

WHITEHEAD, BERGSON E A BIFURCAÇÃO DA NATUREZA

Victor Conduru¹

Resumo: O presente artigo trata de uma abordagem bergsoniana ao problema da bifurcação da natureza, tal como colocado por Alfred N. Whitehead no segundo capítulo de *The Concept of Nature*. A bifurcação da natureza, entendida como a cisão da natureza em causa da percepção e natureza percebida, culmina, segundo Whitehead, em uma das maiores falácias da filosofia moderna. Ao lado de Whitehead, o filósofo francês Henri Bergson se coloca como um poderoso aliado na recusa da atitude da bifurcação, ao tratar tudo aquilo que apreendemos na percepção sensível como pertencente à natureza.

Palavras-chave: Bifurcação da natureza; Filosofia da percepção; Whitehead; Bergson

Abstract: This paper aims to present a Bergsonian approach to the problem of the bifurcation of nature, as exposed by Whitehead in the second chapter of *The concept of Nature*. The bifurcation of nature, understood as the split between perceived nature and nature that causes perception, culminates, according to Whitehead, in one of the biggest fallacies of modern philosophy. Alongside Whitehead, the French philosopher Henri Bergson stands as a powerful ally in refusing the bifurcation attitude, by treating everything we apprehend in sensitive perception as belonging to nature.

Keywords: Bifurcation of nature; Philosophy of perception; Whitehead; Bergson

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ).

Introdução

Alfred N. Whitehead (1861-1947) e Henri Bergson (1859-1941) foram dois estimados filósofos da virada do século XX, cuja genialidade, especialmente do primeiro, ainda está por ser plenamente reconhecida. Embora nunca tenham se encontrado pessoalmente, ambos se influenciaram de maneira recíproca na elaboração de uma metafísica da criação, isto é, uma metafísica que prioriza o devir e a novidade ao invés do ser estático e imóvel da tradição platônica-aristotélica. A influência de Bergson sobre Whitehead, por um lado, é notável. Em *Process and Reality*, o nome Bergson aparece quatorze vezes e, logo no prefácio, Whitehead confessa sua dívida para com Bergson, William James e John Dewey (WHITEHEAD, 1985, p. 12). Em *O conceito de natureza*, o francês é mencionado uma vez: “Acredito que nesta doutrina estou plenamente de acordo com Bergson, embora ele use ‘tempo’ para o fato fundamental que chamo de ‘passagem da natureza’ (WHITEHEAD, 1994, p. 36). Em *A ciência e o mundo moderno*, Whitehead aproxima aquilo que ele chama de ‘falácia da concretude mal-colocada’ com o que Bergson nomeia ‘espacialização’ do tempo, ou melhor, o mecanismo cinematográfico do pensamento – com a ressalva de que, para Whitehead, a ilusão de ‘espacialização’ nem sempre é necessária para a apreensão inteligente da natureza.

Enfim, vê-se que a importância de Bergson para Whitehead é declarada. Por outro lado, a influência do inglês sobre o francês é bem menos evidente. Em toda sua obra, Bergson cita Whitehead uma única vez, em *Duração e Simultaneidade* (1922) – livro dedicado ao estudo da teoria da relatividade restrita. Numa nota de rodapé, ele afirma que *O conceito de natureza* “é certamente uma das [obras] mais profundas já escritas sobre a filosofia da natureza” (BERGSON, 2006, p. 73). Apesar das belas palavras, a influência de Whitehead sobre Bergson parece ser bastante limitada: diz respeito apenas à teoria de Einstein e suas diferentes implicações filosóficas. Portanto, se é lícito dizer que Whitehead e Bergson foram influenciados reciprocamente, há, sem dúvidas, uma disparidade na influência entre os dois, o que não é motivo de espanto. Lembremos que, inicialmente, Whitehead era professor de matemática na Trinity College. Na época em que colaborava com Bertrand Russell no *Principia Mathematica* (1900-1913), Bergson era um filósofo prestigiado e reconhecido internacionalmente, já tendo publicado os seus três maiores livros: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), *Matéria e Memória* (1896) e *A evolução criadora* (1907). Somente após a publicação de *Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919) e *O conceito de natureza* (1920), Whitehead recebeu notoriedade como filósofo. No ano da publicação do seu *magnum opus*, *Process and Reality* (1929), o francês já havia ganhado o Prêmio Nobel de Literatura, em

1927. Ou seja, ao menos em vida, a fama de Bergson superava em muito a de Whitehead, o que explicaria um conhecimento maior da obra do primeiro por parte do segundo, e não o contrário. Contudo, não se trata aqui de determinar quem influenciou mais quem, e sim de procurar convergências e ressonâncias entre a teoria da duração e a filosofia do organismo.

