

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**EDVAN ARAGÃO SANTOS**

**BERGSON  
OU  
DUALISMO E UNIDADE NA EXPERIÊNCIA INTERNA DA SUBJETIVIDADE**

Guarulhos  
2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**EDVAN ARAGÃO SANTOS**

**BERGSON OU DUALISMO E UNIDADE NA EXPERIÊNCIA INTERNA DA  
SUBJETIVIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da **Universidade Federal de São Paulo** como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador(a):** Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rita Paiva.

Guarulhos  
2013

**EDVAN ARAGÃO SANTOS**

**BERGSON OU DUALISMO E UNIDADE NA EXPERIÊNCIA INTERNA DA  
SUBJETIVIDADE**

Guarulhos, 28 de fevereiro de 2013.

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rita Paiva (Orientadora)  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Débora Cristina Morato Pinto  
Universidade Federal de São Carlos

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Izilda Cristina Johanson  
Universidade Federal de São Paulo

## **Agradecimentos:**

Primeiramente, agradeço imensamente ao acolhimento da Profa. Dra. Rita Paiva, aceitando esta empreitada com uma orientação extremamente atenciosa e precisa.

Ao Prof<sup>o</sup> Dr. Danilo Augusto, pela generosidade com que ajudou no projeto inicial, sobretudo, à amizade.

Aos meus pais, Edézio José dos Santos e Maria dos Prazeres Aragão Santos, por todo apoio.

Aos meus irmãos e companheiros da vida: Verlane Aragão Santos, Edézio Aragão Santos e Vanise Aragão Santos.

À Prof<sup>o</sup> Berthe, pela ajuda no estudo do francês.

Aos Professores que, mesmo indiretamente, contribuíram com suas experiências de modo salutar para a construção do trabalho: Frederico Leão, Eduardo Leal e Bruno Machado.

Às pessoas que me prestaram assistência em momentos indispensáveis na Paulicéia. Com gratidão especial a toda a ajuda dada por Paulo Gonçalves e Dona Ana. Com afeto, à Maitê Cunha. Ao querido Raphael Borges. Por fim, aos retirantes sergipanos; Rafael Marcelino e Igor Brasil.

Aos grandes companheiros de labuta e interlocutores de Sampa: Marco Rodrigues, Daniel Severo, Ivan de Bruyn, Sidnei Oliveira e Rineu Quinalia. Principalmente Thiago Rodrigues, além da grande amizade, por sua ajuda em um dos momentos mais difíceis em Sampa.

Aos conterrâneos de Sergipe, pelos debates e troca de experiências enriquecedoras durante a jornada: Dante Andrade, Mauro Luciano, Luciana Almeida e Luis Thiago Dantas e a todos que acompanharam um pouco da angústia do processo, sobretudo; Thiago Leite Batista, Vinicius Leite Batista, Diego Teles, Lucio Mauro, Pedro Alves, Bruno Pinheiro, Igor Miranda, Marcela Moura, José Henrique, Oliver Dantas e Daniel Francisco.

À Universidade Federal de São Paulo, pela recepção e assistência.

À Capes, pela ajuda sem a qual esse projeto não poderia ter sido realizado.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo percorrer a primeira obra de Bergson: *Ensaio sobre os dados imediatos da Consciência*. Seu intuito consiste em debater o problema do dualismo e da unidade no âmbito da subjetividade. Procura-se ressaltar que, ao instituir a fundamental distinção entre espaço e tempo, Bergson não apenas nos conduz a um novo olhar sobre a interioridade da consciência, mas aponta um dualismo distinto daquele instaurado pela tradição platônica e ratificado por seus sucessores. Nesse percurso, o autor revela-nos, por um lado, as duas formas de multiplicidade, apontando assim para uma nova forma de pensar o real, o ser. Por outro lado, para além dos dualismos, permite-nos vislumbrar que, já na primeira obra, a unidade viceja no horizonte teórico do bergsonismo.

Palavras-chave: Duração, intuição, multiplicidade, unidade, subjetividade.

## Résumé

Ce travail a comme objectif de parcourir la première œuvre de Bergson: *Essaie sur les données immédiates de la Conscience*. Son dessein consiste à débattre du problème du dualisme et de l'unité dans les contours de la subjectivité. Cherchant à instituer la distinction fondamentale entre l'espace et le temps, Bergson ne nous mène pas seulement vers une nouvelle vision de l'intériorité de la conscience, mais indique un dualisme distinct de celui instauré par la tradition platonicienne et ratifié par ses successeurs. Sur ce parcours, l'auteur nous révèle, d'un côté, les deux formes de multiplicité, désignant de cette manière une nouvelle forme de penser le réel, l'être. D'un autre côté, en plus des dualismes, nous nous permettons d'entrevoir que déjà dans sa première œuvre, l'unité germe dans l'horizon théorique du bergsonisme.

Mots clés : Durée, intuition, multiplicité, unité, subjectivité.

## SUMÁRIO:

Introdução.....	8
Capítulo I: Do dualismo; a cisão na experiência interna.....	9
1-A questão do dualismo e a especificidade dos estados de alma.....	9
2-A formulação das duas séries de multiplicidade.....	20
3-Um dualismo visceral: duração e espaço.....	35
4-Artimanhas do intelecto: a invenção de um outro tempo.....	50
5-A ciência em ato na quarta dimensão do espaço: uma descrição.....	59
6-Dualismo subjetivo e a linguagem como obstáculo.....	63
Capítulo II: Do método: dualismo e intuição.....	85
1-Crítica ao dualismo na tradição.....	85
2-A intuição como método preciso.....	102
2.1-Da Intuição.....	102
2.2-Do dualismo no método.....	107
2.3-A intuição em <i>Os dados Imediatos</i> : breves considerações.....	119
Capítulo III: A liberdade como fato.....	123
1-Introdução.....	123
2-O universo determinado.....	125
3-A vida psicológica na teia da determinação.....	129
4-O eu espacializado.....	132
4.1-Sobre previsões e causalidades.....	136
5-Liberdade genuína: a unidade do eu.....	145
Conclusão.....	152
Bibliografia.....	154

## Introdução

Nesse texto, nosso objetivo é percorrer *Os dados imediatos da Consciência*, problematizando os dualismos que ele inaugura e que serão reencontrados em toda a obra bergsoniana. Ao mesmo tempo, procuraremos explicitar que a problematização da vida subjetiva e da interioridade humana, tal como configuradas nesse livro, não se circunscreve ao registro dualista. Ou seja, procuramos deixar evidente que se esta primeira obra instaura os dualismos bergsonianos, isto não nos impede de perceber que ela também lança um olhar para a unidade do ser.

Estruturalmente, o texto divide-se em três partes. A primeira, detém-se na crítica à psicologia, afirmando que esta, incapaz de apreender a interioridade da consciência, jamais poderia dar conta da questão metafísica da liberdade. Nesse sentido, procura explicitar o caminho tecido por Bergson para compreender esta realidade negligenciada – e deturpada - pela ciência, o que nos conduzirá à sua inusitada teoria sobre as duas formas de multiplicidade e aos conceitos de duração e espaço. Na segunda parte, o intuito será o de diferenciar o dualismo bergsoniano daquele instaurado pela tradição, o que nos conduzirá a uma reflexão sobre o método nessa filosofia, bem como ao seu propósito de precisão. Finalmente, procuraremos acompanhar o autor na sua crítica às teorias tecidas acerca da liberdade e à visão positiva que ele constrói, ancorado nos pressupostos teóricos construídos no segundo capítulo.

Uma pequena conclusão nos dará uma síntese do que foi produzido e acenará com alguns apontamentos acerca do alcance desse debate.

## I – Do dualismo: a cisão na experiência interna

### 1 - A questão do dualismo e a especificidade dos estados de alma

De uma forma geral, a questão que nos move consiste no problema do dualismo – dois gêneros distintos de realidade ou de domínios da experiência – tal como inscrito na obra de Henri Bergson, e que se explicita, por exemplo, na oposição entre duração e espaço, alma e corpo ou espírito e matéria. No entanto, no recorte aqui privilegiado, nos deteremos, primordialmente, na primeira das investigações bergsonianas: *Ensaio sobre Os dados imediatos da consciência*. Nosso intuito consistirá, num primeiro momento, em evidenciar o modo pelo qual este texto aponta para uma segregação entre a interioridade da consciência humana, a realidade do espírito, e a realidade material, representada enquanto pura exterioridade. Em seguida, procuraremos entrever se, ao concluir sua primeira obra, Bergson não oferece alguns indícios de que o dualismo, a despeito do empenho com que é analisado e postulado nesta obra, talvez não constitua a manifestação definitiva da realidade interna da consciência.

Iniciemos, pois, nosso caminho, problematizando os duplos que ancoram a reflexão desenvolvida no primeiro livro e que se perpetuam por toda a obra: multiplicidade qualitativa e multiplicidade quantitativa, heterogeneidade e homogeneidade, duração e espaço, a duplicidade do eu.

É importante observar que o tema privilegiado da primeira obra bergsoniana consiste numa questão metafísica, qual seja, a liberdade. No entanto, o devido conhecimento desse problema requer a superação dos enganos cristalizados na ciência e no senso comum no que concerne à natureza do tempo e da realidade psíquica. Na verdade, estas observações nos remetem à perplexidade inaugural do pensamento bergsoniano, qual seja, a constatação de que a ciência concebe o tempo como uma realidade que não dura e que o mesmo só é vivido enquanto passagem contínua no interior da consciência. Daí a necessidade de tecer a crítica à psicologia que pretende problematizar tanto a liberdade quanto a

natureza do homem e, como toda a ciência, mostra-se incapaz de apreender a natureza das realidades que duram. Bergson volta-se, pois, para um problema intrínseco à psicofísica que, ao observar os fatos psíquicos, trata-os como coisas, afastando da sua alçada a realidade da duração, ou seja, os dados imediatos da consciência que deveriam ser o efetivo objeto de conhecimento deste saber, cujo intuito último, afinal, consiste em conhecer a interioridade humana ou a realidade psíquica do homem. A correta apreensão dessa realidade se revelará como quesito fundamental para que a liberdade já não se configure como um falso problema; consequência inexorável, na qual incorre a filosofia que engendra suas questões ancorada em representações tão equívocas quanto aquelas produzidas pela ciência. Em suma, segundo Bergson, sempre que a liberdade não for compreendida em consonância com a natureza temporal da consciência ela se constituirá como um problema mal colocado ou como um falso problema.<sup>1</sup>

De acordo com o filósofo, o propósito de dissolver essa espécie de vício do conhecimento científico – que aborda realidades inextensas como se extensas fossem - exige a dissolução de um falso problema bastante específico, aquele da grandeza intensiva, resultante de uma confusão entre o espaço e tempo, bem como de suas variações: a indistinção entre o inextenso e o extenso, entre a pura qualidade e a quantidade, entre a interioridade e a exterioridade. Notadamente, para além da ciência, essas indistinções se inscreverão tanto no senso comum quanto na tradição metafísica que apreenderá o tempo sob a alcunha do espaço.

Sob esse prisma, logo no primeiro capítulo de *Os dados imediatos*, Bergson evoca o modo pelo qual a ciência utiliza expressões de grandeza que estabelecem medidas e relações entre mais e menos, aplicando-as a realidades que não se prestam à mensuração, porquanto destituídas de natureza quantitativa. Dito de outro modo, de acordo com esse procedimento, o conhecimento das realidades

---

<sup>1</sup> Essa noção de falso problema é crucial para o entendimento da obra bergsoniana, e consiste, na depuração das questões filosóficas, ou seja, na dissolução dos falsos problemas oriundos das confusões herdadas da tradição, as quais se constituem com a prática de se pensar realidades moventes ou que duram a partir de categorias norteadas pela fixidez. Para Bergson, a natureza de um problema filosófico consiste em sua posição, nesse sentido, propor um problema é saber suscitá-lo com precisão. Deleuze distingue dois tipos de falsos problemas: aqueles inexistentes (o não ser, a desordem o possível) e os problemas mal colocados, ou seja, engendrados a partir de uma representação equívoca do real. (Deleuze, 1999, p. 7).

psicológicas, qualitativas por excelência, é alcançado pelas vias da mensuração, de modo que realidades contínuas são pensadas logicamente como fatos atomizados. Trata-se, como ficará claro à medida que acompanharmos a investigação tecida por Bergson, de um procedimento que procura apreender uma realidade que dura por meio de categorias atemporais, como aquelas que orientam a nossa relação com a exterioridade e com as coisas.

Observemos que a expressão grandeza intensiva estará presente na filosofia kantiana e será apropriada pela psicologia contemporânea ao nosso autor, tanto a psicofísica quanto a psicologia associacionista. Daí que ele vislumbre no kantismo a inspiração primeira dessa ciência oitocentista. Assim, sob a perspectiva da tradição filosófica e do conhecimento científico - ou na expressão filosófica da própria ciência -, a noção positiva da grandeza intensiva encontra fundamento e pretende fornecer o rigor necessário para o conhecimento dos dados psicológicos. No entanto, como Bergson afirma, tal posição teórica não faz mais do que ratificar a percepção do senso comum, a qual se coaduna com a natureza da inteligência, cuja vocação consiste em agir no espaço ou em empreender sobre a matéria, como o autor o dirá mais tardiamente. O senso comum justifica, por exemplo, que realidades inextensas podem ter maior ou menor intensidade, como as realidades extensas que contrapõem espaços desiguais, de modo que o maior contenha o menor. A ciência, por seu turno, pretenderá oferecer um caminho rigoroso e mais preciso para compreender tais realidades, particularmente, a realidade psicológica. Ancorada em metodologias específicas, ela “crê operar uma ruptura em relação à atitude natural, promovendo os dados da experiência vivida a objetos pensáveis dentro de um espaço lógico”. (Prado Jr, 1988, p. 74) Perspectiva que será objeto da crítica bergsoniana, segundo a qual essa estratégia, em vez de romper com a prática natural, finda por ratificá-la.

No enalço dessa crítica, Bergson nos conduz a uma separação dos elementos implicados nesse amálgama entre realidades extensas e inextensas, de modo a explicitar a natureza pura dos elementos nelas contido. Dito de outro modo, ao debruçar-se sobre a realidade da consciência, sua metodologia consiste na depuração da experiência da interioridade dada imediatamente, contrapondo a

vivência da temporalidade interna à realidade do espaço. Trata-se de estabelecer com rigor e com método a radical diferença de natureza entre essas duas realidades, o que explicitará as limitações do conhecimento científico e ao mesmo tempo desvendará os pressupostos necessários para uma correta compreensão do ato livre, no qual, talvez, o dualismo dê lugar à unidade do ser. Nessa direção, o filósofo envereda inequivocamente por um viés dualista, o qual – paradoxalmente, se levamos em conta a suposição que acabamos de apresentar - soa, por vezes, como definitivo. Notemos, contudo, que sua obra - subliminarmente em *Os dados imediatos* e de modo mais explícito no desenvolvimento posterior – aponta para o caráter metódico deste dualismo, como o notará G. Deleuze, com o qual dialogaremos no decorrer deste estudo.

