as duas filosofias, pois Bergson⁴, diferentemente de Husserl, não partirá da definição de uma consciência intencional que servirá de sustentáculo para a explicação de todo o fenômeno do conhecimento. Mas esta recusa inicial da intencionalidade por Bergson teria uma característica dogmática? Seria assim se desconsiderássemos o que foi dito acima, ou seja, a criação do campo de imagens:

(...) por se tratar de uma construção ideal, ela não pretende substituir a experiência da consciência. Ela pretende, apenas, fornecer o esquema da inteligibilidade, e não descrever a gênese do real. Ela se opõe ao idealismo exatamente por recusar-se à *construção* no sentido forte da palavra. Por outro lado, opõe-se ao realismo, por acreditar na necessidade de justificar o surgimento da subjetividade e por afirmar a sua essencial

presença no interior do fenômeno do conhecimento.
(PRADO JÚNIOR, 1989, p.139).

Assim, ao propor o campo de imagens, Bergson está constituindo dois centros de observação, que remetem a dois campos: o externo é o campo de imagens que ele denomina universo, a matéria regida por leis invariáveis e determinadas e onde a cada ação sempre teremos uma reação igual ou contrária; o interno é a imagem particular, meu corpo. Imagem que só surgirá como um duplo movimento: o primeiro é resultado das ações e reações advindas da relação entre todas as imagens, portanto determinado; o segundo é originado dos estímulos que a imagem especial recebe de fora, mas que não esboçam imediatamente uma reação, criando assim uma zona de indeterminação ao redor dessa imagem especial que é o meu corpo.

Devemos ainda mais uma vez retornar à definição das imagens efetuada por Bergson, em uma frase que nos indica algo mais a respeito das mesmas: elas são definidas por nosso autor “no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra” (BERGSON, 1999, p. 11), ou se preferirmos os termos que o Prof. Bento Prado Jr. utiliza, elas são um espetáculo pitoresco, aparências⁵. O campo de imagens, mesmo sendo a princípio vago, ou ainda, como afirma nosso autor, estando no meio do caminho entre a coisa e a representação (ou ainda sem que tomemos o cuidado de defini-lo como uma realidade espiritual ou material), não anula nada, pois ele é vago no sentido de não se basear nas teses idealistas e realistas, sobre a origem da matéria e do espírito, e de ter o seu surgimento garantido somente pelas

relações que as imagens que o compõem mantêm entre si. Portanto, o campo de imagens mantém intacto todos os aspectos do real, pois ele parte do que é simples, a própria imagem, a presença delas que se dá pela ação dos meus sentidos, ação que ao contrário de anular o valor da ciência, a conduzirá a uma reflexão sobre as teses que a mesma construiu sobre a relação psicofisiológica baseando-se nas teorias metafísicas sobre a origem da matéria.

Tal é, pois, o resultado da redução. Ela nada nos rouba do universo: ela no-lo restitui, pelo contrário, em sua totalidade. Mas, ela no-lo restitui como aparência. Não se trata, portanto, do universo em si mesmo, tal como julgam captá-lo os cientistas. Nada dito até está etapa da redução, quanto à existência ou quanto à essência do universo. Mas se a redução evita a perspectiva realista, nem por isso ela reduz o universo a um sistema de aparências posto por uma consciência transcendental ou absoluta. Isto é, se a imagem, não é, ainda, uma ‘coisa’, *res*, ela já não é, puramente, uma *representação*. E aqui percebemos o caráter peculiar da redução bergsoniana, que a distingue radicalmente da fenomenológica. A redução fenomenológica ao transformar o mundo em sistema de fenômenos ou de *noemas*, abre o campo da “experiência transcendental”⁶, como horizonte de uma *subjetividade* transcendental. Se a redução bergsoniana instaura, também como veremos, um campo de experiência transcendental, não será no interior de uma subjetividade constituinte. Pelo contrário, é a partir da noção de indeterminação ou de introdução de novidade que assistiremos, no interior do campo transcendental, ao nascimento da própria subjetividade. (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 145).

Dessa maneira, a redução realizada pelo campo de imagens não se constitui em impedimento para a continuidade da análise do problema da consciência e da produção da representação. Ao contrário, ela abre novas possibilidades, pois deparamo-nos com uma imagem especial, meu corpo, que, tudo indica, exerce um papel de superioridade sobre as demais imagens, pois ela é para Bergson a origem das contradições apresentadas nas explicações até agora existentes sobre a origem da representação, e será através dela que ele buscará construir a sua proposta.

Para o momento, as colocações acima sobre o pensamento bergsoniano já são suficientes. Portanto, retornaremos ao pensamento husserliano para verificar quais seriam os motivos que o levam a definir o conceito de intencionalidade, para logo depois demonstrarmos o itinerário traçado por Bergson e as contradições existentes entre as escolhas efetuadas por estes pensadores em relação ao problema da consciência e da produção da representação.

O que interessa a Husserl neste caso é o transcendental do objeto, como se fosse um elemento irreal. É o *Noema* do objeto, seu sentido objetivo e que diz respeito ao seu significado. Tornar o objeto evidente para Husserl é realizar a apreensão imediata do sentido noemático. Neste caso, não há mistério algum nos estados de coisas, no mundo. Tudo é provido de sentido, de significado. Se a minha consciência é doadora de sentido, tudo o que existe num determinado objeto é possível de ser entendido e explicado, dado que seu sentido “aparece” à minha consciência. Chamaremos a isto de processo de reciprocidade. Nunca se pode afirmar que há na consciência um “grande vazio”, um espaço destinado a ser ocupado.

Não há em Husserl a noção de consciência vazia, mas o contrário, ela deve ser preenchida pelos conteúdos do objeto. Seus noemas. Assim teremos a subjetividade transcendental como condição da objetividade. Vejamos o que ele nos diz num dos arquivos da Husserliana, aqui traduzido por Walter Biemel na introdução da obra *A idéia da fenomenologia*, 1989:

A fenomenologia transcendental é fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer um único axioma objectivo (referente a objectos que não são consciência...). O interesse gnoseológico, transcendental, não se dirige ao ser objectivo e ao estabelecimento de verdades para o ser objectivo, nem, por conseguinte, para a ciência objectiva. O elemento objectivo pertence justamente às ciências objectivas, e é afazer delas e exclusivamente delas apenas alcançar o que aqui falta em perfeição à ciência objectiva. O interesse transcendental, o interesse da fenomenologia transcendental dirige-se para consciência enquanto consciência vai somente para os fenômenos, fenômenos em duplo sentido: 1) no sentido da aparência (*Erscheinung*) em que a objectividade aparece; 2) por outro lado, no sentido da objectividade (*Objektivität*) tão só considerada enquanto justamente aparece nas aparências e, claro está, "transcendentalmente", na desconexão de todas as posições empíricas (...). (HUSSERL, apud. BIEMEL, 1989, p. 14).

Apesar de direcionar as suas críticas a uma gênese empírica do pensamento, Husserl não abandonará a empreitada por buscar um "princípio originário", propiciado após o

pleno uso da redução transcendental. Com a publicação de *Expérience et Jugement*, em 1919, onde o debate central será discorrer acerca da gênese transcendental, Husserl a todo instante se deparará com um dos seus maiores desafios, falar do “mundo da vida” — do *Lebenswelt* e da intersubjetividade transcendental. Tema difícil para alguém que estava proposto a enfatizar a força do *cogito*.