Nas últimas décadas, a tentativa de interseccionar esses dois autores tem-se mostrado extremamente profícua, sobretudo nos estudos voltados à filosofia processual. Este artigo propõe uma aliança Whitehead-Bergson em relação à crítica da chamada “bifurcação da natureza”. A meu ver, tanto Whitehead quanto Bergson articulam uma filosofia oposta ao paradigma da bifurcação, na medida em que ambos se atêm à experiência imediata como ponto de partida na especulação da natureza. Primeiro, iremos analisar a teoria da bifurcação, tal como exposta por Whitehead no segundo capítulo de *O Conceito de Natureza*. Em seguida, veremos de que maneira a “teoria da percepção pura” de Bergson serve como uma resposta ao problema metafilosófico da bifurcação. Por fim, concluo que ambos os filósofos rejeitam o modelo de natureza bifurcada, embora cada um possua uma solução diferente ao problema.

1. A bifurcação da natureza

De início, o problema da bifurcação é bastante específico. Trata-se das teorias filosóficas que surgiram no século XVII, após a consolidação das doutrinas científicas da propagação da luz e do som. É que um duro golpe acertou o senso comum no século XVII, semelhante ao golpe da relatividade no século XX. Com a sistematização das doutrinas da propagação, a antiga ideia de substância, como uma simples “coisa” repleta de atributos, tornou-se insustentável. O binômio “substância-atributo” havia sido quebrado. O vermelho não podia mais ser concebido como um atributo ou qualidade da rosa, nem o verde um atributo da grama. Descobriu-se que a cor, na verdade, é o reflexo da luz que penetra o olho, uma frequência que incide sobre os glóbulos oculares, atravessa o sistema nervoso até chegar ao cérebro, onde lá será produzida, supostamente, a impressão colorida. Os objetos não têm cor, mas refletem um espectro de luz que provoca a sensação de cor. Todavia, aquilo que é transmitido não é colorido, pois a cor não faz parte da realidade do objeto material. Ela seria, portanto, um *acréscimo psíquico*, uma ilusão propiciada pela percepção visual, sem qualquer tipo de existência para além dessa percepção subjetiva. E o mesmo vale para o som: as notas musicais não são mais um fato objetivo do mundo material, mas sim a tradução subjetiva do encontro entre a

propagação do ar e a mente humana. Sem a percepção auditiva fornecida pelo ouvido, resta-nos apenas as ondas mecânicas propagadas pela vibração do ar.

Com isso, a antiga ideia de que percebemos atributos das coisas, e que esses atributos são realmente das coisas, mesmo quando não as percebemos, foi abandonada. Em outros termos, a ideia de uma correspondência direta, sem mediações, entre a “coisa” e a “coisa-percebida” não podia mais ser aceita. Newton, em especial, demonstrou de maneira inequívoca a relação entre luz e cor. De um lado, as coisas transmitidas são ondas ou, como acreditava Newton, partículas; de outro lado, as coisas percebidas são cores. A filosofia da época viu-se, então, diante de uma tremenda dificuldade. O avanço científico parecia comprovar a existência de dois mundos diferentes: uma natureza influente, que é a causa da percepção; outra natureza efluente, que é produzida pela percepção. Mas qual seria a relação entre a causa da percepção e a coisa percebida? Como passamos de uma à outra, isto é, das grandezas mensuráveis da matéria às qualidades intensivas da consciência?

John Locke tentou resolver o problema a partir de uma teoria das qualidades primárias e secundárias. Segundo ele, as qualidades primárias da matéria seriam aquelas que subsistem, de algum modo, à percepção sensível, ou seja, que existem separadas da nossa percepção; por exemplo, a forma, a extensão, o número, o peso, o movimento. As qualidades secundárias, no entanto, seriam aquelas outras que não subsistem à percepção, mas que são produzidas pelo contato da matéria com a mente; como a cor, o som, o sabor, o cheiro, o calor. Eis, portanto, em poucas palavras, a solução encontrada por Locke: haveria, de fato, dois domínios bem distintos quando tratamos da percepção da matéria. Os atributos reais da matéria e os atributos adicionados à matéria pela mente, o que Whitehead chamará de “acréscimo psíquico”. Isso não significa dizer que as qualidades secundárias fossem, para Locke, meras projeções mentais sobre o objeto, sem qualquer tipo de correspondência com o mundo material. Embora de naturezas radicalmente diferentes, as qualidades secundárias são, de certa forma, derivadas das primárias, pois sem a radiação eletromagnética não há cor e sem um meio de propagação não há som. Elas correspondem a uma sensação interna provocada por estímulos físicos que dão origem a uma determinada percepção. Mas o que é transmitido são átomos, moléculas, partículas, ondas, e o que é percebido são cores, sons, sabores, calor. Com efeito, a matéria é percebida tendo certas qualidades que não lhe pertencem realmente. O azul do mar, o calor do Sol, o canto dos pássaros, o doce do mel; enfim, todos seriam frutos de um processo bastante elaborado que ocorre no interior do sujeito, mas que não existem enquanto tais fora da mente. A bifurcação da natureza estaria, pois, traçada. De um lado, a natureza aparente,

fornecida pelos sentidos do corpo e produzida pela mente; de outro, a natureza que é causa da percepção, fora de nós, objetiva e matematizável, natureza-em-si.