Ao voltar-se para o modo pelo qual a psicologia objetiva dar conta da vida psíquica do homem, Bergson alude, no primeiro capítulo de *Os dados imediatos*, à conformidade entre a natureza do número e o espaço, correlação que ganhará relevância fundamental em outro momento do texto:

“Quando se afirma que um número é maior que outro ou um corpo maior que outro, sabemos perfeitamente de que se trata. É que nesses dois casos se trata de espaços desiguais, como o demonstraremos em pormenor um pouco mais adiante, chamando-se maior espaço ao que contém o outro. Mas como é que uma sensação mais intensa contera uma sensação de menor intensidade?” (Bergson, 1988, p. 11).

Abrindo o texto com um exercício de aplicação descritiva cuja fundamentação teórica será tecida apenas no segundo capítulo, o filósofo refere-se ao fato de que um número pode ser maior que outro, de maneira que se estabelece entre uma quantidade e outra uma relação entre continente e conteúdo.<sup>2</sup> Ou seja, podemos observar que se forma numa série numérica uma relação entre um menos

---

<sup>2</sup> O número é, de início, para Bergson como para Kant, o resultado de um ato de nosso espírito, não uma propriedade interna das coisas. Mais ainda, para Bergson, como para Kant, o número impõe certa estrutura às coisas, que permite sobre elas certas operações de conhecimento. (Worms, 2010, p. 49).

dentro de um *mais*<sup>3</sup>, constituindo uma grandeza que em sua constituição apresenta pontos de passagem, divididos em pontos – ou instantes - marcados no espaço. Todavia, o mesmo não se pode afirmar acerca dos estados psicológicos, os quais se delineiam numa sucessão ininterrupta e em pura mobilidade. Noutros termos, Bergson pretende esclarecer que uma relação entre o *mais* e o *menos* no que tange ao número é viável porque os elementos constitutivos das realidades que podem ser contadas podem ser situadas em pontos demarcados e precisos, ou seja, é plenamente possível determinar a posição desses elementos. O mesmo não ocorre em relação à intensidade qualitativa, âmbito em que, em detrimento de uma clareza segmentada, parece prevalecer a confusão antinômica à sistematicidade das séries sequenciais. Nas palavras do autor: “A questão é, pois, saber como conseguimos formar uma série deste gênero com intensidades, que não são coisas que possam sobrepor-se” (Bergson, 1988, p. 12).

A impossibilidade de transpor essa lógica de mensuração para as realidades puramente intensas remete-nos, de imediato, ao dualismo que norteia a análise bergsoniana, na qual o autor procurará ressaltar a insustentabilidade de qualquer relação entre o número ou quaisquer grandezas mensuráveis - estas sendo noções das quais a ciência e o senso comum se valem - e a intensidade das realidades afetivas, isto é, a interioridade, cujos elementos não podem ser demarcados em pontos precisos. Nesse sentido, com o intuito de demonstrar o caráter insustentável da noção de “grandeza intensiva”, uma vez que grandeza remete necessariamente a realidades extensivas e intensidade associa-se à qualidade, ao mesmo tempo em que se divorcia de toda quantidade - o filósofo precisa revelar o limite da operação científica que insiste nessa transposição. Para tanto, urge encontrar um método próprio para apreender as realidades de natureza temporal, de modo que não mais se incorra na explicação de realidades distintas com base no modelo da grandeza intensiva, o que finda por equalizá-las. Sem dúvida, a interioridade, rebelde aos moldes da mensuração espacial, não permite formas fixas de classificação e compreensão. Ela escapa à rigidez; sua natureza fluída é arredia aos recursos da

---

<sup>3</sup> Se uma quantidade pode crescer e diminuir, se nela deparamos, por assim dizer, com o *menos* dentro do *mais*, não será por isso mesmo divisível, por isso mesmo extensa? (Bergson, 1988, p. 12.).

inteligência abstrata, a qual procura mensurar para agir e que, reconhecemos desde já, viabiliza a nossa inserção no mundo das coisas e mesmo no mundo dos homens, ao mesmo tempo em que nos restringe a um conhecimento exterior de tudo o que existe. Nesse sentido, ganha pertinência a passagem abaixo, a qual já antecipa muito do que será discutido adiante:

“A espacialidade, portanto, e, nesse sentido, inteiramente especial, a sociabilidade são aqui as verdadeiras causas do relativismo de nosso conhecimento. Afastando o véu interposto, voltamos ao imediato e tocamos num absoluto.”  
(Bergson, 2006, p.23)<sup>4</sup>.

Assim, em *Os dados imediatos*, ao refletir sobre aquilo que escapa aos critérios da investigação objetiva da realidade, Bergson se atém aos elementos que não podem ser mensurados: aqueles pertinentes à intensidade pura. Ao debruçar-se sobre essa realidade, o autor ressalta a independência de alguns atos – nos quais podemos já delinear a subjetividade em seu estado genuíno – que inicialmente parecem se configurar como fatos isolados, mas que pouco a pouco impregnam o nosso espírito fundindo-se nele e influenciando-o em sua totalidade. É o caso da vivência plena dos afetos tristes e alegres, dos sentimentos estéticos e morais, e até da esperança, os sentimentos que parecem originarem-se neles mesmos e se desdobram independentemente de qualquer relação com a exterioridade. Neles, elementos que inicialmente nos aparecem como estranhos e desconectados de nossa vida espiritual, logo se fundem e já não mais se dissociam do que vai na totalidade da alma. O texto é esclarecedor:

“Um desejo obscuro torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade desse desejo consistia, primeiro, no fato de vos parecer isolado e como

---

<sup>4</sup> Essa alusão à sociabilidade, remete-nos não só à questão da linguagem – a qual será problematizada adiante -, mas à natureza fabricadora da inteligência, fundamentalmente comprometida e com a ação sobre a matéria, como Bergson evidenciará em textos mais tardios. Nesse sentido, Leopoldo e Silva, afirma: “O caráter mediato da inteligência, o espaço que se abre para o homem entre a representação e a ação, revela-se no intento *fabricador* da inteligência, na sua vocação para fabricar instrumentos que sirvam para fabricar outros instrumentos, permitindo assim o aperfeiçoamento e a variabilidade das formas de ação sobre a matéria. (Leopoldo e Silva, 1994, p. 9).

que estranho a todo o resto da nossa vida inteira. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com a sua própria cor; e eis que vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado.” (Bergson, 1988, p. 15).

É o que ocorre também na experiência estética:

“Os elementos estéticos proporcionam-nos exemplos mais impressionantes da intervenção progressiva de elementos novos, visíveis na emoção fundamental, e que parecem aumentar-lhe a grandeza embora se limitem a modificar-lhe a natureza.” (Bergson, 1988, p. 17).

Em passagens que descrevem o movimento dos sentimentos e dos afetos, Bergson nos conduz às considerações acerca de uma vida interior profunda, distinta daquela que impera nas instâncias mais superficiais da psique, permanentemente conectadas com a vida prática, e que parecem refletir em algum grau a lógica das causas que as suscitam. Ou seja, essa dimensão na qual vicejam os estados de alma mais vívidos que se interpenetram manifesta-se como a continuidade de toda nossa vida, cujo desenrolar temporal se confunde com a própria consciência. Ademais, a sucessão contínua desses estados ocorre em concomitância com a mutação incessante de sua natureza qualitativa. Aspecto que jamais se deixaria captar por perspectivas mensuráveis. Com efeito, a pura intensidade não se solidifica, sua natureza é qualitativa, e apresenta como característica crucial a sucessão contínua e a interpenetração dos elementos que a constitui. Ademais, em sua continuidade, esses estados de alma, ou os sentimentos profundos enquanto intensidade pura independem de determinações exteriores, o que os torna incomensuráveis com os intentos de matematizá-los. Escreve Bergson: “Os estados psíquicos cuja intensidade acabamos de definir são estados profundos, que não parecem solidários com a sua causa exterior (...)” (Bergson, 1988, p. 22) Trata-se, em suma, de realidades puramente internas, afetos que interagem e se fundem permanentemente uns com os outros, de modo que se manifestam substancialmente enquanto mudança qualitativa. Se procuramos uma

causalidade que os justifique, mesmo que estejam de alguma forma relacionados com a realidade que nos circunda, logo vemos que eles desenvolvem sua própria dinamicidade e não podem ser explicados por uma realidade que lhes seja externa. Para apreendê-los em sua natureza pura será preciso romper com as formas habituais pelas quais representamos os fenômenos extensos e quantitativos.

Cumpramos ratificar: o propósito bergsoniano, nestas páginas em que nos detemos, consiste em evidenciar a impropriedade de se apreender as realidades inextensas, tal como coisas passíveis de mensuração, como comumente agimos em relação aos objetos materiais. Mas em seus exemplos de realidades imensuráveis, para além dos sentimentos profundos, o autor tece também uma reflexão não mais acerca dos estados puros com aqueles acima mencionados, mas referentes aos estados psicológicos complexos, como as sensações físicas, o esforço muscular e as emoções. Seu intuito consiste em evidenciar o papel que tem o corpo quando refletimos acerca de nossos estados físicos, que, em sua intensidade, nos parecem fundamentalmente atrelados à extensão. Perspectiva que será também objeto de sua crítica. Não seguiremos os detalhes de sua argumentação, mas é importante observar que Bergson pretende refutar, no caso do esforço físico, por exemplo, as teorias que defendem a posição de que a intensidade de determinadas sensações é puro efeito do esforço físico ou que visualizam esta intensidade como um esforço comprimido. Nesse sentido, o filósofo efetua uma crítica ao modo pelo qual a psicofísica e os físicos enxergaram a correspondência entre a exterioridade e sua relação com a intensidade, evidenciando ao mesmo tempo o equívoco pelo qual alguns teóricos procederam. O autor lembra-nos, por exemplo, a análise de Darwin, de acordo com a qual os estados de alma se associam às reações físicas, como é o caso da raiva que, segundo o biólogo, opera mudanças nas funções do corpo, tornando a respiração mais ofegante, a pupila se dilatando e o coração batendo mais depressa. A esta análise, associam-se também os exemplos fornecidos por outros teóricos, como aquele de William James, segundo o qual “a emoção de furor se reduz a soma das sensações orgânicas” (Bergson, 1988, p. 28). Ao aludir a esses exemplos, Bergson não refuta de todo essas associações entre a emoção e a fisicalidade; ele reconhece a validade das explicações, de acordo com

as quais reações fisiológicas, as ações sofridas a partir da periferia do corpo - isto é, do exterior – permitem identificar as causas das reações que produzem certos estados de espírito. No entanto, para o filósofo, nesses estados de espírito psicológicos complexos sempre há um elemento que é irreduzível ao funcionamento orgânico. Ou seja, na experiência do esforço físico, Bergson entrevê justamente uma mistura entre o intensivo e o extensivo; há nela tanto elementos quantitativos, quanto qualitativos. Mesmo que o esforço esteja associado à fisicalidade em sua origem, seu desdobramento implicará a sucessão de outras sensações que se organizarão tal qual uma sinfonia. Expressão que Bergson utiliza quando se refere à dor que, ao repercutir, opera mutações qualitativas e não quantitativas. O texto, novamente:

“(…) não se deverá comparar uma dor de intensidade crescente a uma nota da escala que se tornaria cada vez mais sonora, mas antes a *uma sinfonia, em que se faria ouvir um número crescente de instrumentos*. No interior da sensação característica, que dá o tom de todas as outras, a consciência distinguirá uma multiplicidade mais ou menos considerável de sensações emanando dos diferentes pontos da periferia, contrações musculares, movimentos orgânicos de todo gênero: o concerto desses estados físicos elementares exprime as exigências novas do organismo, em presença de uma nova situação que lhe é imposta” (Bergson, 1988, p.32 *grifo nosso*)<sup>5</sup>.

Desta maneira, Bergson chama atenção para o modo pelo qual as interpretações acima mencionadas reduzem nossos estados mentais, levando em

---

<sup>5</sup> Buscando ainda esclarecer o equívoco metodológico no que tange ao conhecimento das realidades inextensivas, Bergson, concentra sua argumentação acerca da associação dos graus de intensidade por uma causa exterior, quando prevalece o propósito de mensurar o inextensivo pelo extensivo. Nesse caso, o autor recorre ao exemplo do esforço muscular e sua concomitante sensação, seu efeito de intensidade -, sustentando que por conta desse esforço ou excitação temos a impressão de que o grau de intensidade está diretamente correlacionado com a sua causa externa. Noutros termos, acabamos por atribuir aos efeitos subjetivos ou às sensações a mesma natureza das causas objetivas que as suscitaram. Por exemplo: julgamos que uma dor e a sensação intensa que ela opera em nós, seja oriunda de alguma excitação exterior, apresentando uma simultaneidade entre a intensidade de excitação e a força aplicada Bergson: “O esforço é acompanhado de uma sensação muscular e as próprias sensações ligam-se a certas condições físicas que verossimilmente entram para algo na apreciação de sua intensidade; são fenômenos que ocorrem à superfície da consciência, e que se associam sempre, como veremos mais adiante, à percepção de um movimento ou de um objeto exterior”. (Bergson, 1988, p. 15).

conta apenas a exclusividade das funções fisiológicas e orgânicas. Sob essas perspectivas, os estados mentais seriam apenas efeitos dessas funções, o que se deve, sobretudo, ao fato de que a psicofisiologia se atém ao conhecimento claro e evidente da exterioridade. Numa outra direção, Bergson considera que, de fato, o corpo dá um espaço para a emergência de escolha entre as reações possíveis e aponta: “ou a sensação não tem razão de ser ou é um começo de liberdade” (Bergson, 1988, p. 31). Ele mesmo acrescenta no *Os dados imediatos*:

“Além disso, há que salientar que se sobe por graus insensíveis dos movimentos automáticos aos movimentos livres, que estes últimos diferem sobretudo dos precedentes por nos apresentarem, entre a ação exterior que os ocasiona e a reação desejada que se segue, uma sensação afetiva intercalada.” (Bergson, 1988, p. 31).

O filósofo alude, assim, a um certo grau de liberdade de escolha entre as reações possíveis, o que denota um traço fundamental da consciência humana, que é seu ato de liberdade consciente, que nos distingue de seres que agem no puro automatismo.

Notemos que esse diálogo com a ciência explícita, já no primeiro livro, um traço importante desta filosofia. Por toda a sua obra, Bergson tece uma relação específica com a ciência de seu tempo, que mais do que tornar a filosofia subsidiária desses conhecimentos, supõe que ela possa se nutrir dos resultados científicos, ao mesmo tempo em que não se furta a tecer uma profunda crítica às práticas científicas. Essa crítica, particularmente no que tange ao alcance e à especificidade do método, será um crescendo em sua obra e implicará tanto a defesa do diálogo entre filosofia e ciência quanto a necessidade de separá-las quanto ao método e ao objeto. Assim, não se trata de negar completamente a perspectiva desses registros<sup>6</sup>, mas de argutamente mostrar o limite de seu alcance e revelar o ponto por eles negligenciados, em virtude de uma confusão empírica e

---

<sup>6</sup> Isto porque, para Bergson, a ciência compreende uma faceta da realidade, isto é, ela apreende sua dimensão exterior, mesmo que esse conhecimento seja relativo e abstrato ele é verdadeiro. Asserção que só pode ser compreendida com o desdobramento posterior da obra bergsoniana, quando o filósofo sustenta a presença da duração na matéria, ainda que com gradações outras, distintas daquelas com que ela viceja na interioridade humana.

conceitual. Nesse caso, ao tecer sua crítica, a análise bergsoniana enfatiza que não apenas a metodologia científica da psicofísica não apreende o estado qualitativo dos fatos psicológicos, mas por limitá-los à condição de reação física, finda por ignorar um dado importante, qual seja, aquele que concerne à sensação afetiva.