Será que Husserl consegue ultrapassar os velhos problemas da filosofia clássica do século XVII — teoria do conhecimento e metafísica? Uma dúvida paira sobre estas indagações: poderíamos chamar o pensamento de Husserl de filosofia da representação? Se a resposta for positiva, o mundo para Husserl seria meramente um reconhecimento, uma reconição. Teríamos com isso um tipo de contra-senso, já que a fenomenologia husserliana se caracteriza originalmente como sendo intencionalidade, consciência de algo, doação de sentido. É possível conciliar a idéia de representação com a idéia de intencionalidade ou de consciência ativa e dinâmica⁷? Para Husserl, o sujeito não é um receptor de objetos via representação. Isso ele chama de experiência ingênua ou atitude natural. Para Husserl tal perspectiva elimina a autonomia do sujeito em relação ao mundo⁸.

Avançando-se ainda mais no problema, afirmaríamos que a idéia de intencionalidade não elimina a representação, visto que a exigência primordial para a elaboração da idéia de representação é a existência de um princípio subjetivo, de um fundamento que dê unidade: estamos falando do *Cogito*, de uma identidade do Eu que orienta o pensamento (gênese subjetiva ou ativa). E este princípio é presença no

pensamento de Husserl quando ele institui uma consciência transcendental como um tipo de crença em uma síntese unificadora do sujeito ao objeto.

Segundo Husserl, qual o sentido do mundo exterior fora da dimensão egológica? A existência é uma camada de significação que necessita ser constituída transcendentalmente como qualquer outra camada significativa. Em lugar da idéia de representação, Husserl fala de imanência transcendental: tudo que há é subjetivo, como se num extenso plano de horizontes todo o movimento e dinamismo fossem determinados pelo sujeito⁹. Este é o ponto nevrálgico do pensamento husserliano. É pela consciência transcendental que se tem acesso à realidade ou à significação do objeto. Salientamos aqui que quando Husserl fala de significação do objeto, ele não está interessado simplesmente com o objeto em sua empiricidade. Preocupar-se com esta perspectiva é apresentar um conhecimento do tipo “natural” determinada por uma “atitude dogmática”, como ele bem atesta em vários momentos de sua obra. No capítulo intitulado “Filosofia Naturalista”, da sua obra *A Filosofia como ciência do rigor* (1911), Husserl faz uma crítica mordaz ao que ele denomina de atitude natural ou dogmática. É necessário escrever aqui literalmente o que ele nos diz:

O Naturalismo resulta do descobrimento da Natureza como unidade do Ser no tempo e no espaço, segundo leis exatas naturais. O Naturalismo propala-se na medida da realização progressiva desta idéia em ciências naturais, que constantemente se multiplicam, fundamentando uma superabundância de conhecimentos

rigorosos (...) Portanto, passando a tratar em especial do naturalista, este não depara senão com a Natureza, a começar pela natureza física. Tudo que é, ou existe, ele mesmo, físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses”, fato paralelo, concomitante”, secundário. Tudo que existe, é de natureza psicofísica, inconfundivelmente determinado segundo leis firmes. Para nós, esta concepção não sofre modificação essencial com a dissolução sensualista da natureza física, em cores, sons, pressões, etc., nem tão pouco com a do chamado psíquico, em complexos complementares daqueles, ou de outras “sensações”, no sentido do Positivismo (quer se apóie numa interpretação naturalista de Kant, quer na renovação e continuação conseqüente de Hume). O que caracteriza todas as formas de Naturalismo extremo e conseqüente, a começar pelo Materialismo popular até aos mais recentes Monismo sensorial e Energetismo, é por um lado a naturalização da consciência, incluindo todos os dados intencionais e imanentes da consciência, e por outro lado a naturalização das idéias, e de todos os ideais e normas absolutos (...) (HUSSLERL, 1952, p. 9-10).

Em *Idéias diretrizes para uma filosofia pura e uma fenomenologia fenomenológica* (1913), logo na primeira seção, Husserl faz uma observação acerca da relação entre a experiência e a essência. O conhecimento natural é duramente criticado por ele: “O conhecimento natural começa com a experiência (*Erfahrung*) e persiste nos limites da experiência. Na atitude teórica que nós chamamos natural, o horizonte que circunscreve toda espécie de estudo é caracterizado no seu conjunto por uma palavra: o mundo. As ciências, no fim desta atitude original, são então todas

ciências do mundo, e que esta atitude reine exclusivamente, onde se pode colocar em equivalência três conceitos: “ser verdadeiro”, “ser real”, isto é, real-natural (reales), e — como tudo aquilo que é real se resume na unidade do mundo — “ser no mundo” (HUSSERL, 1950, p.13-14).

A Fenomenologia não pretende fazer uma descrição do mundo real (meramente empírico), ela pretende realizar uma ciência das significações, preocupando-se exclusivamente com o objeto que é significado e no modo como ele é significado, afinal, o modo garantirá a Husserl a certeza da verdade do objeto significado via investigação da própria intuição e determinação das condições de preenchimento das próprias intuições. Anterior às próprias significações deverá existir, segundo Husserl, regras para a constituição do juízo. Um tipo de gênese do entendimento da intencionalidade, ou seja, entender porque a minha consciência é sempre consciência de algo, e as garantias de verdade no itinerário entre essa consciência e esse algo. A pretensão de Husserl é entender e explicar como dizer o mundo tal como ele aparece em minha consciência — tarefa de uma lógica transcendental. Segundo Husserl:

Fica claro que só se pode extrair a noção da verdade ou da realidade verdadeira dos objetos a partir da evidência; é graças a ela que a designação de um objeto como realmente existente, verdadeiro, legítimo e válido — seja qual for sua forma ou espécie — adquire para nós um sentido, e o mesmo se dá em relação a todas as determinações que — para nós — lhe pertencem verdadeiramente. Qualquer justificação provém da evidência e, em conseqüência, encontra sua fonte em nossa própria subjetividade transcendental (HUSSERL, 2001, p.76)