A solução de Locke não foi aceita por todos, especialmente pelo bispo Berkeley, para quem não haveria condições suficientes que determinassem quais qualidades são ditas primárias e quais seriam secundárias. Mais que isso, Berkeley defendia que todas as qualidades primárias são, no fundo, secundárias, visto que não existe atributo “real” da matéria em oposição ao atributo “mental”. A própria matéria passa a ser entendida como um conjunto de ideias produzido pelo espírito – daí a máxima *ser é ser percebido*. Ao rejeitar a doutrina da matéria vigente, Berkeley recusava também o modelo de natureza bifurcada; contudo, ele não tinha nada a propor em troca, exceto uma teoria sobre a relação das mentes finitas com a mente divina. Ora, certamente não poderia ser esse o caminho pelo qual a ciência moderna iria se enveredar. Pois como esperar qualquer tipo de validade científica se os fenômenos naturais fossem frutos de uma elucubração misteriosa do espírito, uma fantasia subjetiva que, sabe-se lá por qual motivo, é compartilhada e verificada por diferentes sujeitos, mas que poderia muito bem não sê-lo. Ou se sustentava a existência independente da natureza em relação à consciência que a percebe, ou se acreditava que tudo não passaria de uma alucinação coletiva da consciência, um conjunto de ideias que compartilhamos uns com os outros, sabe-se lá por que, na descrição da natureza. A segunda resposta não explica nada, só levanta mais dificuldades. Era a primeira, e somente ela, que poderia impulsionar as ciências no caminho de uma sistematização maior, no momento em que explicava o sucesso da sua atividade. Só ali haveria uma natureza a ser descoberta, um mundo a ser desbravado, um véu a ser despido.

Assim, aos poucos, a bifurcação da natureza se tornou o paradigma da modernidade. Mas o problema das qualidades secundárias permanecia. “Por que percebemos qualidades secundárias? Parece uma contingência bastante infeliz a de percebermos muitas coisas que não se encontram presentes” (WHITEHEAD, 1994, p. 34). Eis que Whitehead expõe o seu posicionamento: “A meta a que nos propomos nestas conferências, contudo, é a de nos atermos à natureza propriamente dita e não jornada para além de entidades reveladas na apreensão sensível” (WHITEHEAD, 1994, p. 35). Para ele, a filosofia da natureza deve ser uma investigação acerca das entidades apreendidas na percepção, nada mais. “Trata-se da filosofia da coisa percebida, e não deve ser confundida com a metafísica da realidade, cujo alcance inclui tanto o perceptor como a coisa percebida” (WHITEHEAD, 1994, p. 36). A metafísica, enquanto investigação sobre causas para além da natureza, não pode ser introduzida na discussão. “O recurso à metafísica é como lançar um fósforo aceso em um depósito de pólvora. Tudo vai pelos

ares” (WHITEHEAD, 1994, p. 36). Os problemas se amontoam e as incoerências aparecem quando trazemos, de maneira forçosa, as relações da mente com a natureza para lidar com os objetos apreendidos na percepção. A realidade não se reduz ao percebido, como queria Berkeley, nem o percebido é parcialmente real, como sustentava Locke. A posição tomada por Whitehead, aquela que vai acompanhá-lo até o esplendor de *Process and Reality*, é em defesa de uma filosofia da natureza que considere tudo o que é percebido como pertencente à realidade, pois toda apreensão sensível é apreensão de algo. “Para nós, o fulgor avermelhado do poente deve ser parte tão integrante da natureza quanto o são as moléculas e as ondas elétricas” (WHITEHEAD, 1994, p. 37). Nesse sentido, rejeitar a bifurcação consiste, sobretudo, em restaurar e reintegrar as qualidades pertencentes ao mundo; as cores e os sons devem ser entendidos como ingredientes da natureza, e não uma fantasia projetada pelo espírito ou, como se acredita hoje, uma sensação produzida pelo cérebro.

O alvo de meu protesto é essencialmente a bifurcação da natureza em dois sistemas de realidade, os quais, conquanto sejam reais, são reais em sentidos diferentes. Uma realidade seriam as entidades como os elétrons, objeto de estudo da física especulativa. Essa seria a realidade oferecida ao conhecimento, muito embora nessa teoria ela jamais seja conhecida. Isso porque o passível de cognição é a outra espécie de realidade, a ação coadjuvante da mente. Existiriam, portanto, duas naturezas: uma é a conjectura e a outra, o sonho (WHITEHEAD, 1994, p. 38).