No que se refere à psicologia nascente, que à época se erige ancorada na fisiologia e sob a égide do associacionismo, a crítica de Bergson se dirige à maneira pela qual essa ciência transpõe a lógica do movimento exterior passível de mensuração para as realidades pautadas pelas diferenças de intensidade.<sup>7</sup> Na contramão dessas perspectivas – que acabam por expor o conhecimento circunscrito ao seu limite simbólico, como veremos – Bergson propõe, para além de um interior psicológico apreendido no âmbito da exterioridade, um eu profundo que é puro fluir. Esta interioridade possui a realidade de um tempo heterogêneo, interior e cujos momentos se interpenetram, num processo indivisível, – formando um só amálgama entre passado, presente e futuro. Eis os dados imediatos da

---

<sup>7</sup> Mediação que seria feita pelo cálculo diferencial, isto é, cálculo este que permite relacionar duas grandezas, no exemplo bergsoniano, uma exterior constante (o espaço e a repetição) e uma inconstante interior (a mudança qualitativa) em que se é possível medir – por grandezas matemáticas – o ponto em que se percebe a passagem de uma mudança qualitativa. Este é, em suma, o limite com que a ciência consegue compreender os dados da consciência. Importante situar uma das duas noções da matemática oriundas do cálculo infinitesimal desenvolvidas só no final do século XVII por Issac Newton e Leibniz. Nesse sentido, Pete A. Y, Gunter observa: From its beginnings the calculus has consisted of two contrasting parts, each designed to solve different sorts of problems. The differential calculus was developed to deal with motion -- velocity at a point and acceleration being fundamental concepts. Quantities representing velocity are termed first derivatives, those dealing with acceleration, second derivatives. The integral calculus, by contrast, was developed to deal with areas ("areas under curves") and, by extension, volumes. Both parts of the calculus have been extended beyond their original scope. The differential calculus, though designed to deal with states of motion, can be used in fields far removed from planetary orbits or falling bodies. In the words of Edward Kasner and James Newman: "Structural engineers, concerned with the elasticity of beams, the strength columns, and any phase of construction where there is shear and stress, find first, second, third, and fourth derivatives indispensable . . ."As will be noted shortly there is no limit to the number of a derivative. (Gunter, 1999, p. 5). Nesse sentido, a matemática moderna conseguirá vislumbrar o movimento para além do que os gregos alcançaram. Estes ainda se baseavam em um ideal da lógica Aristotélica estática e da geometria Euclidiana, notadamente evidenciada no seu ideal de perfeição da sua arquitetura, Günter ainda assinala: Another characteristic of Greek mathematics runs through the culture. Euclidean geometry is static. The properties of changing figures are not investigated, rather, the figures are given in their entirety and studied as is. The restful atmosphere of the Greek temple reflects this theme. Mind and spirit are at peace there."In the terms of another historian of mathematics, Salomon Bochner, there is simply an immense gap between modern "analytical variability" and "Greek stationarity." (Gunter, 1999, p. 7) Importante observar que só pretendemos situar o debate aqui, para mostrar como os modernos resolveram a questão da dinâmica da matéria e sua apreensão pelo modelo matemático e como Bergson parecia conhecer a fundo essa questão.

consciência que se auto-conservam e dos quais nos desviamos em virtude da tendência de apreendê-lo com os mesmos recursos utilizados para pensar a realidades coisificadas. Tendência que impera tanto no senso comum quanto nas práticas científicas. Vemos, pois, que no âmbito do primeiro capítulo de *Os dados imediatos*, delinea-se uma perspectiva de cisão entre o que pertence ao âmbito da interioridade - ou da realidade espiritual - e a exterioridade, tal como ela se configura em nossa representação. Um dualismo, portanto que aponta para uma diferença radical, uma diferença de natureza entre formas distintas de experiência.

O avanço da análise, exigirá, por parte do autor, a verticalização da reflexão acerca dessas realidades distintas, o que nos conduzirá à problematização de duas formas de multiplicidade. Assim se estabelecerá a fundamentação conceitual da duração em oposição ao espaço, aprofundando o dualismo presente no *Os dados imediatos*. Ao acompanharmos o percurso bergsoniano nesta sua obra primeira, algo de impactante se revelará. Veremos que há efetivamente um domínio dual da experiência. Não obstante, nesse dualismo, apenas uma das direções poderá ser efetivamente conhecida porque só ela tem de fato o estatuto de realidade.

## **2 . A formulação das duas séries de multiplicidades**

Ao tecer suas críticas, tendo em vista sobretudo a psicologia associacionista que se nutre da ciência mecanicista, Bergson determinará a natureza tanto da duração quanto do espaço. Melhor seria dizer que, no segundo capítulo de *Os dados imediatos*, o propósito central consiste em definir a duração, a natureza da realidade dos estados de alma, sem a qual a liberdade não pode ser compreendida. Mas o caminho seguido não será direto. Este intuito só se realizará após o estabelecimento do conceito que a ela se contrapõe, a saber, o espaço. Pressuposto necessário para compreendermos o elemento puro e positivo da duração interna, mas que, por seu turno, implicará um inédito tratamento acerca de um problema tradicional, qual seja, a relação entre o uno e o múltiplo.

Ao pontuar a cisão e a diferença entre duas dimensões da experiência, e portanto, entre duas formas de multiplicidade, Bergson estabelece o ponto de partida para a fundamentação da noção de duração. Como aponta Bento Prado:

“A distinção entre estas duas formas de multiplicidade será o caminho para a determinação da ideia de duração. Determinar a ideia de duração é, ao mesmo tempo, determinar a ideia de espaço. É, em última instância, da exclusão recíproca dessas duas noções que nascerá a noção adequada de cada uma.” (Prado Jr., 1988, p. 88).

Neste viés, ao procurar explicitar as razões que induzem ao equívoco do amálgama entre intensidade e grandeza – e, portanto, à impossibilidade de que a ciência e o senso comum apreendam a realidade dos estados de consciência, como evidenciado no primeiro capítulo –, o autor se empenha em interrogar se a multiplicidade interna difere ou não do número, formulando, enfim, no segundo capítulo de *Os dados imediatos*, a tese acerca da existência de duas formas de multiplicidades. Assim, será a reflexão sobre a natureza do número que fornecerá elementos estruturais e decisivos para distinguir esses dois domínios da experiência. (cf. Worms, p. 47). A caracterização do modo pelo qual pensamos o número e a multiplicidade a ele inerente, nos conduzirá, pela via da oposição, à compreensão de uma outra multiplicidade que resiste à apreensão matemática. A análise do número será também o pressuposto crucial para que alcancemos o âmago do dualismo nesta obra, ou seja, a distinção entre duração e espaço e uma consequente e rigorosa definição da primeira. Vamos a ela.

Ainda que o número possa ser apresentado como algo uno, na verdade, afirma Bergson, cada uma de suas unidades sintetiza multiplicidades. Ao pensar nele, evocamos necessariamente elementos plurais que são não apenas simultâneos, mas também idênticos; uma vez que suprimimos suas diferenças para que possamos somá-los. No ato da contagem, o número avança devido ao fato de que fixamos as unidades numa sequência sucessiva, de modo que possamos associá-las com as unidades vindouras. Nesse sentido, quando pensamos numa série numérica, como uma conta de um conjunto de objetos, e imaginamos uma

sucessão, tal qual um trajeto traçado de um móvel, o que se nos configura é uma justaposição de objetos atomizados que somamos um a um. É importante enfatizar: para que possamos apreender os termos e alcançar o resultado da adição é preciso que esta justaposição das unidades ocorra numa dimensão espacial, a qual, por seu turno, exige que esses objetos sejam representados simultaneamente. Em suma, para pensar o número é preciso que uma perspectiva espacial se configure:

“Para que o número vá crescendo à medida que eu avanço, é preciso que eu retenha as imagens sucessivas e que as justaponha a cada uma das unidades novas cujas ideais evoco: logo, é no espaço que uma tal justaposição se opera e não na duração pura.” (Bergson, 1988, p. 59).

Se pensamos em  $2+2=4$ , posso visualizar ambos os termos, tanto o primeiro quanto o termo seguinte, caracterizando uma simultaneidade que me permite proceder à soma. Ao representar assim os termos e, ao contá-los simultaneamente, eles parecem constituir uma sucessão. Daí que forjamos a ilusão de que esse processo ocorre antes no tempo do que no espaço. Mas Bergson adverte-nos: o tempo aqui suposto apresenta-se de modo que no momento em que algo novo aparece, o elemento anterior deixa de existir. Ora, a temporalidade genuína apresenta uma natureza distinta daquela da justaposição. No registro temporal, o passado subsiste contido virtualmente no presente, de modo que o momento atual se configurará enquanto continuidade e desdobramento daqueles que os sucederam, interligando os instantes do tempo numa coexistência da memória. Sob essa perspectiva, delineia-se a mudança qualitativa, a produção de diferenças, como o dirá Deleuze, a qual se realiza justamente em virtude da coexistência do passado com o presente. Em seu avançar, o passado, a despeito da transmutação em presente, continua vigente; ele sempre está em sua totalidade no agora, mesclando-se com os elementos que a ele se acrescentam. No âmbito espacial, se o pensamos em estado puro, o que prevalece é a justaposição e a simultaneidade. Com efeito, no espaço não encontramos a sucessão que é intrínseca ao tempo. O que há é uma sequência de partes fixas, separadas por um vazio e que podem ser

somadas. No dizer do autor: “Sem dúvida, é possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é uma sucessão que viesse a dar numa soma” (Bergson, 1988, p. 59).

Nesse sentido, enfatiza Bergson, para contar, devemos percorrer multiplicidades cujas unidades idênticas se justapõem no espaço. A justaposição evidencia a equivalência entre espacialização e matemática, o que dota o espaço de uma natureza própria. Ou seja, número e espaço são indissociáveis, uma vez que aquele “(...) é a multiplicidade das partes separadas e sem outra distinção afora essa separação. O espaço é o quadro vazio sem outras qualidades afora esse vazio (...) onde necessariamente se representam como tais essas parte ou esses elementos” (Worms, 2010, p. 48).

Nessa direção, Bergson fornece um exemplo ilustrativo utilizando a imagem de uma contagem de carneiros de um rebanho, que ilustra não apenas a justaposição dos elementos para que se proceda à contabilidade, mas também a necessária supressão das qualidades e de todas as diferenças:

“Se representar um a um, e isoladamente, cada um dos carneiros do rebanho, lidarei sempre apenas só com um carneiro. Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração.” (Bergson, 1988, p. 58).

Assim, ao quantificar e numerar as coisas lançamos sobre elas um ponto de vista que as torna idênticas, ou seja, que lhes subtrai as singularidades, as heterogeneidades, e as separa distinguindo-as umas das outras. Numa palavra, é preciso que as lancemos no espaço. Cumpre simbolizar.

Vale notar que Bergson inicia sua análise partindo de uma noção de número similar àquela fundamentada por Kant. Primeiramente, para ambos, o número não se delinea como um dado intrínseco às coisas; ele é concebido como um ato do espírito que pertence à composição espacial, sendo esta a sua condição pura. Em segundo lugar, ele adquire em ambos os autores uma dimensão transcendental,

uma vez que impõe a elas uma estrutura, viabilizadora inclusive de processos cognitivos. Mas o que Bergson não comunga com o filósofo alemão é a atribuição temporal que este dá ao número. Para Kant, como ressalta Worms, o número resulta de um processo temporal.<sup>8</sup> O mesmo não se poderia dizer do filósofo francês. O comentador observa que, para Bergson,

“Tudo se processa, portanto, neste sentido: se a adição parece ser um processo temporal, ela supõe, no entanto, um momento espacial como sua condição lógica. Mais precisamente ainda (.....) é esse momento espacial que constitui a representação do número propriamente dito.” (Worms, 2010, p. 48).

Certamente, sob a análise bergsoniana, se os números são descontínuos na sua construção, eles são também uma unidade que sintetiza a multiplicidade que os compõe. Quer dizer, a unidade de cada número traz implícita uma síntese de unidades ou uma totalidade, mas ao pensá-los como unos, eles se nos aparecem como indivisíveis; ora, o que ocorre aqui é uma falsa impressão. Há, efetivamente, insiste Bergson, uma ilusão de indivisibilidade quando pensamos nos números em sua unidade. Mas esta indivisibilidade não se mantém quando o pensamos do ponto de vista de sua construção, quer dizer, quando pensamos as partes que os constituem separadas por um vazio. É certo que ao pensar apenas

---

<sup>8</sup> Notadamente, como observa Worms, a ideia segundo a qual é possível pensar uma soma em um espaço em relação de simultaneidade permite-nos transitar entre a visão de Kant e a de Bergson. A noção bergsoniana de espaço comunga com o kantismo ao sustentar que o espaço tem como características o vazio e a homogeneidade, mas afasta-se dele ao considerar que o número enquanto resultado de uma soma nada tem de temporal. Em Kant, o número não apenas resulta de um processo temporal de adição, mas ele tem a natureza do processo temporal. Assim, no processo de adição, na simultaneidade dos termos representados no ato de contá-los, existe ainda, sob a perspectiva kantiana, uma espécie de sucessão de tempo. Bergson não deixa de atentar para o aspecto qualitativo na soma, mas é no que tange à forma da numeração que vislumbramos a diferença crucial no ponto de vista dos dois filósofos. Segundo Worms: “Aqui na atividade mesma de enumeração opera-se a partilha decisiva entre espaço e duração” (Worms, 2010, p. 49). Em Kant, o número aparece enquanto quantificação temporal, uma sucessão de seus elementos no tempo, ao passo que, em Bergson, o número é o momento espacial dessa operação temporal, escreve Worms, “ (...) que é a adição, a ponto de ser preciso chamar de subjetivo, o processo da adição ou da soma, e “objetivo” seu resultado enquanto divisível em partes distintas” (Worms, 2010, p. 49). Ainda seguindo o argumento de Worms, se em Kant o processo temporal da adição soa como um esquematismo misterioso, em Bergson é apresentada uma resolução desse mistério. Por um lado, ele mostra a representação clara do número no espaço; por outro, evidencia o processo temporal da soma como ato da consciência.

neles, os vazios entre os pontos matemáticos se desfazem e dão lugar a linhas contínuas. Mas Bergson chama atenção para o fato de que apreendemos a unidade espiritualmente, quando pensamos tão somente nelas. No entanto, uma vez que tenhamos de passar desta unidade isolada, que nos parece indivisível, a uma outra resultante de uma soma, a unidade adquire uma outra configuração. Por um lado, de fato, há a atividade temporal da consciência, mas, por outro, o número só se constitui quando representado claramente no espaço. Ou seja, a unidade temporariamente evocada dá lugar a uma outra que resulta de uma multiplicidade distinta. E é por esse processo que chegamos à representação final do número ou a uma específica forma de unidade que resulta da soma de partes distintas. Bergson elucida:

“A unidade é irreduzível enquanto nela se pensa, e o número é descontínuo enquanto se constrói; mas, quando se considera o número em estado de acabamento, objetiva-se; e é precisamente por isso que aparece então como indefinidamente divisível.” (1988, p. 62).