Teremos aí duas questões: como esse mundo pode ser expresso já que ele foi reduzido pela lógica transcendental à minha consciência (risco do solipsismo — solidão do eu). É possível falarmos de uma imanência da vida da consciência em Husserl, sem necessariamente ocorrer uma negação do mundo? Como podemos garantir que a constituição que nos revela a estrutura íntima dos objetos é uma síntese da intencionalidade? Rapidamente, ressaltamos que a obra de Husserl “entra e sai” do solipsismo¹⁰. Segundo Husserl, o objeto que me aparece a partir de uma intencionalidade se dá à minha consciência noética em estado puro (*noema* — unidade referente do objeto que vem à presença). Essa presença do objeto em seu estado de pureza podemos chamar de “presente vivo” na subjetividade constituinte na imanência da consciência (*Erlebnis* — fluxo dos vividos), portadora da qualidade de realização de uma síntese unificadora da forma dos objetos que é designada em sua primeira apresentação. Husserl pretende se afastar da noção de consciência vazia, chamando a atenção sobre a impossibilidade de um objeto que não possa ser pensado. Não existe um mistério, algo nebuloso num objeto que nunca poderemos alcançar. Se a minha consciência é doadora de sentido, tudo o que existe num determinado objeto é possível de ser entendido e explicado. O “em-si” é pensado por Husserl como objeto puro — “sem exterior, sem fora”, mas presente em minha consciência. Herdeiro de uma filosofia do sujeito, Husserl não poderia “limitar” o sujeito-doador, chamando de subjetividade transcendental ao mundo, aos objetos empíricos. Ela é sempre constituinte a partir do qual se dá as possibilidades da objetividade (leis da lógica formal e da lógica transcendental). Nesse caminho, ele se afasta da idéia de representação ou de um

tipo de dependência em relação ao mundo, isto é, pensar o mundo apenas como reconhecimento. Desta maneira, garante os fundamentos para uma filosofia rigorosa, como atesta a sua obra *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (2006). Husserl nos convida para um pensamento racional a respeito do “Ser” do mundo como “fenômeno do mundo” que, sem excluir o objeto fático, nos conduz da realidade do objeto reduzido (redução eidética) à idealidade transcendental. O mundo dos objetos me remete ao horizonte geral da minha experiência, e qualquer coisa envolvida neste horizonte traz o horizonte do mundo. Esse é o mundo noemático, mundo da significação. “Na singularização e na descrição dessa estrutura, o objeto intencional situado do lado do cogitatum desempenha — por razões fáceis de se depreender — o papel de um guia transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 67). Mas não podemos nos furtar novamente ao problema da “gênese¹¹”.

A originalidade de Husserl está na elaboração de sua filosofia transcendental a partir do entendimento de que é na consciência pura que se encontra o ser absoluto doador de sentido a toda transcendência. Assim, não podemos separar o conceito de filosofia transcendental da noção de racionalidade, agora compreendida enquanto intenção, ação, dinamismo. É essa intenção que dá sentido ao mundo, numa reciprocidade entre consciência (noética, racional) e objeto. O sujeito doa sentido ao objeto, mas o objeto é o elemento constitutivo do sujeito, como função de preenchimento. Enfim, ambos se implicam. Desta maneira, no momento em que há doação de sentido, constitui-se o significado do objeto, e esse ato constituinte é essencial para a constituição da subjetividade transcendental como unificadora de

vivências, descrevendo a estrutura universal dos modos de consciência possíveis desses objetos via “entidades categoriais” que, segundo Husserl (2001, p. 68), “manifestam uma origem que provém de ‘operações’ e de uma atividade do eu que as elabora e as constrói passo a passo”.

O pensamento de Husserl contribui decisivamente com um debate iniciado no século XVII que foi a descoberta do *cogito*, da sua identidade enquanto consciência, consolidando noções como: interioridade, essência, ego. Podemos dizer que Husserl se situa na tradição filosófica como “devedor” do pensamento moderno, basta vermos a introdução das *Meditações Cartesianas*, quando Husserl assume a sua dívida para com Descartes em uma conferência dada na Sorbonne¹². O que não o impede de assumir também, a seu modo, o desenvolvimento de uma crítica, quando ele radicaliza as exigências do cartesianismo, e insinua-se na contemporaneidade filosófica. Importante salientar aqui uma ligação interna de várias obras de Husserl que se referem a uma crítica à ciência européia. Husserl se mostra inconformado com o caminho tomado pelas ciências e tece uma pesada crítica às mesmas. Estamos falando do significado das ciências do homem, pois ela é motivo de preocupação na reflexão husserliana. São obras que pertencem a temporalidades diferentes, mas que admitem uma crise nos valores da ciência. Basta observarmos suas colocações logo na introdução de duas obras importantes: *Meditações Cartesianas* (1970), *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* (1976). Fica claro para Husserl uma preocupação em torno da tradição do pensamento ocidental. Há um risco evidente de que a Razão seja esquecida em função de “irracionaisismos”. E para sairmos de tal crise que se instaura na

filosofia, Husserl nos mostra a condição: recorreremos a Descartes: “*Não é o momento de fazer reviver seu radicalismo filosófico?*” (HUSSERL, 2001, p. 23).

Em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduziu a muitos renascimentos. Perguntamos: o único renascimento realmente fecundo não consistiria em ressuscitar as Meditações cartesianas, não, é claro, para adotá-las integralmente, mas para desvelar já de início o significado profundo de um retorno radical ao ego cogito puro, e fazer reviver em seguida os valores eternos que dele decorrem? É, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental. Esse caminho vamos percorrer juntos. Como filósofos que buscam um primeiro ponto de partida e não o têm ainda, vamos tentar meditar à maneira cartesiana. Naturalmente, observaremos uma extrema prudência crítica, sempre prontos a transformar o antigo cartesianismo toda vez que a necessidade se fizer sentir. Devemos também trazer à luz certos erros sedutores dos quais nem Descartes nem seus sucessores souberam evitar a armadilha (Ibidem, 2001, p. 23-24, grifo nosso).

Quando Husserl se propõe uma radicalização do cartesianismo, uma questão “aparece” imediatamente: Qual o sentido do problema do sujeito? Para isso, não podemos pensá-lo numa mera oposição entre “exterioridade” e “interioridade”, (como em Descartes, por exemplo). Isso se tornaria um empecilho para compreender verdadeiramente o que é o subjetivo como modo de doação, seguindo-se da consideração da objetividade não como puro fato, mas do que transcende o fato: ponto de vista transcendental. O subjetivo (ou o sujeito) surge como ponto nevrálgico em Husserl. O modo de ser do sujeito é a sua

“idealidade”. Lá está a significação. Sendo assim, notamos que Husserl se preocupa exclusivamente com a significação do objeto. As vias pelas quais o objeto se apresenta na consciência (enquanto conteúdo noemático) garantirão a certeza da verdade do objeto significado. E esse objeto nunca aparece ou é dado por inteiro, mas só por “perfil” ou “silhueta”, ou esboço. A percepção é sempre incompleta, nos remetendo à ideia de uma abertura de horizontes possíveis. A empreitada da fenomenologia é explicar como “dizer o mundo”. Como ele aparece em minha consciência. Quais as significações do mundo e como elas acontecem independentes de uma relação imediata com o “mundo dos objetos empíricos”. A fenomenologia husserliana, para isto, se utilizará tanto de uma lógica formal (1ª fase), quanto de uma lógica transcendental (2ª fase)¹³. E, não obstante, encontrará pela frente veementes críticas, dentre elas, a desenvolvida pelo pensamento de Henri Bergson. Sabendo-se que a questão da redução, do princípio originário, da consciência transcendental é, por direito, um problema lançado pela fenomenologia de Husserl, somos arremessados imediatamente e conseqüentemente à idéia de um eu. De agora em diante, a conversação será por um outro caminho: o pensamento de Bergson e, junto, uma crítica à noção de consciência e representação tal como são percorridas por Husserl até agora neste texto.