Como ressalta Didier Debaise, essa passagem muitas vezes é mal interpretada, o que pode resultar numa má compreensão da bifurcação como um todo. A princípio, pode parecer que a bifurcação da natureza consiste em uma defesa do dualismo, e que, portanto, o protesto de Whitehead equivale a uma crítica às filosofias dualistas, em especial a de Descartes, que decretou um abismo intransponível entre extensão e pensamento, entre corpo e alma. Acredito ter mostrado até aqui que não se trata nada disso. A bifurcação da natureza não é um retorno ao dualismo cartesiano; ela é o modelo ou a postura filosófica que afirma uma diferença de natureza entre a causa da percepção e a coisa percebida, quer dizer, entre qualidades primárias e secundárias. “Se o dualismo é entendido em termos de uma dualidade de substâncias, independentemente de como elas são caracterizadas, a bifurcação indica algo bem diferente, nomeadamente, como que uma única realidade, a natureza, veio ser dividida em dois

domínios distintos”² (DEBAISE, 2017, p. 7). O dualismo, enquanto tese metafísica que alega a existência de duas substâncias últimas constitutivas da realidade, não deve ser confundido com a bifurcação, que discrimina os atributos reais da matéria e os atributos ficcionais. Acredito ainda que não devemos tomar o primeiro nem mesmo como uma manifestação do segundo, como sugere Debaise³, pois é inteiramente possível ser dualista e, ao mesmo tempo, recusar o modelo da bifurcação. Ou seja, um não é a consequência teórica do outro, mas correspondem a problemas totalmente distintos. A bifurcação da natureza é uma operação que ocorre na seara da filosofia da percepção, enquanto o dualismo é uma tese referente à metafísica da realidade. É perfeitamente admissível, portanto, ser dualista e rejeitar a bifurcação simultaneamente – como veremos no caso de Bergson⁴.

De maneira geral, o que a teoria da bifurcação falha em explicar é o nosso próprio conhecimento acerca da natureza. Nunca iremos saber o “porquê” do conhecimento, só podemos descrever o “quê?” se conhece. No entanto, é justamente sobre o “porquê” da cognição que a bifurcação se ocupa. Ela surge como uma tentativa de apresentar a ciência natural enquanto uma investigação sobre a causa do fato do conhecimento, isto é, uma busca para explicar o “porquê” do conhecimento da coisa, ao invés de elucidar o caráter geral da coisa conhecida. O que se pretende conhecer, então, é a natureza causal, que seria o conjunto de interações físicas externas à mente. Mas, por outro lado, reconhece-se que nós só temos acesso à natureza aparente, que surge a partir da correlação entre a mente e a natureza causal. Essa “correlação”, contudo, não pode ser entendida como uma simples relação de causa e efeito. Os fótons, por exemplo, não são a causa da impressão colorida, mas são causas para que os olhos, os nervos e o cérebro se comportem de uma determinada maneira. “Mas esta não é uma ação da natureza sobre a mente. Trata-se de uma interação interna à natureza” (WHITEHEAD, 1994, p. 39), vale dizer, entre corpos. Há, portanto, dois sentidos de causalidade a serem distinguidos

²“If dualism is understood in terms of a duality of substances, regardless of how these are characterized, bifurcation indicates something very different, namely, how a single reality, nature, came to be divided into two distinct realms”. (DEBAISE, 2017, p. 7)

³ Segundo Debaise, “a noção de bifurcação descreve um conceito que é mais amplo e mais fundamental do que o de dualismo, que, em última instância, é uma de suas manifestações”. Tradução para “the notion of bifurcation outlines a concept that is broader and more fundamental than that of dualism, which, ultimately, is one of its manifestation” (DEBAISE, 2017, p.7)

⁴ Vale lembrar que, embora seja um autêntico dualista, o dualismo de Bergson distingue-se profundamente do que entende geralmente por dualismo. Não se trata de duas substância que convergem, mas de uma única substância sob dois aspectos diferentes, ou melhor, sob dois movimentos: por um lado, faz-se espírito; por outro, torna-se matéria. Pode-se dizer que o dualismo de Bergson é dinâmico ou metodológico; ele configura apenas um primeiro momento do método da intuição.

na bifurcação: (1) as relações físicas internas à natureza, onde um corpo é causa do movimento de outro corpo (2) a influência desse sistema de interações corpóreas sobre outra coisa que lhe é estranha, isto é, a mente, e que, sob tal influência, percebe certas qualidades que não se encontram efetivamente presentes na natureza, como a vermelhidão e o calor. A causa da natureza aparente é a mente, mas toda aparição implica na influência da mente devido à natureza causal.