Logo, quando conhecemos objetivamente, enveredamos por um caminho em que consideramos o todo como resultante da junção de suas partes. Nesse caso, sob a perspectiva das partes isoladas que podem ser somadas, os números mostram-se infindavelmente divisíveis. Por outro lado, aprender subjetivamente implica apreender a unidade de uma só vez. Atentemos para a distinção bergsoniana:

“Notemos que chamamos subjetivo o que parece inteira e adequadamente conhecido, objetivo o que é conhecido de tal maneira que uma quantidade sempre crescente de impressões novas poderia substituir-se à idéia que atualmente temos dele.” (Bergson, 1988, p. 63).

Acerca desta distinção entre subjetivo e objetivo, Deleuze tece considerações luminosas. Sob a sua análise, Bergson estaria, nessa passagem, anunciando problemas que só se constituem de modo pleno em seu livro posterior

*Matéria e Memória*, como a importante questão da realidade virtual. Desse modo, a objetividade corresponde à materialidade cuja existência se efetua sempre no plano do presente; nela, tudo é atual, nada existindo, nem memória e nem espírito. O atual é a ausência dessa virtualidade. Deleuze evidencia o aprofundamento que Bergson dá a essa distinção, quando se refere à possibilidade de divisão de um objeto. Mesmo antes de ser dividido, quando pensamos nas partes que são ainda possíveis e que resultarão de uma divisão, a totalidade do objeto bem como das partes que o compõem está dada. Elas em nada se alteram. Nas palavras do autor:

“Com efeito, Bergson precisa: um *objeto* pode ser dividido de uma infinidade de maneiras; ora, mesmo antes de tais divisões serem efetuadas, elas são apreendidas pelo pensamento como possíveis, sem que nada mude no aspecto total do objeto. Portanto, elas já são visíveis na imagem do objeto: mesmo que não realizadas (simplesmente possíveis), tais divisões são atualmente percebidas, pelo menos de direito.” (Deleuze, 2004, p. 30).

É importante notar que por ser sempre atual, isto é, sem virtualidade, não há uma mudança qualitativa no objetivo. Tudo o que é objetivo se divide sem mudar de natureza, por isso, implica sempre diferenças de grau. O autor complementa: “O que caracteriza o objeto é a adequação recíproca do dividido e das divisões, do número e da unidade.” (Deleuze, 2004, p. 30). Por essa razão, o objeto traz implícita uma multiplicidade numérica, mesmo quando não consumada, uma vez que sua potencialidade é a de ser dividido infinitamente, em partes tão pequenas quanto possíveis, sempre infinitesimais. A ele se opõe o subjetivo, que não se divide sem mudar de natureza, mesmo que ele implique um universo complexo constituído por elementos simples. Ocorre que tais elementos nem sempre estão nítidos e realizados, isso porque, a consciência muda de natureza à medida em que se constitui enquanto passagem temporal, ou seja, à medida que seus elementos se interpenetram e se realizam. Assim, a própria consciência quando atualiza determinado sentimento, o faz de modo que este afeto se transmude. Isso ocorre porque ela é contemporânea aos acontecimentos que a perpassam, de modo que a interioridade se traduz na própria natureza da maturação. Por isso, Deleuze

reforça a ideia de que seria um contra senso pensar simplesmente a duração enquanto indivisível. Ele nota que Bergson se refere a ela como indivisível, mas se ela é múltipla, defende Deleuze, é porque se divide. O que ocorre é que ao dividir-se ela muda de natureza. Daí a sua condição de multiplicidade não numérica. Não se trata de uma divisão matemática, da qual resultaria não mais que uma diferença de grau, mas, sobretudo, é isso que define esse novo tipo de multiplicidade, trata-se de uma diferenciação de natureza, nas nuances das divisões das articulações do real.

Entender a teoria das multiplicidades, para Deleuze é, sobretudo, entender a relação entre o virtual e o atual. A multiplicidade das diferenças de grau é uma multiplicidade do tipo numérica, onde há tão somente o atual. Na multiplicidade da diferença de natureza, o virtual consiste em um movimento em vias de se atualizar, em tendências que o desdobramento posterior da obra o revelará, constituem as direções da vida. Característica, sobretudo, da subjetividade no seu alcance temporal. Enquanto movimento do vivo em direção ao futuro, ela compreende a memória em vias de atualização e de formação da vida. Deleuze sintetiza:

“Tudo é atual em uma multiplicidade numérica: nesta, nem tudo está “realizado”, mas tudo nela é atual, comportando ela relações apenas entre atuais e tão-somente diferenças de grau. Ao contrario, uma multiplicidade não numérica, pela qual se define a duração ou a subjetividade, mergulha em outra dimensão, puramente temporal e não mais espacial: ela vai do virtual a sua atualização; ela se atualiza, criando linhas de diferenciação que correspondem a suas diferenças de natureza. Uma tal multiplicidade goza, essencialmente, de três propriedades: da continuidade, da heterogeneidade e da simplicidade.” (Deleuze, 2004, p. 32).

Os argumentos deleuzianos permitem-nos apreender com mais clareza a tese bergsoniana. De fato, a unidade ou a indivisibilidade que atribuímos a cada elemento numérico quando o pensamos isolado é provisória e só se efetiva, sustenta o autor, no âmbito do espírito. Mas a natureza do número, ao contrário, é descontínua, ou seja, ele pode ser infinitamente dividido e somado a outros

elementos. E para que o ato de divisão e de soma possam ser consumados é preciso que uma espacialidade se configure, viabilizando tais operações. Como demonstra a observação do comentador: “A intuição do espaço acompanha sempre a ideia do número, mesmo quando este deixa de representar imediatamente uma coleção de objetos e se torna um símbolo abstrato.” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 124) A justaposição espacial é condição necessária à objetivação. Não poderíamos dividir uma unidade que se constitui por um ato simples do espírito; para dividi-la será preciso erradicar os virtuais que nela se amalgamam, tomando-a como objeto extenso, dotado de uma multiplicidade clara e distinta. Logo, o espaço aparece como pressuposto necessário seja para determinados tipos de atos, como aqueles de justapor de decompor, seja para representar multiplicidades cujos elementos apresentam-se numa relação de exterioridade uns em relação aos outros e são passíveis de serem contados. Afinal, o espaço constitui o meio no qual os números são lançados por um ato de pensamento. Comenta F. Worms:

“É próprio do número ou da multiplicidade numérica, ou de toda coisa que se queira considerar assim numerável, (...) poder representar-se ou dividir-se com uma diversidade de elementos distintos, isto é, de elementos que se podem colocar separadamente em um espaço ao menos ideal.” (Worms, 2010, 48).

A fundamentação acerca da natureza do espaço será retomada adiante, mas com base no que até aqui desenvolvemos, já podemos vislumbrar não apenas a plena correlação entre a multiplicidade numérica e o espaço, mas o fato de que o segundo é pressuposto necessário para a primeira.

Desse modo, na primeira parte do segundo capítulo de *Os dados imediatos*, evidencia-se que há um tipo de multiplicidade na qual os elementos são por nós situados numa relação recíproca de exterioridade; para contá-los, basta “(...) pensá-los separadamente primeiro, simultaneamente depois, no próprio meio em que se apresentam à nossa observação.” (Bergson, 1988, p. 63). Ou seja, eles podem ser imediatamente contados. Mas quando constatamos que certas realidades não se submetem a esses processos e que resistem a eles, o que de

pronto se revela é a existência de um outro tipo de multiplicidade que se opõe àquela até aqui analisada. Ora, trata-se da multiplicidade que desponta logo que nos voltamos seja para representações que não advêm com a visão ou o tato, seja para as realidades dos sentimentos profundos, às quais aludimos anteriormente: “estados puramente afetivos da alma”. Estes não podem ser mensurados ou tangivelmente objetivados, são dados interiores, inextensos e que não ocupam lugar no espaço. As unidades ou os elementos nesse caso só se submeterão aos assédios da matemática ante a intervenção uma operação mental que venha adulterar –lhes a natureza. Nas palavras do autor:

“Já não acontece o mesmo se considerarmos os estados puramente afectivos da alma, ou até representações diversas das da vista e do tacto. Aqui, porque os termos não são dados do espaço, não os poderemos contar, parece, a priori, a não ser por qualquer processo de figuração simbólica. É verdade que este modo de representação parece completamente indicado quando se trata de sensações, cuja causa está evidentemente situada no espaço.” (Bergson, 1988, p. 63 e 64).

Logo, para submeter esta realidade à quantificação será preciso efetuar algum tipo de mediação simbólica, de sorte que possamos lidar com elas tal como procedemos com as coisas que podem ser quantificadas e que possuem uma natureza extensa. O autor refere-se, assim, à multiplicidade qualitativa, cuja natureza é temporal e nada tem a ver com a sucessão que se configura quando contamos os números. Vejamos o que diz o próprio autor:

“Donde, finalmente, se deduz que há duas espécies de multiplicidades: a dos objetos materiais, que forma um número imediatamente, e a dos factos da consciência, que não pode adquirir o aspecto de um número sem intermediário de alguma representação simbólica, em que necessariamente intervém o espaço.” (Bergson, 1988, p. 64 e 65).

Importante notar que, para Bergson o conceito de multiplicidade ganha, em sua filosofia, um significado novo, uma vez que adquire uma importância ontológica. Com ele, o autor se insurge diante dos conceitos absolutos ou da dicotomia entre o uno e múltiplo. Daí a observação deleuziana segundo a qual Bergson não tem como prioridade opor a perspectiva filosófica da duração à visão científica do espaço, mas fundamentar dois tipos de multiplicidade. No artigo *A duração como dado imediato*, Deleuze escreve acerca do conceito de multiplicidade:

“Parece-nos que não foi dada suficiente importância ao emprego da palavra ‘multiplicidade’. De modo algum ela faz parte do vocabulário tradicional - sobretudo para designar um continuum. Não só veremos que ela é essencial do ponto de vista da elaboração do método, como ela já nos informa a respeito dos problemas que aparecem em *Os dados imediatos* e que se desenvolverão mais tarde. A palavra “multiplicidade” não aparece aí como um vago substantivo correspondente à bem conhecida noção filosófica de Múltiplo em geral. Com efeito, não se trata, para Bergson, de opor o Múltiplo ao Uno, mas, ao contrário, de distinguir dois tipos de multiplicidade.” (Deleuze, 2004, p. 28).

Logo, vemos que a análise bergsoniana ultrapassa a multiplicidade do tipo matemática e pretende alcançar uma de outro tipo, uma multiplicidade puramente qualitativa.<sup>9</sup> Nessa busca, sua filosofia traz uma nova visão acerca de cada uma das multiplicidades; ela define com precisão e com diferenças radicais cada uma dessas formas da experiência. Mas a inovação bergsoniana delinea-se, sobretudo,

---

<sup>9</sup> Deleuze deixa intervir a figura do físico Riemann, no qual Bergson tem um interlocutor direto. Enfatiza, assim que o interesse de Bergson não estaria na multiplicidade do tipo matemática, era preciso alcançar a de outro tipo, uma multiplicidade puramente qualitativa. Deleuze descreve qual a compreensão de Riemann acerca da multiplicidade:” Ora, esse problema remonta a um cientista genial, Riemann, físico e matemático. Ele definia as coisas como “multiplicidades” determináveis em função de suas dimensões ou de suas variáveis independentes. Ele distinguia *multiplicidade discretas* e *multiplicidades contínuas*: as primeiras eram portadoras do princípio de sua métrica (sendo a medida de uma de suas partes dada pelo número dos elementos que ela contém); as segundas encontravam um princípio métrico em outra coisa, mesmo que tão somente nos fenômenos que nelas se desenrolavam ou nas forças que nelas atuavam. (Deleuze, 2004, p. 28 e 29). Nesse sentido, Riemann já teria dado um passo na definição entre as duas formas de multiplicidade.

quando o filósofo define a multiplicidade interior, a da duração, como uma realidade que vai muito além da condição de indivisível e não-mensurável, mas como aquilo que muda de natureza, que só se divide mudando, opondo-se à pura homogeneidade das multiplicidades quantitativas. Seguindo ainda Deleuze, Bergson pretende estabelecer que a multiplicidade pertinente ao tempo tem a mesma precisão que aquela apreendida pela ciência no espaço, o que abre as vias de uma de investigação não científica, mas igualmente rigorosa sobre a multiplicidade. Descortina-se, assim, a possibilidade de um estudo acerca da multiplicidade qualitativa que não se confunde com a via seguida pelos estudos científicos, ainda que possa se nutrir deles. Deleuze complementa:

“Bergson não se contentava em opor uma visão filosófica da duração a uma concepção científica do espaço; ele transpunha o problema para o terreno das duas espécies de multiplicidade e pensava que a multiplicidade própria da duração tinha, por sua vez, uma “precisão” tão grande quanto a da ciência; mais ainda, ele pensava que ela devesse reagir sobre a ciência e se abrir a esta via que não se confundia necessariamente com a de Riemann e de Einstein.” (Deleuze, 2004, p. 29).

Torna-se necessário, então, encontrar as características que definem cada uma dessas multiplicidades. Sabemos que uma multiplicidade quantitativa pode ser dividida infinitamente, que é possível justapor seus termos, que ela se aplica facilmente às realidades físicas, que podem ser decompostas e compostas de várias maneiras, que não há nelas uma continuidade. Seus elementos sempre apresentam um espaço de vazio entre si, sem a elasticidade e fluidez própria das realidades que duram. Ao mesmo tempo, neste itinerário em que acompanhamos o filósofo no movimento de sua primeira obra, também já sabemos algo acerca dessas realidades, que, afinal, nos habitam. A realidade da consciência não é número, não tem a natureza da coisa, não pode ser quantificada, nada tem a ver com multiplicidades numéricas. Sua natureza é temporal e qualitativa. Não obstante, como evidenciara a referência às práticas científicas e aquelas do senso comum, apreendemos esta última com os mesmos recursos utilizados para apreender a

realidade da multiplicidade qualitativa, de modo que a realidade da consciência finda por ser percebida com familiaridade, ao mesmo tempo em que se transmuda em algo que nada tem a ver com ela.

Assim, o esforço de figuração – no qual lançamos num quadro vazio as realidades duráveis, como antes mencionado - permite contar o incontável. Como observa Bergson, ele é plenamente compatível com o pensamento que faz da sensação seu objeto. É possível, com efeito, sugere ele, pensar as sensações oriundas de realidades extensas como dados passíveis de mensuração, isto porque posso identificar sua causa por um fator externo. Aqui, o conhecimento de um dado empírico cuja causa pode ser situada no espaço é completamente acessível e passível de simbolização.<sup>10</sup> Como é sua praxe, o filósofo nos insere no campo das imagens, no caso, os passos de um transeunte: ou seja, o som dos passos é facilmente situado nos pontos em que o pé é fixado; deste modo, as sensações que tenho ao perceber os passos podem ser facilmente contadas. Posteriormente, Bergson nos remete a um exemplo mais ambíguo e mais interessante. Trata-se da clássica imagem do sino. Com ela o autor nos defronta com um exemplo no qual a transposição simbólica já não é tão inequívoca, visto que nos remete a formas distintas de apreender certas experiências. Atentemos ao texto:

“Pode ser que alguns contem de maneira semelhante as sucessivas badaladas de um sino distante; a sua imaginação representa o sino que vai e vem; esta representação de natureza especial basta-lhes para as duas primeiras unidades; as outras unidades seguem-se naturalmente. Mas a maioria dos espíritos não procede assim: alinham os sons sucessivos num espaço ideal, e imaginam-se a contar então os sons na pura duração.” (Bergson, 1988, p. 64).