Bergson percorre um caminho inverso à fenomenologia husserliana na sua busca por mostrar a constituição da consciência, pois ele caminha da periferia, isto é, o próprio mundo, para o núcleo, as condições de possibilidade da consciência¹⁴. E é por esse motivo que o campo de imagens passa a funcionar como *função transcendental* que nos permitirá estudar a constituição da subjetividade e da objetividade. Logo, não será possível para

Bergson ultrapassar o problema da representação sem antes resolver os impasses que as teorias metafísicas do idealismo e do realismo criaram a respeito da matéria e da representação que temos dela, e para tanto será necessário o estudo dos *fatos*, ou seja, somente “*nas diversas regiões da experiência, creio perceber diferentes grupos de fatos dos quais cada um, sem fornecer-nos o conhecimento desejado, nos mostra uma direção para encontrá-lo*” (BERGSON 1999, p.190).

Logo, a busca bergsoniana se constituirá numa espécie de catarse que exigirá “*uma prévia crítica das coordenadas categorias que organizam os fatos desde o momento de sua seleção*” (PRADO JÚNIOR, 1989, p.135). Ação que tornará possível evitar os erros causados pela metafísica tradicional na definição do que seria a consciência e do seu funcionamento, bem como o aproveitamento equivocado pela ciência destas mesmas teorias quando também tenta enfrentar o problema da produção da representação. E esta purificação dos fatos será executada através do campo de imagens, pois será através da análise do seu funcionamento que presenciaremos o *aparecimento* da consciência. Aparecimento este que só se dará, por mais paradoxal que possa ser, após a sua total desaparecimento¹⁵, pois inicialmente só haverá imagens que se relacionam indefinidamente num esquema de ações e reações, e que só será modificado com o surgimento de uma imagem especial, meu corpo que se caracterizará no andamento da descrição desenvolvida por Bergson em *Matéria e Memória*, tal como nos apresenta PRADO JUNIOR:

(...) um centro de indeterminação, se o movimento que vibra através das imagens encontra nele um *intérprete*, que não se limita a vibrar passivamente com elas, é *necessário*

que o corpo tenha diante de si, aberto como um leque, o estendal das possibilidades. Melhor dizendo, através do corpo — falha no interior das trocas necessárias — abre-se um abismo entre o real e o possível. Se, para as demais imagens a sua realidade é a sua única possibilidade, já que são determinadas, para o corpo cada decisão transforma em gesto real uma apenas entre as várias soluções possíveis que passam a cercar todo influxo do exterior. Mas em que consiste este campo de possibilidades e de onde vem ele? Ele não é produzido no interior do organismo e projetado, para fora dele, sobre as outras imagens. Não se trata de um projeto que dá origem aos possíveis. O campo dos possíveis nada mais é do que a *fisionomia* do conjunto das imagens, tal como ela *deve* aparecer para o organismo para que ele responda de maneira não necessária. (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 148).

Logo, se a imagem-corpo parece indicar o elo perdido que explicaria o surgimento da consciência, será obrigatório reinseri-la no campo de imagens para que possamos continuar o nosso trajeto. Dessa maneira para explicitarmos as diferenças entre as filosofias dos dois pensadores em questão, ao tratar do problema da consciência e do surgimento da representação, ainda é necessário descrevermos, ainda que resumidamente, a solução proposta por Bergson. E como já antecipávamos acima, ela se realizará colada aos fatos, ou mais exatamente ela se iniciará na realização a partir de uma análise rigorosa da percepção consciente.

O rumo tomado por Bergson mostra-se inovador. Logo de início ele declara que não buscará inicialmente definir o que é consciência, isso seria, como vimos, uma atitude que nos levaria inevitavelmente às garras de conceitos e teorias que não explicam nada sobre o real e suas articulações.

Trata-se da atitude tomada pela metafísica quando a mesma recusa-se a examinar os fatos. Mas, ao mesmo tempo, o filósofo nos dá algumas indicações sobre esse termo, e elas têm uma finalidade importante, a de nos chamar a atenção para o fato de que estamos ainda no campo de imagens, e que só nele é possível continuarmos a análise, pois toda e qualquer teoria da matéria concorda em afirmar que todo o nosso conhecimento tem como partida a imagem.

Dessa forma, a matéria pode sofrer qualquer tipo de redução aos seus elementos mais primários, sejam eles átomos, com qualidades físicas ou não, condensados em centros de força, ou esses centros diluídos em turbilhões que se movem continuamente; e, ainda que para se determinar ela deva relacionar-se com outros átomos, centros de forças ou turbilhões totalmente sem consciência, ela continuará a ser uma imagem..

Mas dessa afirmação acima Bergson constrói outra, a de que as imagens podem estar presentes, podem existir sem que necessariamente sejam percebidas. E esse é um fato que não podemos negar. Imaginemos a seguinte situação: passamos anos a fio por certa rua, porém, em certo dia nos assustamos com a presença de um objeto qualquer, perguntamos aos transeuntes sobre o tempo de existência daquele objeto nesse local, e todos afirmam que o mesmo está lá há vários anos. Como explicar esse fato? Bergson afirma que a distância entre a presença de uma imagem e a representação que temos dela é a medida da distância que separa a matéria da percepção consciente que dela temos. Logo, na situação imaginada acima, o objeto sempre esteve na dita rua, aliás, se lá não estivesse não seria necessário indagarmos sobre

sua existência, pois é justamente porque ele apareceu para os nossos sentidos que nos espantamos com a sua presença até então não notada por nós. No entanto, até o momento fatídico em que o percebemos, ele vivia apenas uma relação determinada com o restante do mundo material ao seu redor, e onde sua existência era garantida exatamente por essa relação, e logo parecia estar distante de nós. Mas no exato momento em que ele de alguma maneira apresentou uma das suas faces para *meu corpo*, chamando sua atenção, requisitando dele uma ação, que poderia ser ou não imediata, teríamos a representação desse objeto, ou seja, se daria a minha percepção desse objeto. A relação aqui é a seguinte: a totalidade da matéria, ou o conjunto de imagens, todas as suas ações e reações, um todo coeso e contínuo, mas no exato momento em que essa totalidade encontra uma resistência, o *meu corpo*, esse obstáculo a obriga a abandonar todas as partes que não o interessam, o que sobra é a própria percepção. A parte da totalidade do mundo material que efetivamente requisita do *meu corpo* uma ação. Mas essa diferença entre presença e representação constituída por Bergson nos conduz a uma outra importante observação do nosso autor que nos levará a saber como a percepção consciente se explica.

Podemos seguir dois caminhos. No primeiro, a passagem da presença à representação se daria por um aumento, isto é, a representação de uma imagem seria mais que a sua própria presença. Mas aí teríamos de explicar como isso seria possível, ou seja, como explicar que a representação de uma imagem qualquer pertencente a um único indivíduo seja *mais* que a sua própria presença que faz parte de uma experiência comum a todos os indivíduos, e assim estaríamos

decretando a impossibilidade da própria ciência. As dificuldades nesse primeiro caminho seriam insuperáveis, pois a distância entre presença e representação se tornaria intransponível e conseqüentemente não poderíamos explicar mais a percepção consciente que temos da matéria.