Desse modo, ao separar a natureza em dois domínios, as teorias da bifurcação concebem a ciência natural enquanto uma investigação sobre as causas externas à mente que, por sua vez, garantem a validade do nosso conhecimento, a princípio, interno à mente. Ou seja, supõe-se uma certa correspondência entre as duas naturezas que é impossível de verificar. Acredita-se que o conhecimento, embora produzido pela mente, não é só devido à natureza causal, mas é também explicado por ela. O que permanece implícito é a ideia de que “a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produziu e de alguma forma conserva dentro de si, embora exija uma razão extrínseca tanto para originar como para determinar o caráter de sua atividade” (WHITEHEAD, 1994, p. 40). Com efeito, partindo do esquema da bifurcação, a ciência natural deveria explicar por que existe o conhecimento das coisas, a saber, quais as razões extrínsecas que o justificam. Mas isso não é uma questão científica; trata-se, antes, de um pressuposto metafísico que não pode ser refutado nem comprovado experimentalmente. Afinal, por que deveria a natureza causal, que influencia a mente à percepção, ter algo em comum com a natureza aparente? Se, de fato, a ciência é uma investigação sobre as causas influentes externas à mente, como quer a bifurcação, a correspondência entre a natureza causal e a natureza aparente permanecerá para sempre como uma mera hipótese, pois não há motivo suficiente para presumir que a reação da mente seja análoga à causa.

Segundo Whitehead, toda essa dificuldade surge a partir de uma má compreensão da atividade científica. A ciência natural não discute a causa do conhecimento, mas a coerência do conhecimento. O entendimento perseguido pela ciência é um entendimento das relações internas à natureza, não da correlação entre aparência e causa da aparência. Aliás, quando se trata de conhecimento, devemos nos desfazer dessas metáforas espaciais como dentro e fora da mente – o que Whitehead enfatiza em um estilo bastante bergsoniano. “O conhecimento é uma instância última” (WHITEHEAD, 1994, p. 40). Não se pode descobrir o motivo do conhecimento da coisa, só podemos analisar o caráter da coisa conhecida e suas relações internas. Para o autor, o que a ciência busca, na verdade, é determinar o caráter da natureza aparente, mas “podemos eliminar o termo ‘aparente’, porquanto existe apenas uma natureza, a

saber, a natureza colocada diante de nós no conhecimento perceptivo” (WHITEHEAD, 1994, p. 49). Não que a percepção gere, por si mesma, conhecimento, mas o nosso conhecimento da natureza sempre deve considerar tudo aquilo que é percebido como pertencente à natureza.

Por exemplo, o fogo arde e percebemos um carvão avermelhado. A ciência explica isso como a energia radiante do carvão a penetrar-nos os olhos. Mas, ao buscar tal explicação, não estamos indagando qual a sorte de ocorrências propícias para levar a mente a perceber o vermelho. A cadeia causal é inteiramente diversa. A mente é deixada totalmente à parte. A verdadeira questão é: quando o vermelho é encontrado na natureza, que outra coisa também se encontra ali? (WHITEHEAD, 1994, p. 50)

Sem dúvidas, não é fácil imaginar um esquema de natureza não-bifurcada; Whitehead reconhece isso. O desafio deve-se em razão da “extrema dificuldade em apresentar a vermelhidão e a calidez percebidas no fogo em um sistema único de relações com as agitadas moléculas de carvão e oxigênio, com a energia que deles irradia e com as diversas atividades do corpo material” (WHITEHEAD, 1994, p. 40). A menos que se reproduza essas relações em sua abrangência total, nos deparamos com uma natureza bifurca, ou seja, calidez e vermelhidão de um lado, moléculas, elétrons e fótons do outro. Há ainda, como explica Whitehead, muitas maneiras de se adotar a bifurcação; algumas mais extremadas, outras mais sutis. Aquela que se introduziu no curso da filosofia moderna e se tornou predominante é, segundo ele, uma versão intermediária, que defende a correspondência direta entre conhecimento e causa do conhecimento, mas sustenta a existência acréscimos psíquicos, isto é, entidades percebidas que não fazem parte da natureza, em nenhum sentido relevante. Whitehead chama essa forma predominante de “teoria dos acréscimos psíquicos”, o que enfatiza o caráter psicológico do problema. Ora, o que seriam os acréscimos psíquicos? São as qualidades secundárias de Locke, aquelas que nós colocamos no objeto, mas que não se encontram efetivamente lá. Quando a bola de bilhar vermelha colide com uma outra, tudo acontece em um tempo particular, num lugar particular, com movimento, força e rigidez particular. Mas a vermelhidão da bola, assim como o barulho da colisão, são acréscimos psíquicos, uma tradução subjetiva propiciada pelo encontro da matéria com a mente. Assim, de um lado, teríamos o mundo material, previsível até nos ínfimos detalhes, percorrendo o espaço e o tempo sem fim e sem propósito; de outro lado, temos o mundo encantado da consciência, capaz de acrescentar várias coisas ao universo material, fazendo da percepção colorida, barulhenta, saborosa etc. É justamente contra essa imagem da natureza que Whitehead procura argumentar.