Assim, a consciência efetivamente apreende a sucessão das badaladas, mas há dois modos de fazê-lo, adverte o filósofo. Um caminho consiste no mergulho

---

<sup>10</sup> Worms aponta uma identificação de Bergson à Kant, quanto a crença em um empirismo enquanto as sensações nos chegam do exterior, e a intuição enquanto intuição sensível em geral: “Antes de tudo, as sensações, naturalmente, “chegam” para nós do exterior . Bergson, como Kant, é aqui um empirista no que concerne à matéria de nossa experiência ou de nossa intuição sensível em geral” (Worms, 2010, p. 69).

no ritmo dos sons, conservando-os e incorporando os que advêm; neste caso, nenhum esforço de matematização se configura, prevalece antes uma coincidência entre a consciência e a sucessão; apreende-se o ritmo ou a passagem qualitativa dos sons. Ou seja, o som é vivenciado enquanto um conjunto de sensações que se organizam, fundindo-se umas nas outras; numa palavra, ele se desenvolve temporalmente e implica uma multiplicidade qualitativa. O outro modo implica justamente em apreendê-los pela perspectiva do número; aqui a consciência conta, apreende quantidades e a sucessão temporal é erradicada. A configuração assumida será a de uma série de pontos distintos com intervalos entre si, todos plenamente atuais. À medida em que dissocio as sensações, lanço-as num meio homogêneo para que elas se tornem passíveis de serem contadas; assim, a vivência imediata e confusa dos sons que se prolongam uns nos outros é suplantada por uma representação clara e distinta. Nesse caso, a apreensão matemática torna necessário separar os sons um a um, ou os diferentes momentos da sucessão, destituir-lhes de sua unidade o que só se realiza com a presença de um meio homogêneo no qual se possa realizar estas operações. É preciso que, tal como os carneiros, os sons percam sua heterogeneidade, que se assemelhem de modo que os vestígios por eles deixados sejam vazios e idênticos. Ademais, esse processo só se completa à medida que a consciência deixa de experienciar os sons, considerando-os à distância, ela deixa de vivenciá-los subjetivamente, para que eles possam ser objetivamente apreendidos.

O ponto central a ser elucidado, observa o autor, é saber se essa operação de separação e de pulverização das qualidades é feita no tempo, ou se é no espaço que ela se efetua. A análise não deixa dúvidas: a separação estabelece intervalos vazios, o que permite que sejam contados; ao contá-los, o ato de fixar um instante para adicioná-lo a outros exige o estabelecimento de pontos estanques no espaço, o que vem contrariar uma pura passagem do tempo. Numa palavra, é evidente que esse processo erradica a dimensão temporal da sucessão, para que ela se opere no espaço. Como Bergson bem observa, “um momento do tempo, repetimo-lo, não pode manter-se para se acrescentar a outros” (Bergson, 1988, p. 64)

Mas, insiste o autor, esse exercício no qual espacializa-se uma experiência temporal, e que se efetua a partir de uma experiência sensorial, como no caso do sino, já não permanece tão simples quando se trata das realidades que habitam as instâncias mais profundas da consciência. Sentimentos e sensações voláteis, obscuras, que consistem na mais íntima experiência da vida psíquica, oferecem muito mais obstáculos à separação precisa de seus termos. Estamos aqui no registro de uma multiplicidade não numérica, e esta realidade só se dissociará com um esforço analítico do pensamento. Dito de outro modo, só existe um modo de transformar essa outra forma de sucessão em número: é preciso submetê-la à figuração simbólica, que antes mencionáramos. Isso viabiliza dispor claramente os elementos antes fundidos num meio vazio e homogêneo, no qual cada momento concretamente vivenciado é transposto para uma representação, equalizando-se com pontos justapostos, de sorte que a quantificação seja viável. Logo, uma realidade avessa à quantificação acaba assumindo uma dimensão matemática, desde que ela seja lançada neste meio homogêneo, no qual se subtrai seja sua sucessão temporal, seja sua heterogeneidade. Entretanto, mesmo sendo possível a confusão dos pontos com os estados de alma que compõem a sucessão nas profundidades da consciência, mesmo que seja possível transmutar simbolicamente esses estados em coisas, o tempo, enquanto passagem e movimento incessante se apresenta sempre como arredo à natureza desta representação quantificada. Ou seja, o procedimento natural do espírito submete os estados de consciência a esse processo, transpondo experiência confusa e indistinta em representação clara, mas isso não significa que a realidade dessa experiência possa ser abolida ou que sua natureza possa ser efetivamente transmutada; mesmo que a sua percepção seja alterada, ela continua tal e qual na profundidade da consciência. Em sua superfície, entretanto, ela será pensada sob um prisma outro, quer dizer, com a mesma estratégia utilizada para pensar os objetos quantificáveis. Apesar de sua rebeldia, esses estados sofrem uma adulteração simbólica. Assim, afetos, ideias que compõem o nosso movimento anímico e que se interpenetram continuamente são submetidos a uma lógica contábil, sob a qual são separados, homogeneizados, distinguidos em pontos

justapostos, de modo que adquirem a clareza do número, a qual, em última instância, lhes é estranha e violenta sua natureza.

Mas atentemos à indagação do autor: “Se, para contar os factos da consciência, os temos que representar simbolicamente no espaço, não é verossímil que esta representação simbólica modifique as condições normais da percepção interna? (Bergson, 1988, p. 66). Se assim for, será então necessário um rigoroso esforço de análise para que a consciência retorne a si mesma e se desvie do modo adulterado com o qual sói apreender sua interioridade. O que se verá com isso, afirma o autor, é que não há analogia possível entre os estados de consciência e a multiplicidade distinta pertinente a realidade numérica. Desse modo, é preciso um retorno a um eu interior, fora do âmbito da exterioridade para buscar aquele elemento puro da duração, e identificar, a partir da distinção entre uma exterioridade, abstrata e representada e uma interioridade movente, rica em volição e mudança. A realidade dessa interioridade é a duração não o espaço. Bergson acrescenta: não há relação entre eles. Cumpre então seguir o rigoroso processo de reflexão efetuado pelo autor. Esforço de análise que exige não a obsessão com as idéias claras e distintas, mas, antes, a evasão desse caminho sempre perseguido pela inteligência; desvio que nos levará à distinção dos conceitos, bem como a um aprofundamento da definição bergsoniana da duração, à coincidência com o tempo dentro de nós. Ao mesmo tempo, esse esforço nos permitirá entrever o modo pelo qual se torna-se possível o domínio de um eu simbolicamente forjado.

### **3 – Um dualismo visceral: duração e espaço**

As perspectivas abertas pela análise bergsoniana acerca das diferentes formas de multiplicidade, fornecem subsídios sólidos para a análise do espaço. Em verdade, para Bergson, como já sugeriam as linhas anteriores, o espaço compreende uma intuição de um meio vazio e homogêneo, ou seja, uma capacidade de apreender as coisas que nos rodeiam de modo justaposto, organizado e claro. Trata-se de uma perspectiva que lançamos sobre o mundo, de

modo que as categorias do entendimento operem, organizando-o e viabilizando nossa ação sobre ele. A veracidade de tal premissa existe somente enquanto paradigma de ordem lógica. Bergson assim o ratifica:

“De facto, [*o espaço*] não é uma necessidade de ordem física, é uma necessidade lógica que se prende com a proposição seguinte: dois corpos não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar.” (Bergson, 1988, p. 65).

É importante notar que o espaço concebido como um aspecto da experiência concreta é um problema que permanece em suspenso nesta primeira obra. Neste momento, Bergson mantém o espaço sob a condição de princípio formal, não dando um atributo real à sua existência enquanto experiência da matéria ou da extensão. Assim, este conceito atém-se ao registro de uma forma instaurada pela inteligência. O comentário de Débora Morato é pertinente:

“(…) na primeira grande obra de Bergson encontramos uma dissociação analítica que acaba por distinguir entre matéria e forma da experiência, a matéria como nossos estados de consciência com suas características reais (o domínio qualitativo, a multiplicidade de interpenetração, a duração pura) e a forma como ato do espírito, ato de concepção de um meio vazio e homogêneo – o Espaço, cuja realidade em si (ou fora do espírito) permanece enigmática no texto. Sobre o espaço real, o filósofo só pode determinar a apreensão de uma simultaneidade instantânea entre um objeto ou percepção exterior e extensa e um estado de consciência inextenso.” (Pinto, 2003, p. 4).

Obviamente, estas considerações aproximam-se bastante da perspectiva kantiana, de acordo com a qual o sujeito está imerso sempre nas formas a priori da sua sensibilidade. Em Kant, como é sabido, o espaço configura-se como uma estrutura pertinente à sensibilidade do sujeito cognoscente. Em Bergson, o espaço se dá como uma intuição imanente à inteligência. Vale atentar para o fato de que em toda a sua obra, o filósofo francês objetivará criticar o kantismo. Neste momento, no entanto, é incontestável a proximidade com o objeto dessa crítica.

Primeiramente, assim como o pensador alemão, o nosso autor parte da noção de intuição primeira da *Estética Transcendental*, isto é, da concepção segundo a qual tudo é conhecido imediatamente e da afirmação de que o tempo e o espaço constituem a condição de toda experiência humana. Assim, ele não só define o espaço como intuição primeira – ainda que não sensível<sup>11</sup>, mas também desenvolve a ideia segundo a qual o espaço tem uma existência diferente do seu conteúdo. Não seria exagero afirmar, pois, que ao enfatizar a segregação entre forma e conteúdo o autor perfilha a tradição kantiana. Em *Os dados Imediatos*, Bergson é explícito:

“[o espaço] seria uma realidade tão sólida quanto estas representações, ainda que de outra ordem. Deve-se a Kant a fórmula precisa desta última concepção: a teoria que desenvolve na *Estética transcendental* consiste em dotar o espaço de uma existência independente do seu conteúdo, em declarar isolável de direito o que cada um de nós separa de fato, e em não ver na extensão uma abstração como as outras.” (Bergson, 1988, p. 67 e 68).

O texto não se não se furta a assumir essa proximidade ao afirmar que sensações inextensivas necessitam de uma intervenção do espírito para que se tornem inteligíveis:

“Para que o espaço nasça de sua coexistência, é necessário um ato do espírito que as abranja a todas simultaneamente e as justaponha; esse ato suis generis parece-se bastante ao que Kant chamava uma forma a priori da sensibilidade.” (Bergson, 1988, p. 69).

De fato, a distinção entre forma e conteúdo aproxima Bergson do kantismo, mas mesmo neste momento inicial de sua reflexão nosso autor já instaura uma diferença e vai além do pensador alemão. Atentemos.

---

<sup>11</sup> F. Worms observa que no momento em que escreve o segundo capítulo de seu primeiro livro, Bergson permanece atrelado à concepção kantiana e que isso encontra uma razão no fato de que a esta altura o que o filósofo pretende é definir a estrutura formal do espaço em contraposição a uma outra, a da realidade interior da consciência. (cf. Worms, p. 50)

De acordo com Bergson, o espaço implica sempre a coexistência de três elementos: a justaposição, a simultaneidade e a homogeneidade. Desse modo, ao possibilitar a divisão, característica inerente à objetividade, a espacialidade se explicita enquanto a condição que viabiliza a descontinuidade dos seus termos; isto é, a justaposição de seus elementos e, portanto, sua divisão. Ora, tal ideia novamente nos remete ao exemplo da soma, no qual se pode representar o primeiro ou o último termo adição separadamente. Vejamos como nos esclarece Worms:

“Próprio do número ou da multiplicidade numérica, ou de toda coisa que se queira considerar assim numerável, em todos os casos, segundo ele, poder representar-se ou dividir-se como uma diversidade de elementos distintos, isto é, de elementos que se podem colocar separadamente em um espaço ao menos ideal.” (Worms, 2010, p. 48).

Em virtude dessa característica de divisão infinita, o espaço representa uma descontinuidade; seus termos não se misturam, podendo até ser simultâneos. Trata-se, enfim, de um ato intelectual que permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas. Isto é, o espaço é aquele meio que permite quantificar, dividir e definir o elemento que se repete, se caracterizando, portanto, como um tipo de multiplicidade quantitativa. Ainda que apreendamos um universo heterogêneo e tenhamos dele impressões distintas, a faculdade de espacializar - ou a faculdade do espírito - entra em cena e “(...) divisa sob a forma de homogeneidade extensa, o que se lhe proporciona como heterogeneidade qualitativa.” (Bergson, 1988, p.70) Seus elementos carecem de sucessão ou da necessidade desta, evidenciando sua radical distinção em relação à duração pura. Assim, o espaço consiste num princípio de diferenciação quantitativa.

Literalmente, Bergson o afirma, trata-se de “(...) uma realidade sem qualidade” (Bergson, 1988, p. 69), que nos afasta da percepção da extensão e que, já neste primeiro livro, é apontado como uma singularidade humana, pertinente aos seres inteligentes que naturalmente reagem contra a heterogeneidade que pulsa no fundo da experiência dentro e fora de nós, ainda que Bergson deixe a natureza

desta última em suspenso no primeiro livro. De qualquer modo, é fato inelutável que as diferenças qualitativas encontram-se por toda parte na ordem natural, como insiste o autor. Essa reação constitui um aspecto essencial do nosso espírito – entendido aqui como consciência racional, que age naturalmente assim, no intuito de achar as impressões que se assemelham, posicionando-as em um meio homogêneo, que permita a organização clara das impressões. Bergson sublinha que essa propensão é característica, sobretudo, do homem. No animal ainda não há uma concepção de homogeneidade definida, a sua capacidade de locomoção e localização espacial, derivada seja de seu tato ou do olfato, ou como sustentam alguns naturalistas, da capacidade de captação eletromagnética, que, tal qual uma bússola, viabiliza mecanismos de localização. Isto quer dizer que eles não são dotados dessa aptidão para a representação geométrica, ou seja, para a apreensão puramente formal do espaço, característica própria de nossa maneira de agir no mundo. Atentemos ao texto:

“(...) a concepção de um meio homogêneo é algo de completamente extraordinário, e parece exigir uma espécie de reacção contra a heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência. Portanto, não basta dizer que certos animais tem um sentido especial de direcção, mas ainda e sobretudo que temos a faculdade especial de perceber ou de conceber um espaço sem qualidade.” (Bergson, 1988, p. 70 e 71).

A natureza dessa intuição de um meio homogêneo – que é também uma capacidade de espacializar a percepção da extensão - fica cada vez mais evidenciada na evolução da série animal. Consideração que antecipa temas que serão desenvolvidos com mais profundidade em textos mais tardios como *A Evolução Criadora*. Em *Os dados imediatos*, o autor enfatiza:

“Será, pois, necessário distinguir entre a percepção da extensão e a concepção do espaço: sem dúvida, estão implicadas uma na outra mas, quanto mais se subir na série dos seres inteligentes, tanto mais nitidamente se destacará a idéia da independência de um espaço homogêneo. (...) é

duvidoso que o animal percepcione o mundo exterior absolutamente como nós, e sobretudo represente exatamente como nós a exterioridade.” (Bergson, 1988, p. 70).