No outro caminho, a operação seria inversa, a passagem seria conseguida por uma diminuição, a representação da imagem surgiria a partir de uma imposição que a obrigasse a deixar algo de si mesma, ela seria *menos* que sua presença. “Ora, eis a imagem que chamo de objeto material: tenho a representação dela.” (BERGSON, 1999, p. 33). E é justamente isso que Bergson defendeu até aqui. E para entendermos essa hipótese bergsoniana basta que lembremos o que falávamos anteriormente. Temos o campo de imagens, e nele dois sistemas de imagens, um, onde elas se relacionam de forma totalmente definida através de ações e reações iguais e contrárias, é o reino da necessidade. Mas, no meio desse primeiro sistema surge outro, onde todo o restante das imagens varia de acordo com a menor variação sofrida por uma imagem especial. Já sabemos que ela é o *meu corpo*, e sabemos também que ela se constitui como um centro de indeterminação, que ao mover-se implanta inevitavelmente a novidade ao seu redor, pois todas as outras imagens passam a variar de distância para com ela, e conseqüentemente passam a estar mais ou menos aptas a sofrerem sua influência na forma de uma ação motora desse corpo sobre as mesmas: é o reino da vontade, da liberdade. As dificuldades aqui diminuem a cada passo que damos, mas esclareçamos ainda mais esse fato. Pois mesmo após todas essas afirmações uma pergunta persiste: como explicar que a minha representação

de qualquer uma das imagens pareça não coincidir com as mesmas?

Essa questão é respondida se retornamos primeiramente ao segundo caminho proposto por Bergson e apresentado por nós logo acima. Mas por um momento esqueçamos do sistema de imagens onde tudo varia conforme a posição da imagem especial, *meu corpo*, e nos apeguemos somente naquele em que as imagens se relacionam definidamente, pois é ele que causa a dificuldade apresentada acima, e vejamos o que se passa: nesse sistema cada imagem mantém uma relação solidária com todas as outras, elas continuam e prolongam-se umas nas outras. Como vimos, todas as ações e reações realizadas entre elas são totalmente definidas, ou seja, não há entre elas nenhum tipo de necessidade que as obrigue a escolher suas próximas ações e reações, e dessa forma, para Bergson, isso se constituiria no impedimento da passagem da imagem para a representação: “A representação está 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” (BERGSON, 1999, p. 33).

Mas basta que retornemos ao rumo proposto, isto é, ao segundo sistema de imagens, para que as dificuldades se desvançam. Pois a distinção entre uma imagem presente e sua representação é composta por algumas exigências: a anulação da obrigatoriedade que ela tem de responder a cada ação recebida com uma reação igual e contrária, a imposição para que deixe de ser um caminho por onde trafegam todas as mudanças que ocorrem no universo, e, por fim, é necessário que ela permita: “(...) suprimir, de uma só vez o que a segue, o que a precede, e também o que

a preenche, não conservando mais do que sua crosta exterior, sua película superficial” (BERGSON, 1999, p. 33).

Desse modo, todo esse processo de conversão da imagem em representação não se dará por um aumento, mas por uma diminuição. O objeto não será iluminado, mas sim obscurecido de algumas de suas partes. Mas, se como dissemos acima, estamos operando no segundo sistema de imagens, basta que lembremos a definição dada por Bergson aos seres vivos, para encontrarmos imediatamente os causadores de tal processo, pois os seres vivos são para ele centros de indeterminação, e é através deles, dessa característica peculiar de criarem ao seu redor uma zona de indeterminação, que Bergson propõe explicar como surge a percepção consciente, já que foi esse mesmo fato que o levou a concluir como ela surge e que ela é necessária. Mas ao partir dessa explicação ele chegará a mais uma tese extremamente importante sobre o tipo de diferença que há entre a existência pura e simples da matéria, ou seja, a imagem, e sua representação, sua existência para uma percepção consciente. Para chegarmos a essa tese devemos continuar de onde estávamos. Segundo Bergson, devemos aceitar a existência de centros de indeterminação, representados no universo como seres vivos, os quais criam ao seu redor uma zona de indeterminação. Mas ele vai mais longe, e pede-nos que consideremos que a variação dessa indeterminação é mensurada a partir da quantidade e do aumento das funções que ele é capaz de exercer, pois como vimos, quanto mais um ser vivo desenvolve seus órgãos de sentidos, ele se coloca em contato com objetos mais distantes e concomitantemente ele tem disponíveis mais órgãos motores para executar uma ação: logo, essa ação só será executada

depois que o centro obtiver do objeto a parte dele que lhe interessa. O que ocorrerá será uma espécie de isolamento, o centro de indeterminação, a imagem especial, ou enfim, *meu corpo* deixará passar por ele toda ação advinda das imagens exteriores, dos objetos que não o interessam, retendo somente as partes que lhe sugerem uma ação, que lhe prometam alguma vantagem; assim será esse próprio isolamento que se constituirá em percepção.

Mas Bergson também se propõe a analisar o mesmo fato a partir de uma comparação, uma analogia com os fenômenos luminosos. O objeto seria a própria luz trafegando incessantemente pelo universo, mas, num dado momento, essa luz choca-se com um centro de indeterminação que a reflete para o ponto ou superfície que a originou, evitando assim que essa luz permaneça sem ser revelada, que ela continue secretamente sua eterna viagem pela imensidão do universo. Mas o que realmente significa essa analogia? Bergson pretende encaminhar, através da semelhança da percepção consciente ao fenômeno da refração, a explicitação da diferença que falávamos acima entre a existência e a representação de uma imagem. Pois o que temos sempre é o universo material dado em sua totalidade para a nossa percepção, como raios de luz que viajam ininterruptamente, mas que ao se chocarem com os centros de indeterminação encontram neles uma barreira que impede o avanço por completo dos mesmos, já que eles são obrigados a deixar aí uma parte deles que interesse às atividades que esses centros possam vir a desenvolver, e que será refletida e como que desenhará o esboço do objeto que os envia, sendo esse todo o processo que se configuraria na percepção:

Os objetos não farão mais que abandonar algo de sua ação real para figurar assim sua ação virtual, ou seja, no fundo, a influência possível do ser vivo sobre eles. A percepção assemelha-se portanto aos fenômenos de reflexão que vêm de uma refração impedida; é como um efeito de miragem (BERGSON, 1999, p. 35).

Essa analogia da percepção com o efeito de uma miragem é a própria explicitação pelo nosso autor do que foi dito acima, pois ela indica inevitavelmente que o aparecimento da percepção se dá como um fenômeno de reflexão total. Ou seja, a matéria emite suas vibrações ininterruptamente pelo universo, mas ao colidir com nosso corpo, com esse centro de indeterminação, ela é obrigada a abandonar uma parte da sua existência que equivalha a uma ação possível desse corpo sobre si mesma.

A percepção perde então, na filosofia bergsoniana, a característica de ser uma espécie de fotografia dos objetos exteriores, obtida através de um órgão específico que a transmite ao cérebro e que aí se instala a partir de processos químicos e físicos inexplicáveis. Aliás, a conclusão bergsoniana que surge é totalmente contrária, pois ela baseia-se na relação que nosso corpo mantém com esses objetos: seja qual for a configuração que dermos ao universo, ela surgirá exatamente quanto aparecer algo que sirva como uma tela escura que impeça a passagem de todas as influências da matéria, e esse algo é nosso corpo, ou o que Bergson chama também de zonas de indeterminação.