Em suma, o problema da bifurcação tem origem na sistematização das ciências da propagação no final do século XVII. A antiga herança aristotélica da categoria de substância, como algo que existe em si, em oposição ao atributo, como algo que existe em outro, teve de ser, ao menos parcialmente, abandonada. O que Whitehead chama de “teorias da bifurcação” consiste num conjunto de filosofias que procuraram responder a esse problema, mas que acabaram por introduzir, de maneira indevida, as relações entre mente e natureza para tratar das entidades reveladas na percepção. Haveria, assim, dois sistemas distintos de realidades, duas naturezas: (1) a natureza aparente e efluente (2) a natureza causal e influente. O problema da bifurcação é apresentado por Whitehead no segundo capítulo de *O conceito de natureza*. A solução encontrada por ele, porém, só será plenamente desenvolvida em *Process and Reality*.

Não me ocupo aqui com a solução whiteheadiana ao problema da bifurcação, sobre como integrar em um único sistema as qualidades primárias e as qualidades secundárias, ou seja, as moléculas e os átomos de um lado, a vermelhidão e a calidez de outro. Para tanto, seria preciso introduzir alguns conceitos fundamentais da sua filosofia do organismo, como entidades atuais, preensões, objetos eternos e sínteses orgânicas. Contentemo-nos apenas em dizer que a solução de Whitehead não implica a restauração do binômio “substância-atributo”. Rejeitar a bifurcação não significa retomar os atributos como acidentes da substância, isto é, voltar a pensar o vermelho como uma qualidade da rosa, ou o verde como um atributo da grama. De fato, as teorias da propagação quebraram definitivamente o binômio. O que resta à filosofia da ciência natural é a elaboração de um sistema da natureza coerente e adequado, que consiga elucidar o conceito de natureza através de uma exposição das entidades mais fundamentais e da relação entre essas entidades. Afinal, no que diz respeito à natureza, todas as nossas percepções sensoriais estão no mesmo barco e devem ser tratadas segundo o mesmo princípio.

2. A teoria da percepção pura

Vimos que a bifurcação da natureza consiste em um sistema que distingue qualidades primárias e secundárias, e atribui somente às primeiras uma realidade extra-psicológica. Não se trata, portanto, de uma defesa do dualismo, mas de um pressuposto metafísico que estabelece uma diferença de natureza entre ‘ser’ e ‘ser percebido’. Bergson é o exemplo perfeito de um dualista que, não obstante, rejeita a todo momento o paradigma de natureza bifurcada. Uma breve leitura do prefácio de *Matéria e Memória* já é o suficiente para revelar-nos isso.

Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe disséssemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito, ou mesmo, de uma forma mais geral, só existe para um espírito, como o queria Berkeley. Nosso interlocutor haveria de sustentar que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, esse interlocutor ficaria igualmente espantado se lhe disséssemos que o objeto é bem diferente daquilo que se percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe atribui, nem a resistência que a mão encontra nele. Essa cor e essa resistência estão, para ele, no objeto: não são estados de nosso espírito, são os elementos constitutivos de uma existência independente da nossa. Portanto, 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).

A passagem é longa, mas esclarece a postura tomada Bergson, tal como a de Whitehead, de partir do ordinário, isto é, daquilo que diz respeito ao senso comum e à experiência imediata. Parte-se aqui da apreensão sensível, do que percebemos quando abrimos os sentidos e deixamos de perceber quando os fechamos. São imagens que percebemos, nada mais; imagens que agem e reagem umas sobre as outras segundo as leis da natureza. Por imagem, Bergson entende uma certa existência que se situa entre a “coisa” e a “representação” – ela “é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa” (BERGSON, 1999, p. 2). Dentre essas imagens, há uma que ocupa um lugar privilegiado: o *meu corpo*. Não qualquer corpo, mas o *meu corpo* em especial assume esse privilégio por ser uma imagem que conheço não apenas de fora, mediante percepções, mas de dentro, mediante afecções. Assim, na medida em que o meu corpo se move, todas as outras imagens parecem variar em função dele, ao passo que o meu corpo se mantém invariável. Recebo de fora estímulos provocados por outras imagens; descubro que esses estímulos exteriores são transmitidos pelos nervos aferentes até o sistema nervoso central, e, em seguida, que os nervos eferentes conduzem estímulos que vão do centro à periferia e engendram os movimentos do corpo. Os objetos exteriores, os estímulos recebidos, o cérebro e os estímulos devolvidos à periferia são todos imagens. Seria, portanto, absurdo acreditar que uma única imagem tivesse o poder de gerar todas as outras, e que a totalidade do mundo material estivesse contida nos centros nervosos. “É o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro.” (BERGSON, 1999, p. 13). O meu corpo, com efeito, é só mais uma imagem dentre tantas outras, que recebe e devolve movimentos, sendo incapaz de acrescentar algo à realidade do objeto material.