Ao mesmo tempo em que estabelece a espacialização como uma vocação humana, Bergson aprofunda o seu dualismo. Há a realidade da heterogeneidade, das qualidades sensíveis, e há uma outra realidade, aquela na qual representamos o que nos cerca e que consiste no espaço, faculdade essa que nos remete a uma dimensão distinta da coisa em si, para ficarmos num registro kantiano, ainda que Bergson não se sirva dessa terminologia. Mas é preciso notar que a despeito dessa aproximação com a noção kantiana de espaço, tal como ressaltamos acima, este conceito vai ampliar-se significativamente no universo bergsoniano, adquirindo conotações antropológicas, à medida que o espaço configura-se como pressuposto seja para a existência social, seja para a linguagem. E aqui Bergson faz uma afirmação cabal cujas repercussões serão retomadas por ele em outro momento de sua argumentação:

“Esta última [*a linguagem*] claramente concebida pela inteligência humana, permite-nos até efetuar distinções nítidas, contar, abstrair e talvez também falar.” (Bergson, 1988, p.71).

Frisemos esse ponto: o espaço se revela a uma só vez o pressuposto fundamental tanto da linguagem quanto da vida social. Sem a primeira, não haveria sociedade possível, nem se aprimoraria o domínio operacional sobre a matéria. Os instrumentos linguísticos estão na base da condição “empírica e universal da condição humana” (Worms, 2010, p. 38); eles efetivam nossa inserção necessária e substancial na vida prática. Ademais, a linguagem é uma necessidade não só útil, mas, sobretudo, uma faculdade biológica que a vida nos impõe e com a qual nos brinda. A intuição de um quadro vazio e homogêneo permite que o discurso e a comunicação aflorem, organizando a convivência e o conhecimento comum. Para além disso, aliás, como explorado pelo autor no primeiro capítulo de *Os dados imediatos*, a ciência – e também a filosofia –,

seguindo a tendência natural do espírito, constroem seu discurso em função do espaço, o qual figura igualmente como premissa crucial para que estas formas de conhecimento se constituam, ainda que ao preço de fazer escapar as realidades que só se deixam transpor para o registro espacial adulterando-se. Eis um ponto crucial: se os recursos da linguagem e a reflexão discursiva nos são essenciais no que concerne à operacionalidade da vida, eles não logram apreender os fatos que concretamente apresentam uma multiplicidade qualitativa, uma natureza temporal, tal como os estados de alma, as realidades profundas e interiores da consciência. Realidades que a psicologia representa como se fossem objetos claramente dispostos e justapostos, de modo que prevaleça a homogeneidade e a quantidade. Em síntese, Bergson postula, neste momento do texto, que os recursos da língua encontram no espaço sua condição necessária e que, a partir deles, a vida humana aprofunda sua capacidade de organização. Daí decorre que a linguagem tenha um papel privilegiado na transmutação de realidades heterogêneas em representações pautadas pela homogeneidade.

Como observamos anteriormente, a principal característica do espaço é a de ser um meio homogêneo, um meio sem qualidades, portanto, em que não existem as diferenças de natureza. Nele, tudo se equivale do ponto de vista qualitativo; não há duas coisas diferentes na homogeneidade. Portanto, a inteligência que a tudo representa espacialmente, ao se defrontar com o tempo, realidade mutante e heterogênea por excelência, opera as transmutações, representando-o como uma multiplicidade quantitativa, na qual se erradicam as diferenças. De modo geral, não confundimos o tempo com o espaço; percebemos que constituem duas instâncias distintas. No entanto, Bergson insiste que esse senso de diferença não impede que apreendamos as realidades heterogêneas como um conjunto de elementos quantitativos, separados e destituídos de diferenças.

Esse é sem dúvida o modo legítimo pelo qual representamos propriamente as coisas materiais, sobre as quais devemos agir. Mas a realidade da consciência, em sua natureza, como indica o autor desde o primeiro capítulo de *Os dados imediatos*, é pura interioridade, na qual os estados de alma “ainda que sucessivos, penetram-se, e no mais simples deles pode reflectir-se a alma inteira”. (Bergson,

1980, p. 71). A realidade que nos habita, a interioridade da consciência é multiplicidade indistinta, contínua, qualitativa e heterogênea, cujos momentos se fundem permanentemente. Sua essencialidade é temporal. Limitados a uma faculdade de nosso espírito, só podemos apreendê-la sob o viés do espaço. Numa palavra, há uma realidade mutante e contínua que caracteriza nossa experiência interna e há a realidade da exterioridade, que representamos sob a categoria do espaço. Uma vez que a consciência norteia-se por um princípio formal de diferenciação quantitativa, só apreendemos a primeira, com os recursos da segunda, o que nos conduz a uma homogeneização das realidades heterogêneas e mutantes. Ou seja, é a nossa própria interioridade que nos escapa, como escapa à ciência o conhecimento da realidade última do eu, como Bergson já evidenciara em sua crítica à psicologia, no primeiro capítulo.

Nesse processo, o espaço invade o domínio da consciência pura e Bergson insinua que a concepção de tempo que daí resulta não deixa de ser um “conceito bastardo”, visto que sua natureza adquire novas características, as quais findam por subvertê-la. Decerto, a representação que assim advém remete-nos ainda ao tempo, mas a um tempo dotado de homogeneidade, ainda que diversa daquela que caracteriza o espaço puro. Os dizeres de Bergson vem ao nosso encontro: “Ora, a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço, enquanto os fatos de consciência não são essencialmente exteriores uns aos outros, e só se tornam assim por um desenrolar no tempo, considerado como um meio homogêneo.” (Bergson, 1988, P. 72). Uma deturpação opera-se, pois. Ainda concebemos o tempo como diverso do espaço, mas um tempo apreendido sob o registro da homogeneidade é na verdade um “fantasma do espaço”. O modo predominante de pensar a realidade da consciência será similar àquele pelo qual apreendemos as coisas materiais. Estados que se interpenetram se apresentarão como estados justapostos, exteriores uns aos outros, dotados, enfim, de uma multiplicidade quantitativa. É no âmbito dessa fantasmaticização que a realidade da consciência, originalmente pura temporalidade durável, será apreendida seja pela ciência, seja pelo conhecimento comum, esferas que se distanciarão cada vez mais da experiência legítima e íntima que nos habita.

Em contrapartida, o percurso seguido pela reflexão bergsoniana visa fundamentar a natureza de uma temporalidade genuína, mas urge, primeiramente, enfatizar que um tempo cujos elementos são distintos e quantitativos é um tempo que se subordina aos desígnios do espaço. Dessa maneira, a análise nos conduzirá a duas formas distintas de compreender o tempo. É preciso, então, distingui-las: “Com efeito, (...) há duas concepções possíveis da duração, uma pura de toda a mistura, a outra em que, sub-repticiamente, intervém a ideia de espaço.” (Bergson, 1889, p. 72). Acompanhemos o autor na caracterização da experiência temporal que vai se opor em natureza àquela representada espacialmente.

Sem dúvida, a duração pura constitui uma totalidade orgânica, cujas partes estão relacionadas com o todo. Ou seja, os elementos que as constituem não são exteriores uns aos outros; eles ao mesmo tempo se ligam entre si e ao todo: cada um traz em si a totalidade. Nesse sentido, Bergson nos remete àquela que será, em toda a sua obra, a imagem que nos sugerirá de modo privilegiado o sentido da duração, qual seja, a imagem ligada à percepção de uma melodia musical, na qual apreensão da música não é pensada enquanto justaposição a partir de um ponto e não é tampouco percebida apenas enquanto um presente em devir. Ao contrário, o contato e a compreensão da música implica que mergulhemos num processo de continuidade entre o passado e o presente, no qual as partes vinculam-se e fundem-se com o todo. Nos termos do autor:

“Também não tem que esquecer os estados anteriores: basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha ao estado actual como um ponto, mas os organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundidas num todo. Não se poderá dizer que, se as notas se sucedem, apesar de tudo, as percebemos umas nas outras, e que o seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, se bem que distintas, se penetrem exactamente pelo próprio efeito da sua solidariedade?” (Bergson, 1988, p. 72 e 73).

A imagem evidencia a possibilidade de vislumbrarmos a duração sem a sucessão característica da intervenção espacial, ou seja, a duração enquanto

sucessão contínua, em que seus elementos se interpenetram numa unidade indivisível – ou pelo menos divisível segundo uma outra multiplicidade, como o sugere Deleuze. Desse modo, constitui-se uma processualidade em que de fato se atesta uma sucessão e não uma simultaneidade de elementos justapostos. Nesse caso, as partes não se delineiam como pontos isolados, mas numa fusão em que cada uma vincula-se à totalidade. A interpenetração das notas nos remete à realidade da duração, a qual nada tem a ver com um princípio formal da inteligência.

O que o exemplo acima nos revela é o fato de que podemos, em última instância, experienciar a duração que nos é intrínseca tal como tal sentimos o movimento das melodias. Uma frase musical que estivesse perto de sua conclusão, sustenta o autor, se transmudaria em sua completude, caso uma nota fosse acrescentada. O mesmo ocorre com a duração concreta dentro de nós; sua continuidade não se estanca e a cada alteração, a cada novo afeto a totalidade dos estados de alma se reconfigura, de modo que o passado não permaneça indiferente a cada presente que a ele se acrescenta. Daí a sua heterogeneidade, na qual “a adição de um elemento altera a estrutura e o sentido do todo” (Worms, 2012, p. 52). Trata-se de uma experiência que podemos vivenciar concretamente em momentos de rara singularidade.

Efetivamente, a realidade do tempo se exprime de uma forma distinta daquela que constatamos no espaço. Um afeto novo, um novo estado de alma, tal como uma nova nota musical, muda a natureza da totalidade que acompanha o movimento; o qualitativo é, sobretudo, aquilo que muda de natureza. Dentro de nós o tempo dura e flui. A nossa interioridade é substancialmente uma realidade cujos elementos indistintos, solidarizam-se num movimento orgânico. Ela antagoniza visceralmente com a realidade de nossas representações, e unicamente quando subvertida por essas assumirá uma tônica clara e distinta. Essa realidade, que aos olhos do pensamento inteligente soa confusa e inapreensível, constitui o âmago de nossa vivência interna. Nela há continuidade, multiplicidade qualitativa, sucessão heterogênea. Encontramo-nos, destarte, no âmbito de uma multiplicidade não numérica, que se diferencia continuamente, de modo que a cada momento

novos índices de significação advenham: uma realidade temporal. A nossa vida interior tem, pois, a natureza do tempo quando este não é travestido por categorias espaciais. Nesse sentido, são cabais esses dizeres já mais do que clássicos:

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

Nesse sentido, é importante observar que se em sua definição do espaço, Bergson aproxima-se do kantismo, as dissidências em relação ao filósofo alemão exacerbam-se no que tange à concepção da realidade temporal. Segundo o filósofo francês, Kant ainda estava preso aos pressupostos mecanicistas e concebia a temporalidade como passagem de blocos homogêneos de espaço. A título de exemplo, sob a perspectiva kantiana o tempo seria imaginado como um traçado feito da passagem de um móvel entre um ponto a outro, marcando as posições do movimento e do repouso desse móvel. O caráter mecânico dessa noção de tempo assemelha-se à marcação feita pelos ponteiros de um relógio e nos brinda com uma visão artificial da temporalidade. (cf. Bergson, 1988, p. 77).

Seguindo a análise de Bento Prado, o projeto de Bergson pode ser comparado ao princípio da estética transcendental. Ou seja, a crítica bergsoniana inicia-se com uma espécie de pretensa reformulação desta estética, insurgindo-se como uma crítica imanente ao propósito kantiano. Mas, sobretudo, se Kant pretende mostrar a impossibilidade do conhecimento da coisa em si, cujo conhecimento, segundo ele, só seria possível com o acesso a uma inteligência supra-intelectual, já que possuímos limites no nosso entendimento, Bergson, ao contrário, pretende mostrar a possibilidade do conhecimento direto do absoluto das realidades que se constituem em duração. Ou seja, para o filósofo francês seria possível apreender o tempo fora dos limites da nossa percepção habitual:

“Kant havia estabelecido, dizia-se, que nosso pensamento se exerce sobre uma matéria espalhada antecipadamente no Espaço e no Tempo e desse modo preparada especialmente

para o homem, a “coisa em si” escapa-nos, seria preciso, para atingi-la, uma faculdade intuitiva que não possuímos. Pelo contrário, resultava de nossa análise que pelo menos uma parte da realidade, nossa pessoa, pode ser recuperada em sua pureza natural. Aqui, em todo caso, os materiais de nosso conhecimento não foram criados ou triturados e deformados por não sei que gênio maligno que, depois, teria jogado num recipiente artificial, como nossa consciência, uma poeira psicológica. Nossa pessoa nos aparece tal como ela é “em si”, assim que nos libertarmos de hábitos que foram contraídos para nossa maior comodidade.” (Bergson, 2006, p. 24).

Bento Prado identifica nesta crítica não apenas um movimento isolado de crítica ao criticismo, mas ao mesmo tempo, a pretensão de criticar a fundamentação da psicofísica – herdeira do Kantismo -, pondo à prova os pressupostos do próprio senso comum e de toda a tradição baseada numa especulação de uma filosofia da inteligência. O comentador afirma que o projeto bergsoniano não apenas pretende ir além da estética kantiana, enquanto afirma a possibilidade do conhecimento pelo viés da intuição, questão à qual aludiremos nesta investigação - mas, sobretudo, é como se Kant não tivesse feito a verdadeira depuração da experiência sensível. Segundo o autor, Bergson opera uma crítica ao criticismo de Kant:

“Dentro do plano geral da crítica do entendimento indispensável à descoberta da duração, a teoria das multiplicidades é uma espécie de estética transcendental. Mais precisamente. Ela pretende ser a definitiva redação da estética transcendental, para além dos equívocos da estética Kantiana.” (Prado jr, 1988, p. 89).

Assim, na contramão do kantismo, o filósofo francês fundamenta a natureza do tempo, a duração pura, insistindo que ela pode ser alcançada em sua autenticidade. De fato, ela pode ao menos ser reconhecida quando experienciada, quando “o eu se deixa viver...”. Logo, há uma radical diferença de natureza entre a duração e o espaço. Este se constitui como princípio de diferenciação não qualitativo, forma de representação; aquela, quando pura, revela-se como sucessão

heterogênea, que se diferencia permanentemente de si mesma, organicamente.

Bergson sintetiza:

“(…) a pura duração poderia até não ser mais do que uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizarem, sem contornos precisos, sem qualquer tendência para se exteriorizarem relativamente uns aos outros, sem qualquer parentes como número: seria a pura heterogeneidade.” (Bergson, 1988, p. 75).

Eis o momento em que o dualismo em *Os dados imediatos* se verticaliza. Temos duas instâncias diferenciadas da experiência. Aquela instaurada pela inteligência – o espaço – e a realidade que, ainda que de modo raro, pode ser experienciada, sentida, vivida: a duração pura. Se a primeira não tem o estatuto de uma realidade concreta, a segunda revela-se como o próprio absoluto e dela, ainda que em raros momentos, podemos ter um conhecimento imediato, com ela podemos coincidir, quando em vez de apreendê-la objetivamente, nela mergulhamos. Worms é preciso: “(.) a duração, longe de designar somente a sucessão temporal, quando purificada de toda espacialidade, designa também o ato real de uma consciência ou de um eu nessa sucessão.” (Worms, 2010, p.42).