Logo, tais zonas não acrescentam nada de novo à representação dos objetos, mas apenas retêm deles a parte que indica uma

ação virtual que elas poderão vir a executar. E, a partir desses fatos expostos até aqui, Bergson pode extrair mais uma tese: há somente uma diferença de grau e não de natureza entre as imagens quanto à sua existência e a possibilidade de que elas sejam conscientemente percebidas. Essa tese, inclusive, já encaminha uma espécie de solução para o até agora insolúvel problema da relação entre corpo e alma, pois é como afirmar que entre presença e representação só há uma diferença de grau, e é afirmar também que entre a representação que temos da matéria e a própria matéria só há também esse tipo de diferença.

Mas apesar da impossibilidade da negação por parte dos cientistas — no caso específico os psicólogos —, da existência de um universo material para se executar o estudo da percepção, eles insistem no erro e executam um isolamento da substância cerebral, apartando-a de todas as possibilidades que a mantém, e atribuem a ela o poder mágico de criar a representação de tudo que foi abolido, enfim de tudo aquilo que a sustenta. O problema é a total impossibilidade de negar a existência da matéria, ou seja, dessa ordem rigorosa da natureza, fato esse que não podemos esquecer, pois é o ponto de partida obrigatório para o estudo da percepção.

E é justamente aí que para Bergson está o erro, pois como explicar esse passe de mágica que permite a anulação do mundo material por completo e somente a permanência de uma certa substância que gera a representação do mesmo, ou seja, como explicar tal fato misterioso, já que essa substância retira desse mesmo universo a sua própria existência através das relações que mantém com ele? Bergson nos encaminha

para mais uma linha de fatos que na verdade já estava presente, e somente não havia sido explicitada por ele. Pois desde o início já havíamos afirmado a necessidade da percepção consciente, e isto não poderia ser diferente já que, ao nos darmos a menor porção de matéria, ao colocarmos o cérebro como o fator biológico das escolhas, da própria liberdade, conseqüentemente impetramos também a matéria em sua totalidade, já que o cérebro e o corpo do qual ele faz parte foram definidos por Bergson desde o início como imagens no campo de imagens, e que como qualquer objeto material só existe retirando desse lugar que ocupa no universo suas qualidades e determinações. Desse modo não é mais a origem dessa percepção que deve ser o nosso alvo, mas o que devemos entender é o motivo pelo qual ela de início é a percepção do todo e depois se restringe a apenas o que nos interessa.

Para entendermos essa restrição da percepção devemos relembrar que ela está ligada a um centro variável, esse centro é *meu corpo*, e é essa ligação que a obriga a se restringir e a apresentar para nós somente a parte de indeterminação que a presença desse corpo impetra no campo de imagens. Essa característica da percepção conduz Bergson à definição de que a abrangência da percepção é proporcional ao desenvolvimento da substância cerebral, “a indeterminação dos movimentos do corpo, tal como resulta da estrutura da substância cinzenta do cérebro, dá a medida exata da percepção” (BERGSON, 1999, p. 39), pois é a substância cerebral que garante a indeterminação citada acima, já que é ela que possibilita a esse corpo a criação de movimentos não mais

somente reflexos, mas voluntários. O problema então se esclarece um pouco mais, pois é justamente dessa relação entre percepção e substância cerebral que os cientistas insistem em afirmar a dependência na forma de uma tradução exata entre percepção e cérebro. Temos que responder então como se configura realmente essa dependência. Para Bergson isso é evidente, o cérebro oferece o projeto de todas as possibilidades de movimento que podem ser desenvolvidas por meu corpo, que podem ser escolhidas por ele, e a percepção indica justamente nas imagens que se juntam para formá-la as partes que interessam a esse corpo para a consecução de uma ação, e nesse sentido, e somente nele, temos uma correspondência rigorosa entre percepção consciente e modificações cerebrais, pois os dois existem justamente para servir aos centros de indeterminação na consecução de suas escolhas no plano da vida.

Para esclarecer mais ainda os fatos, isto é, para entendermos de forma ainda mais clara como se dá a restrição da percepção, e torná-la ainda mais distante de ser produzida pelos movimentos internos da substância cerebral, Bergson apóia-se mais uma vez num exemplo utilizando os fenômenos ópticos. Essa explicação também serve a um outro objetivo que é deixar claro como se dá essa restrição quando a mesma se constrói livre dos impedimentos que as teses científicas e metafísicas impõem a ela: temos um ponto luminoso P localizado em algum local do espaço, a ciência vê aí vibrações que nascem nesse ponto e trafegam pelo espaço, já a minha consciência vê aí a luz. Já podemos adiantar que para Bergson não há nessa diferença nos dados exprimidos por consciência (luz)

e ciência (movimentos, vibrações), sobre o ponto luminoso P, nada que as impeça de coincidir quanto à sua descrição. Primeiramente, para que essa consciência perceba o ponto P, é necessário que ele exista, é necessário que ele emita suas vibrações, já que numa situação contrária nos veríamos numa situação insolúvel, logo, resta-nos saber por que esse ponto P foi escolhido por minha consciência para participar da minha percepção, ou “a única questão é portanto saber por que e como essa imagem é *escolhida* para fazer parte da minha percepção, enquanto uma infinidade de outras imagens permanece excluída” (BERGSON, 1999, p. 40).

Para responder esse questionamento vamos seguir o caminho percorrido pelos estímulos originados do ponto P. Veremos que eles atingem a retina e os centros ópticos e daí são conduzidos aos centros ópticos subcorticais e corticais que em alguns momentos os transmitem imediatamente aos mecanismos motores do corpo e em outros os detêm provisoriamente. Essa detenção provisória dos estímulos produzidos é justamente o que estamos tentando responder, ou seja, “eles simbolizam a indeterminação do querer” (BERGSON, 1999, p. 40), pois como vimos essa indeterminação está implicada na estrutura do sistema nervoso. Explicitemos esse fato de forma mais evidente: as imagens que cercam “meu corpo” vivem num esquema onde reina certa indiferença entre as mesmas, elas apresentam entre si todas as suas faces, estão vinculadas a um mecanismo radical que as obrigam a agir e reagir “entre si por todas as suas partes elementares” (BERGSON, 1999, p. 34), o que acarreta conseqüentemente que nenhuma delas seja percebida ou

perceba conscientemente. Logo, é justamente o aparecimento desses centros de indeterminação que garante a eficácia da percepção, ou melhor, que ela seja a “minha percepção”, pois eles quebram o esquema de estímulos *mecanicamente transmitidos*.

Conseguimos assim retirar do cérebro a função de fabricar percepções, pois mostramos que elas são produzidas na relação entre os centros de indeterminação e as imagens que estão em seu “em torno”, e finalmente conseguimos explicar como ela deixa de ser a percepção do todo para se tornar a “minha percepção”, logo podemos afirmar que:

A verdade é que o ponto P, os raios que ele emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o ponto P faz parte desse todo, e que é exatamente em P, e não em outro lugar, que a imagem de P é formada e percebida. (BERGSON, 1999, p. 41).