Nesse ponto, tanto o realismo quanto o idealismo mostram-se teses igualmente excessivas em relação à natureza da matéria e à percepção sensível. O realista, por um lado, parte do universo material e compreende um sistema de imagens sem centro, onde os efeitos permanecem sempre proporcionais às causas e todas as imagens colocam-se sobre um mesmo plano para serem governadas por leis imutáveis. “Mas ele é obrigado a constatar que além desse sistema existem *percepções*” (BERGSON, 1999, p. 22). Ou seja, para retomar o vocabulário whiteheadiano, o realista é obrigado a admitir que, além desse sistema de interações internas à natureza, existe uma outra coisa bem diferente, a mente⁵, capaz de produzir em nós percepções devido à natureza causal. O idealista, por outro lado, parte dessa mesma percepção e pretende reconstruir todo o universo material como derivado da mente, como um conjunto de ideias. O realista parte da matéria, mas é incapaz de explicar a passagem da matéria à percepção. O idealista começa na representação, mas não consegue elevar-se até o representado e recai, em última instância, num imaterialismo incontornável. Ou a percepção da matéria torna-se o mistério, ou a própria matéria é o mistério. Nos dois casos, Bergson constata um postulado comum: “a percepção tem um interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro” (BERGSON, 1999, p. 24).

Não entraremos aqui em detalhes na argumentação de Bergson contra esse postulado. Limitemo-nos em dizer que, se todo conhecimento pressupõe memória e, sendo a intenção do filósofo determinar a precisa diferença entre percepção e memória, isto é, entre corpo e espírito, é certo que a percepção não pode produzir por si mesma conhecimento, visto que ela tem uma finalidade estritamente prática. A fim de esclarecer esse caráter essencialmente prático da percepção, Bergson propõe uma hipótese chamada de “teoria da percepção pura”. Trata-se de uma percepção que existe mais *de direito* do que *de fato*, pois, na verdade, toda percepção está impregnada de memória. “Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige conseqüentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma pluralidade de momentos” (BERGSON, 1999, p. 31). De fato, a nossa percepção concreta está recheada de lembranças e nosso estado presente sempre retêm uma espessura do passado imediato. Por isso, o que Bergson chama de “percepção pura” é uma percepção hipotética, que existe mais de direito, pois estaria desvinculada de qualquer lembrança do passado e absorvida inteiramente no presente, sendo capaz, portanto, de obter da matéria uma visão ao mesmo tempo imediata e instantânea.

⁵O que Whitehead chamava de polo mental ou polo conceitual das entidades atuais.

A percepção pura está situada numa espécie de presente absoluto, que reinicia a cada instante, impossibilitada de prolongar o passado. Ela é definida pela relação da totalidade das imagens, que chamo de universo material, com uma imagem particular e privilegiada, porque central, que chamo meu corpo. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva, “a percepção pura seria a coincidência instantânea e completa entre ser e ser percebido, o que daria a imagem na sua pura e simples presença, mas também na totalidade da sua presença instantânea” (SILVA, 1994, p. 227-228). Quer dizer, a percepção pura não apreende uma imagem específica, mas o conjunto das imagens que se relacionam imediatamente com o meu corpo. O discernimento, que já anuncia a função do espírito na percepção concreta, provém de outra coisa. Se *perceber* consiste em receber a totalidade das imagens que atingem o corpo, *perceber conscientemente* significa nada mais que selecionar entre essas imagens aquelas que nos interessam à ação. Assim, a consciência opera, naquilo que diz respeito à percepção, um recorte no mundo material do que nos interessa à atividade prática. Isso equivale dizer que, entre a matéria e a percepção da matéria, entre ‘ser’ e ‘ser-percebido’, há somente uma diferença de grau, não de natureza. A matéria não é dotada de poderes ocultos e incognoscíveis, de uma virtude misteriosa que não podemos perceber, nem mesmo conceber. Sem dúvidas, há mais na totalidade das imagens que compõem o universo do que estamos conscientes na percepção. Há na matéria algo além, mas não algo diferente daquilo que é dado atualmente.

Se houvesse mais no segundo termo do que no primeiro, se, para passar da presença à representação, fosse preciso *acrescentar* alguma coisa, a distância seria intransponível, e a passagem da matéria à percepção permaneceria envolvida em um impenetrável mistério. O mesmo não aconteceria se pudéssemos passar do primeiro termo ao segundo mediante uma diminuição, e se a representação de uma imagem fosse menos que sua simples presença (BERGSON, 1999, p. 33).