Assim, a duração nada tem de uma representação, como enfatiza o comentador. Enquanto tempo, ela traduz a realidade da consciência, reside aí a sua dimensão ontológica. Ou seja, se a duração remete ao ser, este só se manifesta na duração, “e isto até na causalidade efetiva que lhe prova a autonomia real no mundo” (Worms, 2010, p. 66). Nesse sentido, afirma Worms, há em Bergson, uma relação entre fenômeno e ser, entre consciência e ser, intrínsecas, que, por conta dessa prova da causalidade, se manifesta enquanto uma realidade que não está além dela, que não precisa ser procurada, que está, sobretudo, imersa nesse absoluto. Mas, o mais importante nessa posição bergsoniana, é mostrar que a duração não tem só lugar no ser, ela é o ser, como Worms aprofunda: “que não há ser senão ela, não o “ser” em geral, se quisermos,

mas “os seres” em uma imanência real com o que eles são.” (Worms, 2010, p. 67).

Essa temporalidade nada tem, pois, da natureza do espaço; ela não pode ser travestida sobre a forma de distinções marcadas em pontos estanques, e se assim ocorrer uma outra duração que não a genuína advirá. Na verdade, a representação distinta constitui um obstáculo a ser superado para que se torne possível alcançar a duração, cujos momentos perfazem multiplicidades indistintas e confusas sob a ótica da representação espacial. Remetendo-nos à advertência bergsoniana segundo a qual para alcançar o real que pode ser efetivamente conhecido é preciso que a consciência realize um enorme esforço e se isole do mundo exterior, F. Worms precisa que o alcance dessa duração requer uma volta ao conhecimento imediato, ou seja, para se chegar a este conhecimento, é preciso na verdade se desfazer da representação do espaço, verdadeira deturpadora dessa experiência imediata. Nos termos do comentador:

“Mas também não se trata de ultrapassar *toda* nossa subjetividade, como se encontrássemos uma coisa em si! É preciso “voltar” à estrutura que nos desvela de maneira privilegiada nossa experiência psicológica “imediata”, esclarecida portanto (é isso propriamente o que *define* seu caráter imediato) pelos critérios conceituais que acabamos de precisar.” (Worms, 2010, p. 53).

A volta a essa estrutura que por fim, elucida-nos acerca de nossa natureza mais íntima, nos conduzirá ao conhecimento do real absoluto que, em última instância, exige o desvelamento dessa experiência originária que nos perpassa. Em outros termos, trata-se de um retorno a nós mesmos, o qual só pode ser atingido com a superação do universo simbólico e espacial em que vivemos, que nos permite representar o mundo, nele agir e pensá-lo, mas que, só o faz deturpando nossa experiência interna. Daí a imperiosidade de definir de modo radical essas duas esferas da realidade, encontrar o seu limite e esclarecer a oposição que se instaura entre elas. Este esforço – que é empreendido por Bergson em seu livro -

possibilita mostrar os obstáculos que um espaço projetado sobre o tempo interpõe entre nós e o alcance da duração pura ou dos dados imediatos da consciência.

Assim, a duração, sintetiza Worms, não é a forma que o espírito atribui às coisas, mas a forma que os fenômenos temporais constituem em seu movimento contínuo e transformador. Sua multiplicidade não numérica se traduz em sucessão temporal, em continuidade indivisível, que se conserva e muda simultaneamente. Se o desenvolvimento posterior da obra trará tanto à duração quanto ao espaço uma fundamentação alicerçada na própria vida, coisa que ainda não se explicita nesse momento, o comentador deixa claro que Bergson, em seu primeiro livro, já nos revela de modo contundente a estrutura da duração e que sua natureza é de ser completamente distinta do espaço.<sup>12</sup> Há, portanto, uma profunda e radical diferença de natureza entre estas duas realidades, possibilitando a crítica ao modelo do conhecimento baseado no espaço, sobretudo enquanto fonte originária de falsos problemas. Worms complementa:

“É isso que vai permitir, a uma só vez, seja a crítica, seja a descrição de suas misturas: crítica, uma vez que dão lugar às confusões mais graves de nosso conhecimento; descrição, uma vez que permitem captar os níveis mais variados de nossa vida, definindo assim um programa de trabalho em psicologia.” (Worms, 2010, p. 55).

Em *Os dados imediatos*, a crítica se dirige, principalmente, ao modo pelo qual a psicologia e o mecanicismo científico pretendem estudar os estados de alma. Ao tecer essa crítica e mostrar a estrutura da duração. Bergson desvela camadas da subjetividade e posteriormente, esferas do eu, que mostrarão os níveis variados de nossa vida, os quais, em obra posterior, configurarão as zonas da memória. A coincidência com esses estados que perfazem a natureza última do eu exige que a inteligência supere sua vocação para a objetividade, para a

---

<sup>12</sup> F. Worms observa: Não se sabe se o espaço é um dado *a priori* ou o efeito da vida biológica da espécie humana, *mas se sabe qual é sua estrutura*; do mesmo modo, não se sabe se a duração é o resultado de uma “vida” psicológica passiva e imediata, ou se ela supõe um *ato* da consciência mais profundo ainda que os atos cognitivos que conduzem a sua representação no espaço, não se sabe ultrapassar o conhecimento significa ir em direção e um puro conteúdo ou uma coisa subjacente, *ou* em direção a um ato ainda mais subjetivo e intenso! (Worms, 2010, p. 55).

espacialidade. Será preciso abandonar a condição de espectadora e atuar no seu próprio movimento, tal qual um ator em cena, que prolonga seus atos uns nos outros. Parafraseando Jankélévitch, para o contato com a interioridade será preciso abandonar a “falsa ótica do intelectualismo” em que a inteligência projeta ao longe uma imagem de si e põe-se a contemplá-la numa representação homogênea, numa permanente condição de espectadora de si mesma. Afinal “a diversidade é insuportável à nossa inteligência matemática” (Jankélévitch, 1956, p. 44).

Todavia, essa realidade ao ser submetida à consciência pensante, subverte-se inexoravelmente. É sob a intervenção do espaço que estamos acostumados a lidar com o tempo e com a experiência do nosso próprio eu. Na sucessão genuína não há elementos exteriorizados que se postam um ao lado do outro. Essa apresentação é característica da forma pela qual representamos as coisas no espaço. Vale ratificar: a sucessão temporal, quando assim representada, incorpora os aspectos pertinentes ao espaço. Com isso, demarcam-se os momentos, os quais tornam-se claros e distintos, bem ao gosto dos hábitos intelectuais. Subjaz a essas considerações, a idéia de que aquilo que nos é mais imediato, mais íntimo e profundo distancia-se quando transformado em objeto de reflexão. No dizer do autor “projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração pela extensão (...) (Bergson 1988, p. 73) Em suma, cristalizamos a natureza movente do nosso eu, coisificando-o. Procedimento que se perpetua em conhecimentos mais sofisticados e metódicos, como aquele perpetrado pela psicologia, como o filósofo denunciara no primeiro capítulo, com sua crítica à noção de “grandeza intensiva”. Ao enfatizar essa inaptidão, a análise bergsoniana aponta para algo inusitado: a vida que de fato vivemos numa falsa temporalidade.

#### **4 – Artimanhas do intelecto: a invenção de um outro tempo**

Obcecados pela ordem e pela inteligibilidade, não sabemos representar sem distinguir e justapor. Mérito supremo do pensamento geométrico. Como viemos enfatizando em diferentes momentos, será pelas vias do espaço que uma ordem

temporal e orgânica será apreendida. Com isso, torna-se possível a visualização simultânea dos seus termos, ainda que às custas da descaracterização da sucessão pura que a constitui. Dito de outro modo, ao submeter essa realidade - que em raros momentos é plenamente vivida pelo eu - ao *modus operandi* da inteligência, efetua-se uma reversão da estrutura do tempo, um rearranjo, no qual tornam-se distintos os seus elementos, simultaneamente dispostos pela intervenção do espaço que acaba por alterar sua natureza temporal, transpondo-a para uma dimensão simbólica.

Com efeito, mesmo procurando a heterogeneidade na duração, nossa representação, calcada no espaço e que simboliza a realidade, acaba por matematizá-la, uma vez que a representa em esquemas numéricos. Ou seja, contamos seus momentos, atribuímos ao tempo à natureza do número. O tempo se transforma em algo mensurável, espacial. Logo, ao transpormos para a representação espacial a realidade heterogênea de nossa interioridade, dando a ela o caráter de uma cadeia, para ficarmos na imagem bergsoniana, fazemos dela um mosaico, cujas partes coexistem claramente. Ou seja, constitui-se um tempo sem fusão, sem heterogeneidade, que não se transforma. Sobretudo, é um tempo sem criação que advém, e cujos elementos de tão inteligíveis podem até ser contados. É uma percepção outra de nossa interioridade, ou da duração que a define que assim prevalece: “(...) Notemos que esta ultima imagem [ *a da cadeia* ] implica a percepção, não já sucessiva, mas simultânea, do *antes* e do *depois* e que aqui haveria contradição em supor uma sucessão, que fosse apenas sucessão e que, apesar de tudo, se mantivesse num só e mesmo instante. (Bergson, 1988, p. 73).

Bergson explora um outro exemplo que lhe permitirá tratar com mais rigor o modo pelo qual insistimos em representar espacialmente a duração pura. Trata-se da clássica referência ao relógio que, em nossa percepção usual, associa-se diretamente à realidade do tempo:

“Digo, por exemplo, que acaba de transcorrer um minuto, e entendo por isso que um pêndulo, ao marcar os segundos, executou sessenta oscilações. Se represento as sessenta oscilações só de uma vez e com uma só apercepção do

espírito, excluo por hipótese a ideia de uma sucessão: penso, não em sessenta toques que se sucedem, mas em sessenta pontos de uma linha fixa, simbolizando cada um, por assim dizer, uma oscilação do pendulo. – Se, por outro lado, quero representar as sessenta oscilações sucessivamente, mas sem nada alterar ao seu modo de produção no espaço, deverei pensar em cada oscilação excluindo a lembrança da precedente, porque o espaço não conservou qualquer vestígio: mas, por isso mesmo, condenar-me-ei a ficar continuamente no presente; renunciarei a pensar numa sucessão ou numa duração.” (Bergson, 1988, p. 75).

A imagem bergsoniana é forte. Com ela, evidencia-se que a maneira pela qual quantificamos o tempo no espaço correlaciona-se com o modo pelo qual contamos o tempo neste instrumento. A visão de uma só vez das sessenta oscilações, já nos fornece um mapa prévio e acabado dos acontecimentos temporais ainda em desenvolvimento. Destarte, a representação espacial dos momentos dispostos numa linha, como um todo já feito, faz com que o presente esgote-se em si mesmo; o passado anula-se enquanto existência; suprime-se a duração. Não há vestígios do tempo real. Por outro lado, se o movimento de sucessão não for o mesmo que o contado pelo relógio, mas um movimento ininterrupto no qual não há como diferenciar o antes do depois, no qual os tempos se organizam e se penetram entre si tal qual uma melodia, um outro tipo de multiplicidade se delineia. Nesse caso, temos um tempo de natureza qualitativa que nada tem a ver com o número. A vivência da duração pura assim advém, ao mesmo tempo em que me força a romper com o quadro o vazio e homogêneo onde tudo se mensura. Nesse caso, a consciência em vez de simbolizar, tem a experiência do tempo real enquanto movimento qualitativo, enquanto sensação de organização interna dos acontecimentos tal qual a melodia musical, à qual aludimos acima. No entanto, no momento em que se busca sua representação já incorremos numa distorção de sua natureza, quantificando-a, espacializando-a. Ademais, se uma sensação se acrescenta ao todo sem se fundir com ele e sem alterar-se sob a sua influência – tal com acrescentamos cada novo avanço do ponteiro do relógio -, nada muda de sua natureza, ela representa a si própria

enquanto puro prolongamento qualitativo. Obviamente, o que não muda de natureza não apresenta a característica de uma organização, de um desenvolvimento, é antes uma repetição, algo a que simplesmente se adiciona novos elementos, sem que o todo se transforme e o inaudito advenha. A repetição é própria do espaço.

Como insiste o autor, dado que a espacialidade enquanto princípio formal rege a vida consciente em sua relação com o mundo, é imensa a dificuldade para que nos deixemos viver e possamos coincidir com a duração que viceja em nós. Em face disso, de modo geral, estabelecemos uma correlação entre o modo pelo qual apreendemos as coisas fora de nós e a vivência interna. A consequência é que o tempo adquire um caráter similar àquele que atribuímos à matéria que nos rodeia:

“Não só os momentos desta duração parecem exteriores uns aos outros, como o seriam os corpos no espaço, mas o movimento percebido pelos nossos sentidos é a prova de certa maneira palpável de uma duração homogênea e mensurável.” ( Bergson, 1988, p. 77).

No entanto, para que a duração, a realidade movente dos estados d’alma que constituem o nosso eu em sua integralidade - avessa a toda mensuração - possa ser apreendida como algo mensurável, será preciso um ato particular do espírito, do qual advirá um tempo de natureza outra, um tempo que não é espaço, mas que não é tampouco duração pura. Desse modo, é preciso distinguir e averiguar com cuidado esse processo, para dissipar os enganos e diferenciar duas visões distintas sobre o tempo.

Voltemos à imagem do tempo marcado pelo relógio, atentando à nossa percepção ao acompanharmos a marcação do pêndulo:

“Quando sigo com os olhos, no mostrador de um relógio, o movimento da agulha que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço a duração, como parece acreditar-se: limito-me a contar simultaneidades, o que é muito diferente. Fora de mim, no espaço, existe somente uma

posição única da agulha e do pendulo, porque das posições passadas nada fica. Dentro de mim, prossegue-se um processo de organização ou de penetração mutua dos factos de consciência, que constitui a verdadeira duração.” (Bergson, 1988, p. 77).

Quer dizer, há dois elementos envolvidos nesse ato, o eu constituído por uma realidade qualitativa e interna e o espaço no qual represento os pontos fixos. Associando a memória que tenho da minha continuidade interna e a apreensão atual que tenho dos pontos ocupados pelo pêndulo, chego à possibilidade da mensuração da passagem temporal. Ou seja, a consciência mistura a memória que tem das vivências passadas com a apreensão atual dos pontos ocupados no espaço. A ação atual adquire qualidade e liga-se às ações passadas, ou seja, às oscilações anteriores do pêndulo. Se retiramos o elemento da consciência que é exatamente essa ligação entre os momentos, isto é, o avançar próprio da memória em direção ao atual, perdemos a qualidade e ficamos num eterno presente, no puro espaço. Por outro lado, a ausência das marcações do pêndulo ou a ausência dos pontos atualmente ocupados no espaço nos manteria na duração pura, livre da interferência do espaço. Mas essas duas realidades operam uma troca entre si, produzindo um efeito que Bergson toma emprestado da física: “Ora, entre a sucessão sem exterioridade e a exterioridade sem sucessão produz-se uma espécie de troca, bastante parecida com que os físicos chamam um fenômeno de endosse.” (Bergson, 1988, p. 78). O autor ratifica essa correlação entre o modo pelo qual apreendemos o movimento do pêndulo e a dinâmica de nossos estados de alma:

“Visto que as fases sucessivas da nossa vida consciente, que no entanto se interpenetram, correspondem cada uma a uma oscilação do pêndulo que lhe é simultânea, como por outro lado, estas oscilações são nitidamente distintas, porque uma já não existe quando a outra se produz, adquirimos o hábito de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos da nossa vida consciente: as oscilações do balancim decompõem-na, por assim dizer, em partes exteriores umas às outras.” (Bergson, 1988, p. 78).