E dessa afirmação Bergson constrói outra, que já seria o começo da determinação dos campos da filosofia e da ciência, pois será justamente “desses elementos que deverão se ocupar fisiologistas e psicólogos, neles se determinarão e por eles se explicarão todos os detalhes da percepção exterior” (BERGSON, 1999, p. 41). Os elementos são os nervos onde se dá a impressão do objeto, e todo o funcionamento deles é passível de cálculos e experimentações, já a filosofia buscará explicar a própria *indeterminação* implicada no ato da percepção.

Voltamos assim ao único princípio que garante na filosofia bergsoniana o aparecimento da percepção consciente, a *indeterminação*. Pois se meu corpo tem essa tendência ao movimento, ele é obrigado a efetivar escolhas, a decidir-se entre várias ações possíveis, os seus órgãos sensitivos o colocam em contato com uma gama variada e cada vez maior de influências que estão ao seu redor; logo, não há nenhuma possibilidade de sensações inextensivas, que se juntam no interior desse corpo pela ação dos diversos sentidos para formar inexplicavelmente a idéia de um objeto material, que é projetada no exterior e ganha com um passe de mágica sua extensão. Pois como explicaríamos aqui que esse agrupamento de sensações forme o objeto, e mais, que ele equivalha ao mesmo objeto que pode participar não só da minha experiência, mas da experiência de todos os outros homens? Assim, não há uma síntese de todos os dados dos meus sentidos para formar o objeto, mas sim cada dado de cada um dos meus sentidos são qualidades das coisas percebidas nelas mesmas, e reagrupadas por mim pela educação que é imposta aos meus sentidos.

Essa é uma característica marcante da filosofia bergsoniana, pois ao tentar explicar o surgimento da percepção consciente, enfim da representação, ele parte da periferia, do universo material, e assim a nossa percepção da matéria não será mais relativa nem subjetiva, ao contrário, será uma percepção que nos permitirá um conhecimento cada vez mais profundo da matéria: "(...) Não é subjetivo porque está mais nas coisas do que em mim. Não é relativo porque não há entre o 'fenômeno' e a 'coisa' a relação da aparência à realidade,

mas simplesmente a da parte e ao todo.” (BERGSON, 1999, p. 269).

Por fim, vale ressaltar a intenção que anunciávamos no início deste texto, ou seja, ao contrário de indicar uma convergência entre Husserl e Bergson no decorrer das suas respectivas obras e textos, nos concentramos em apontar a relevância do conceito de consciência como ponto nevrálgico de suas obras e fio condutor do percurso filosófico que eles estabelecem, e assim instigar nos leitores a busca por uma interseção mais sistemática entre Husserl e Bergson. E nesse sentido esperamos ter alcançado nosso objetivo.

NOTAS

¹ Mestre em Filosofia. Professor de Filosofia da Universidade Estadual da Bahia

² Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia e do Mestrado em Letras/Estudos Literários da Universidade Estadual de Montes Claros.

³ “A fenomenologia surge, como método de acesso às essências ideais da consciência, com a pretensão de fundar os alicerces de todo e qualquer conhecimento. A concepção husserliana da lógica pura faz eco, portanto, ao ideal racionalista da *mathesis universalis* ou ciência dos primeiros princípios. Nesse sentido, a fenomenologia aparece como o domínio universal do método que torna efetivo o ideal da lógica pura”. (SANTOS, 1973, p. 260)

⁴ “Não é em nós, é neles (mesmos) que percebemos os objetos” BERGSON, 1989, p.263, grifo nosso.

⁵ PRADO JÚNIOR, 1989, p.140.

⁶ HUSSERL, apud. PRADO JÚNIOR, 1989, p.145

⁷ Segundo SANTOS (1973), a dialética da presença comandará o ideal de rigor e indicará o caminho à análise intencional: o esforço de tornar patente o que é latente, de evidenciar o opaco, confunde-se com o esforço de tornar manifesta

a presença da estrutura que comanda o discurso e que é, no entanto tão fugidia. A sombra do discurso torna-se luz, *phainómenon*.

⁸ Numa conferência realizada pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de São Carlos/SP no ano de 2003, o Professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura enfatiza uma crítica à idéia de representação que porventura estaria presente no pensamento de Husserl segundo alguns intérpretes. Ele nos diz que: “(...) A pergunta transcendental pela possibilidade do conhecimento vai necessariamente se travestir na questão “psicológica” de se saber como o homem que vive no mundo pode obter e legitimar o conhecimento de um mundo exterior à alma. Se em regime de redução todo objetivo se transforma em subjetivo, isso não significa, que o novo ‘interesse’ pelo subjetivo se traduza em um interesse pela ‘representação do mundo’. Ao contrário, antes de mover-se no círculo da pura ‘representação do mundo’, a atitude transcendental será, para Husserl, exatamente o fim da cisão entre mundo e representação”. Para reforçarmos esta idéia, citamos também uma obra do Professor Carlos Alberto R. de Moura intitulada *Crítica da razão na Fenomenologia*, 1989. No capítulo II nomeado Crítica da Representação, ele diz: “(...) E se a fenomenologia introduz o lema intencional — “toda consciência é consciência de algo” — com um sentido polêmico, esse sentido estará, antes de tudo, na recusa implícita que a intencionalidade traz da assimilação de toda consciência perceptiva a uma consciência de imagem ou de signo, quer dizer, na recusa do conceito clássico de representação. Esse conceito, enquanto explicação da relação entre a subjetividade e a transcendência, pode ser resumido na doutrina segundo a qual “fora” está a coisa, e na consciência uma imagem que a representa (...)” “(...) Desde então, afirmar que toda consciência é consciência de algo é afirmar, que ela não é consciência de uma imagem, mas da própria coisa, e iniciar assim a demolição daquela evidência com a qual se iniciava a Lógica de Port Royal.

⁹ No texto de Gaston Berger: *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* há uma preocupação em estudar o centro da filosofia de Husserl: a presença do “eu penso”. O reconhecimento da subjetividade transcendental. Berger nos oferece uma valiosa leitura, em especial no capítulo V *L’ego transcendental et sa vie propre*. Vejamos o que nos diz Berger: “Portanto a fenomenologia não se retorna ao mundo. Ela não pretende nos revelar um outro mundo que se bastaria a ele mesmo e donde ela operaria a descrição. A vida do ego ultrapassa o mundo não porque ela lhe é estrangeira, mas porque ela o constitui.” (BERGER, 1941, p. 93).

¹⁰ Na Segunda Meditação Cartesiana: *O campo de experiência transcendental e suas estruturas gerais*, Husserl nos esclarece: “Como noviços em filosofia, não podemos nos deixar intimidar por dúvidas desse tipo. A redução ao eu transcendental talvez não tenha mais que a aparência de um solipsismo; o desenvolvimento sistemático e conseqüente da análise egológica nos conduzirá talvez, muito pelo contrário, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e — dessa forma — a uma filosofia transcendental em geral. Veremos, com efeito, que um solipsismo transcendental não passa de uma escala inferior da filosofia, e que é preciso desenvolvê-lo como tal por razões metódicas, notadamente para colocar de maneira conveniente os problemas da intersubjetividade transcendental (HUSSERL, 2001, p. 48)”.