O ponto central é o seguinte: a percepção não acrescenta em nada o objeto material, ela simplesmente o reduz; o que significa que, para Bergson, não existem acréscimos psíquicos, mas antes um “decréscimo psíquico”. Eis a fórmula que descreve a percepção: uma presença se apresenta para, então, ser representada. Da passagem da presença à representação, contudo, não se acrescenta nada. Na verdade, subtrai-se justamente aquilo que não nos interessa à ação prática. Entre a presença e a representação se introduz a atividade da consciência, que é o discernimento ou a seleção das imagens guiado pelo critério do interesse. A percepção concreta tem, portanto, uma finalidade estritamente prática: ela mede precisamente a influência possível

do meu corpo sobre o objeto percebido, no intuito de reter do objeto os pontos sobre os quais o meu corpo pode atuar. Mas realistas e idealistas estão de acordo ao tomarem o caminho inverso, isto é, de partir da representação à simples presença, e, assim, fazerem da nossa percepção uma projeção do sujeito.

Realistas e idealistas coincidem em raciocinar dessa maneira. Estes não vêem outra coisa, no universo material, que não uma síntese de estados subjetivos e inextensivos; aqueles acrescentam que há, atrás dessa síntese, uma realidade independente que corresponde a ela; mas tanto uns como outros concluem, da passagem gradual da afecção à representação, que a representação do universo material é relativa, subjetiva, e, por assim dizer, que ela sai de nós, em vez de sermos nós a sair primeiramente dela. (BERGSON, 1999, p. 55)

O que nos interessa aqui é o caso do realista, pois é nele que encontramos a visão de natureza bifurcada. O realista acredita que a percepção é uma efluência da mente devido à influência da natureza causal. Assim, ele é levado a acreditar na existência de duas naturezas, que, apesar de totalmente diferentes, em alguma medida se correspondem: uma é a natureza que causa a percepção, outra é a natureza percebida. Mas sempre haverá um abismo entre a matéria e a percepção da matéria, entre ser e ser percebido. O realismo, conduzido ainda pelo materialismo científico, é levado a enxergar na consciência nada mais que um jogo de elementos materiais extremamente sofisticados. Daí a hipótese da consciência-epifenômeno e do paralelismo que surgiram no curso da filosofia moderna. No primeiro caso, o pensamento é entendido como uma função do cérebro, sendo o estado de consciência um mero epifenômeno do estado cerebral. No segundo caso, os estados de consciência e os estados cerebrais são tomados como duas traduções diferentes da mesma coisa. Em ambos, sustenta-se que, se tivéssemos a chave da psicofisiologia e se pudéssemos entrar no interior do cérebro, para assistir ao fogo cruzado dos átomos que ocorre no córtex cerebral, saberíamos em detalhes tudo o que se passa na consciência correspondente.

O argumento de Bergson contra o materialismo e, por conseguinte, contra todo realismo que toma como ponto de partida o materialismo é o seguinte: “haveria um meio, e apenas um, de refutar o materialismo: seria estabelecer que a matéria é absolutamente como ela parece ser” (BERGSON, 1999, p. 77). Ou seja, a matéria não esconde poderes ou qualidades

ocultas; ela é exatamente aquilo que ela aparenta ser⁶, com a ressalva de subtraírmos dela tudo aquilo que não interessa às nossas necessidades práticas. Há somente uma diferença de grau entre ‘ser’ e ‘ser-percebido’, o que significa que é impossível para a percepção sozinha acrescentar algo à realidade material, perceber algo que não se encontra na natureza, ou ainda, de explicar os motivos que orientam e justificam o nosso conhecimento dela. A natureza está aí, e nós estamos nela. Não a produzimos nem a modificamos pela percepção; simplesmente a capturamos. Whitehead parece estar identificando o mesmo problema que Bergson havia detectado vinte e quatro anos antes: a tendência da filosofia em fazer da nossa percepção uma projeção do sujeito. É possível que a filosofia de Bergson, em especial sua hipótese da percepção pura, tenha influenciado Whitehead na elaboração daquilo que chamou de bifurcação da natureza. Sabe-se que o inglês era um leitor atento de Bergson, e que a leitura de *Matéria e Memória* mostra-se fundamental para a compreensão da teoria bergsoniana da percepção. Enfim, não é só possível, mas é provável que a influência de Bergson sobre Whitehead seja muito maior do que se apresenta à primeira vista.

REFERÊNCIAS:

BERGSON, H. **Duração e Simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006

BERGSON, H. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DIDIER, D. **Nature as Events**. Durham: Duke University Press, 2017.

SILVA, F. L. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994

WHITEHEAD, A. **Process and Reality**. New York: The Free Press, 1985.

WHITEHEAD, A. **O Conceito de Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WHITEHEAD, A. **The Concept of Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

⁶ Poder-se-ia argumentar que a matéria não “parece ser” feita de quarks e elétrons; no entanto, o ponto de Bergson é que a percepção não acrescenta em nada o objeto material; este, por sua vez, não se esgota na percepção. Há certamente mais na natureza do que estamos conscientes na percepção (e.g. elétron, quarks, fótons e, quiçá, cordas), porém tudo o que percebemos está incluso na natureza. A percepção opera um recorte no mundo material de tudo aquilo que não nos interessa para a ação.