¹¹ Husserl se dedica ao problema da gênese ou de uma fenomenologia genética alguns anos após a publicação de *Ideias I*. Entre 1919-1920 seus cursos tratam de uma “lógica genética”. Tais manuscritos foram importantes para L. Landgrebe redigir e editar *Expérience et Jugement*, 1970. Obra revista e autorizada por Husserl para publicação. Ver prefácio da obra que é bastante esclarecedor em que Landgrebe relata os pormenores da construção do texto acima indicado. HUSSERL, *Expérience et Jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, 1970, 497 p.

¹² “Sinto-me feliz de poder falar da fenomenologia transcendental nessa honorável casa dentre todas por onde floresce a ciência francesa. Tenho para isso razões especiais. Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas Meditações que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental”. (HUSSERL: 2001, p. 19).

¹³ Husserl em sua obra *Lógica Forma e Lógica Transcendental* chama a atenção, principalmente no Capítulo V: *La Fondation Subjective de la logique comme problème de philosophie transcendantale* para esta importância que assume a descoberta de uma lógica transcendental. No § 93 — tópico C do referido capítulo, sob o título “*La fondation de la logique conduit au problème universel de la phénoménologie transcendantale*”, Husserl faz algumas observações e levanta questões que porventura poderiam provocar alguns problemas ao falar da passagem de uma lógica à outra. Vejamos o texto: Qu’ en est-il ensuite des hypothèses qui s’offrent si facilement aux realistes, hypothèses par lesquelles

un monde extérieur réel doit être acquis en prenant pour base l'être de l'ego que est le Seul à avoir été laissé indubitablement évident par la réduction cartésienne et qui est le premier en soi pour toute connaissance? Est-ce que cet extérieur, est-ce que le sens possible d'une réalité transcendante et d'un *a priori* qui lui convient avec les formes: espace, tempos et causalité permettant les déductions, est-ce que ce n'est pas cela qui constitue le problème... à savoir comment cet extérieur peut, dans l'immanence de l'ego, prendre et confirmer ce sens de la transcendance que nous avons et employons de façon naïvement immédiate? Et ne doit-on pas se demander quelles présomptions cachées provenant de la subjectivité constituant le sens limitent la portée de ce sens? N'est-ce pas là le problème que devrait être résolu en premier au moyen de quoi on pourrait statuer sur la possibilité principielle, sur le sens ou le contre-sens de Telles hypothèses dans la sphère transcendantale de l'ego? Quand on a saisi les vrais problèmes qui prennent naissance avec le retour à cet ego, tout ce schéma d'une "explication" des données purement immanentes au moyen d'une réalité objective qu'il faut admettre hypothétiquement et qui a une liaison causale avec ces données, tout ce schéma n'est-il pas en fin de compte un contre-sens achevé?" (HUSSERL, 1957, p.309). Tradução: O que são as hipóteses que se oferecem tão facilmente aos realistas, hipóteses através das quais um mundo exterior real deve ser apreendido tomando por base o ser do ego que é o único a ter sido deixado evidente indubitavelmente pela redução cartesiana e que é o primeiro em si como todo conhecimento? Será que este exterior, será que o sentido possível de uma realidade transcendente e de um *a priori* que lhe convém com as formas: espaço, tempos e causalidade permitindo deduções, será que não é isto que constitui o problema... a saber, como este exterior pode, na imanência do ego, tomar e confirmar este sentido da transcendência que nós temos e empregamos de forma ingenuamente imediata? E será que está aí o problema que deveria ser resolvido e através do qual poderia-se estatuir sobre a possibilidade principal sobre o sentido ou o contra-senso de tais hipóteses na esfera transcendental do ego? Quando se apreenderam os verdadeiros problemas que nascem com o retorno a este ego, todo este esquema de uma "explicação" dos dados puramente imanentes através de uma realidade objetiva que é preciso admitir hipoteticamente e que tem uma ligação causal com estes dados, todo o esquema é no final, um contra-senso acabado."

¹⁴ Se para a fenomenologia, a constituição da coisa dá-se como o movimento de uma reiteração da verificação das aparências que projeta, para além das ‘silhuetas’, a unidade do objeto, a reflexão bergsoniana percorrer o caminho inverso. O fato de nenhuma silhueta esgotar a possibilidade do objeto é pensando na fenomenologia como propriedade essencial do próprio objeto, e não como índice da finidade da consciência. (...) Isto é, para a filosofia que parte do *cogito*, o correlato noemático da percepção tem suas estruturas determinas em si e não em relação a uma possível “distorção” devida à finidade da subjetividade. E isto porque não lhe parece haver outra forma de acesso ao ente que não o da evidência da intuição subjetiva. Ora, é justamente tal procedimento e tal “filosofia” que Bergson que evitar. O “perspectivismo” do conhecimento deixa de fundar-se numa determinação essencial do objeto, para encontrar seu fundamento na maneira finita pelo qual a subjetividade se relaciona com o objeto (PRADO JÚNIOR, 1988, p. 158, grifo do autor)

¹⁵ O professor Bento Prado Jr. nos ajuda a compreender de uma maneira mais clara este ponto da filosofia bergsoniana com a seguinte afirmação do seu livro *Presença e Campo Transcendental — Consciência e Negatividade na filosofia de Bergson*: ‘O método será, ainda, “experimental”; o seu caminho será, ainda, o da purificação ou da “estilização” da experiência; mas tudo isso no sentido contrário, reduzindo a interioridade a um máximo de exigüidade, para descobrir a raiz comum de seu nascimento e do nascimento do mundo exterior. A interioridade deverá renascer, de alguma maneira, de suas próprias cinzas, *exigida* pelo próprio campo pré-subjetivo em que fora quase dissolvida.’ (PRADO JÚNIOR, 1989, p. 117).

REFERÊNCIAS

BERGER, G. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: AUBIER, Ed. Montaigne, 1941, 159 p.

BERGSON, H. *Matéria e Memória*. Tradução Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

BERGSON, H. *O Pensamento e Movente*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

JÚNIOR, B. P. *Presença e campo transcendental — Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. 1ª ed. São Paulo, EDUSP, 1989.

HUSSERL, E. *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*. Tradução Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, 447, p.

HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, 173 p.

HUSSERL, E. Introdução do editor alemão. In. *A idéia de fenomenologia*. Tradução Artur Mourão, 1989, p. 11-15.

HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Tradução Gerard Granel. Paris: Gallimard, 1976, 589 p.

HUSSERL, E. *A Filosofia como ciência do rigor*. Tradução Albin Beau. Coimbra: Atlântida, s/d, 74 p.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tradução De l'allemand par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950, 567 p.

HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Paris: Presse, 1ª Ed. 1970, 497 p.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella : USP, 1989, 260 p.

PELIZZOLI, M. L. A subjetividade e a intersubjetividade no registro transcendental da fenomenologia de Husserl. In. *O Eu e a diferença. Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 20-96, 2002.

PENSADORES, Os. *Henri Bergson*. São Paulo, Nova Cultural, 1989.

SANTOS, J. H. *Do empirismo à fenomenologia. A crítica antipsicologista de Husserl e a idéia de lógica pura*. Braga: Livraria Cruz. Coleção Filosofia, 1973, 289 p.