Simultaneamente, a memória dos momentos passados persiste dentro de nós e influencia essa distinção que deixada a si mesma só registraria os momentos presentes. Juntamos assim a duração interna em que os momentos se interpenetram num espaço em que os fenômenos aparecem e desaparecem sem se sucederem. Eis o tipo de operação que nos permite vislumbrar qualidade no movimento do pêndulo, assim como dotar de qualidade diversas grandezas, ou perceber uma grandeza intensiva nos movimentos anímicos. Percepcionamos, pois, um misto entre a sucessão interna em que não há exterioridade recíproca e a exterioridade recíproca onde não há sucessão. Por um lado, há, com efeito, uma realidade interna, na qual sem a interferência do espaço podemos perceber um tempo heterogêneo, em que os momentos são interiores uns aos outros, isto é, sem que se exteriorizem, apresentando desse modo, uma verdadeira sucessão. Por outro lado, há uma exterioridade recíproca, onde encontramos simultaneidade sem sucessão, quando apreendemos essa realidade interna objetivamente, ou seja, sob a égide do espaço. Amalgamamos, pois, essas experiências distintas.

Ocorre que, com o mecanismo da mistura, uma sucessão parece adentrar o quadro vazio e homogêneo, o que se deve à presença de um espectador – como sustenta Jankélévitch - que, a partir da percepção de sua duração interna, concatena os momentos do passado ao presente, atribuindo aos elementos justapostos no espaço, um movimento dotado de memória e de sentido. Este amálgama nos leva a apreender a duração interna tal qual a exterioridade e a contar seus elementos justapostos e exteriores sem a interpenetração que lhe é intrínseca. Consequentemente, edificamos um tempo simbólico no âmbito do qual apreendemos a natureza profunda de nossa interioridade. Há nessa representação simbólica uma continuidade, mas seus elementos se exteriorizam, não se fundem; prevalece a homogeneidade, anula-se a heterogeneidade. Os momentos temporais tornam-se, pois, sujeitos à matemática e podem ser contados como se fossem coisas, sem que deixem de se suceder.

É a partir dessa fusão de duas dimensões da experiência – uma real e outra formal - que surge o tempo homogêneo enquanto uma quarta dimensão do espaço.

Trata-se, no dizer do filósofo, da intersecção entre duração e espaço. Advém, assim, um tempo que se desdobra homogeneamente, ou seja, uma sucessão cujos elementos se exteriorizam reciprocamente. Ratificando, isso é possível graças a interferência de nossa lembrança, que organiza os elementos simultâneos no espaço, ao mesmo tempo em que os conserva temporalmente, ligando-os, pois à totalidade. A temporalidade assim edificada não apenas se assemelha ao espaço, mas faz dele o seu elemento nuclear, do qual desdobra-se um tempo não mais intrínseco à consciência, mas que lhe é exterior, um tempo impuro. Na verdade, um tempo falso. É importante deixar claro que a constituição de uma quarta dimensão do tempo não nos insere no âmbito de uma outra realidade tão verdadeira quanto aquela da duração. Inversamente, é uma realidade temporal de caráter simbólico que se instaura. Daí que não tenhamos duas formas de temporalidades verdadeiras, mas uma real e outra resultante dos mecanismos do intelecto, na qual a tônica determinante é regida pelo espaço.

Vale aqui evocar a distinção deleuziana entre fato e direito: “A duração, a vida, é de direito memória, é de direito consciência e de direito liberdade” (Deleuze, 1999, p. 86) Sem que adentremos todos os elementos implicados nessa afirmação, o que nos conduziria não apenas por questões que desenvolveremos adiante, mas inclusive por aspectos mais tardios da obra bergsoniana, ela esclarece o modo pelo qual essa mistura entre duração espaço repercute no modo pelo qual vivenciamos nossa inserção no mundo. De direito, a realidade da consciência é pura temporalidade, duração pura, continuidade dos momentos que se entrelaçam e se fundem. Não obstante, enquanto seres que vivem e agem no mundo distanciamos-nos dessa realidade que nos constitui, a qual consiste de direito no teor de nossa experiência; predominantemente, o que vivenciamos é essa temporalidade simbólica, esse enlace entre a exterioridade recíproca sem sucessão e a sucessão sem exterioridade recíproca, ou seja, o misto entre quantidade e qualidade em que se desdobra a nossa vivência. Efetivamente, é nessa mistura, na temporalidade homogênea e simbólica que a vida humana transcorre, é por meio dela que interpretamos e apreendemos as mudanças dentro e fora de nós. A quarta dimensão do espaço permite-nos organizar nossa vida e agir no mundo, inclusive

porque a duração pura nos é de difícil apreensão; se nela mergulhássemos, a sociabilidade e a ação no mundo não vingariam. Enfim, no âmbito da experiência tal como a vivemos é nessa interseção ou nessa unidade entre espaço e duração que permanecemos insertos. No limite, poderíamos sustentar que forjamos uma falsa temporalidade, a qual vem ao encontro de nossas necessidades e nela nos inserimos. Consequentemente, condenamo-nos a viver num tempo ou numa forma de existência que resulta dos mecanismos do entendimento, de nossa percepção pragmática, e que nos separa do tempo real, o qual passamos a desconhecer. Como assinala Leopoldo e Silva: “Essa questão é importante porque, se o tempo for um dado essencial da realidade, o desconhecimento do tempo – essa deformação representativa da temporalidade – implica uma perda de realidade para o conhecimento.” (Leopoldo e Silva, 2007, p. 111).

Ademais, notemos que na dimensão prática da experiência o dualismo se obscurece e vivemos como se a realidade fosse unívoca. Sem dúvida, o esforço de análise bergsoniano, sobretudo nesse segundo capítulo de seu primeiro livro, consiste justamente em separar os elementos dessa mistura, ou desse misto, que é por nós vivido como se fosse uma única realidade. Trata-se de estabelecer as diferenças de natureza entre duas dimensões que se fundem, para que possamos compreender com profundidade os componentes desse misto que perfaz a nossa vida prática. Seguindo Deleuze, eis a essência do dualismo bergsoniano. Aqui, vê-se operar, em seu limiar, a metodologia bergsoniana de depuração da realidade, mesmo que neste seu primeiro livro, como aponta bem Deleuze, ainda não ocorra a discussão acerca do método, que será elaborado tardiamente, principalmente, enquanto síntese de sua obra.

Certamente, em nossa apreensão comum, ainda entendemos que essas realidades mutantes de nossa interioridade – ou esses fatos psicológicos - não são coisas; o que nos passa desapercibido é justamente que as apreendemos como se coisas fossem. A realidade, ou a apreensão dos dados da realidade, aparecem sempre enquanto mistos, enquanto mistura entre espaço e tempo. Bergson, ao analisar o misto, passa a afirmar a duração interior como movimento incessante, enquanto uma sucessão contínua, mudança qualitativa e heterogênea; em

contraposição, teríamos o espaço, com elementos em descontinuidade, em que os instantes são justapostos em um meio homogêneo. Todavia, nossa percepção direta da realidade sempre apreende uma mistura, tal como o exemplo da batida do sino acima.

Como bem nota Deleuze, trata-se de fato de dividir o misto, mas importa então interrogar se se trata de duas tendências puras. Vejamos os comentários do próprio Deleuze:

“Um tal misto (no qual o tempo se confunde com o espaço auxiliar) deve ser dividido segundo duas direções puras? Enquanto Bergson não levanta explicitamente o problema de uma origem ontológica do espaço, trata-se sobretudo de dividir o misto em duas direções, das quais somente uma é pura (a duração), ao passo que a outra representa a impureza que a desnatura.” (Deleuze, 2004, p. 27 e 28).

Sobretudo, é a existência real e efetiva de uma duração interior que define – pelo menos em *Os dados imediatos* – o lado puro da mistura, fora da deturpação operada pela justaposição e homogeneização do espaço. Com efeito, a partir da depuração dessas realidades distintas, Bergson permite identificar os dois tipos de multiplicidades, uma representando o lado falso do misto, o lado que deturpa a realidade verdadeira e a outra que representa o lado puro, da pura mudança, lugar onde o tempo está em contínuo devir, em que os momentos fundem-se aos outros, sem que se saiba quando um acaba e o outro começa. Na multiplicidade do espaço, prevalecem as marcações das diferenças de graus; na multiplicidade temporal, a característica principal são as diferenças de natureza, as nuances qualitativas, que são “irredutíveis ao número”. Aqui há produção do novo e criação; lá, a eternidade do mesmo.

Essa alusão às considerações deleuzianas – às quais voltaremos adiante – são importantes porque vêm elucidar o papel metódico da distinção de naturezas entre a duração e o espaço. Ao mesmo tempo esses dizeres de Deleuze fornecem-nos elementos para ver que Bergson não negligencia o modo pelo qual a nossa experiência prática é composta, como nela o dualismo dá lugar à mistura, ou seja,

a uma vivência na qual o dualismo se ofusca. Aliás, o intuito da análise bergsoniana é justamente o de evidenciar que se é esse composto que vivenciamos na esfera de nossa prática, isso não implica que a tomemos como uma totalidade ontologicamente unívoca. Ainda que na ordem dos fatos duração e espaço se mesquem, engendrando a temporalidade simbólica, no plano do direito, esta mistura não se sustenta. No entanto, a ciência de modo geral e também a tradição filosófica tomarão a temporalidade homogênea pela temporalidade real. Equívoco que será objeto de crítica em toda a obra bergsoniana. De fato, o tempo científico, aquele considerado pela física – e que prevalecerá na psicologia que pretende conhecer a interioridade da consciência – é um tempo matemático que pode ser mensurado e que se traduz numa simultaneidade, ou seja, resulta da duração interna projetada no espaço. Daí que a natureza última do eu – ou do homem – esteja de fato fora de alcance de uma psicologia científica. Cabe à reflexão filosófica tanto voltar-se para o misto em que estamos insertos, quanto distinguir os elementos e as diferenças de natureza que assim se confundem, caso contrário o pensamento vai errar permanentemente no universo dos falsos problemas, como procedeu, por exemplo, em questões atinentes à natureza do movimento ou da liberdade.<sup>13</sup>

## **5 – A ciência em ato na quarta dimensão do espaço: uma descrição**

Em *Os dados imediatos*, o autor problematiza a questão do movimento tal como apreendido pela mecânica. Detenhamo-nos em alguns aspectos dessa reflexão.

De acordo com Bergson, a fusão entre níveis distintos da realidade acaba por submeter o tempo ao espaço e por fornecer uma imagem abstrata do movimento. O movimento pensado enquanto divisível e homogêneo é sempre a representação do espaço, e essa tendência supõe que o tempo possa ser apreendido

---

<sup>13</sup> O falso problema do movimento será retomado com a alusão aos paradoxos de Zenão, na segunda parte deste trabalho. Os equívocos em relação à liberdade são discutidos por Bergson no terceiro capítulo de seu primeiro livro, o qual será objeto de análise ainda nesta primeira parte do trabalho.

em instantes e blocos de espaços, permitindo sua decomposição em partes estanques. Mas, para o filósofo, a percepção do movimento por um espectador é vista como um progresso ininterrupto, apreendido sob o signo de sua síntese mental. Como antes esclarecido, essa síntese mental ocorre, por um lado, porque nossa mente organiza todos os estados, tal como uma melodia musical, em que absorvemos o sentido de toda a frase musical. Por outro, essa capacidade de síntese alicerça-se na organização espacial desses instantes, que se configuram como os elementos de uma soma, um ao lado do outro, como se fossem blocos.

No entanto, o movimento espacializado representa sempre o espaço já percorrido, o qual implica a dissociação entre o movimento e o espaço. Isto se expressa na imagem de uma linha, tal como vemos quando algum objeto está em alta velocidade ou a fotografia que vemos do movimento dos automóveis, por exemplo. Esse trajeto percorrido do móvel representa o caráter quantitativo e simbólico do movimento, isto é, o valor quantitativo representa sempre o movimento já feito, ainda que percebamos nele uma ligação do passado ao presente, o que, para Bergson, constitui uma das principais características da duração. Mas atenhamo-nos à diferença entre as duas formas de explicação acerca do movimento:

“Em síntese, há que distinguir dois elementos no movimento, o espaço percorrido e o acto pelo qual o percorremos, as posições sucessivas e a síntese dessas posições. O primeiro destes elementos é uma quantidade homogênea; o segundo só tem realidade na nossa consciência; é, como se quiser, uma qualidade ou uma intensidade.” (Bergson, 1988, p. 79).

Eis uma distinção que em geral não se faz; prevalece a confusão entre o movimento e a trajetória percorrida e já ocorrida. Temos aqui em ato o fenômeno de endomose ao qual aludíamos acima. Essa troca entre o homogêneo e o heterogêneo, entre as duas formas de compreensão do movimento, isto é, a possibilidade de pensar o movimento e ao mesmo tempo sua representação em um espaço que o possa dividir, é um misto natural da nossa forma de visão sobre a

realidade. No entanto, Bergson afirma que podemos dividir uma coisa, como fazemos ao expressá-la em termos de espaço, mas não um ato. É dessa confusão entre movimento enquanto duração e espaço percorrido que nascem os sofismas de escola de Eleia, problema que será permanentemente retomado na obra bergsoniana e que problematizaremos adiante. Por ora, cumpre afirmar que essa confusão entre espaço percorrido e o ato caracteriza o modo predominante da ciência apreender o movimento; procedimento em que se capta fundamentalmente a simultaneidade entre as coisas, edificando assim um sistema de referência que permite a simbolização da realidade.

Assim, a ciência incide sua análise sobre o tempo e o movimento retirando seu caráter essencial, que é a mudança qualitativa, ela só vislumbra o aspecto mecânico e quantitativo. Bergson pretende observar essa quantificação do tempo, que associa movimento e velocidade, na astronomia e na mecânica, explicitando que para essas ciências o tempo é estudado enquanto simultaneidade de durações. Assim, o filósofo afirma que os tratados de mecânica, na verdade, não postulam acerca do movimento em si, do ato do movimento, mas sobre a relação entre grandezas simultâneas. O que essa ciência faz é estudar um número de instantes comparado a outro determinado evento, ou seja, ela conta instantes enquanto relações de grandezas, alicerçando-se numa relação entre nossa duração interior com a exterioridade. Voltemo-nos para o texto:

“Dois intervalos de tempo são iguais”, dizem eles, “quando sois corpos idênticos, colocados em idênticas circunstâncias no começo de cada um destes intervalos, e submetidos às mesmas acções e influencias de todo o gênero, tiverem percorrido o mesmo espaço no fim destes intervalos”. Por outras palavras, dar-nos-emos conta do preciso instante em que o movimento começa, isto é, a simultaneidade de uma mudança exterior com um dos nossos estados psíquicos; aperceber-nos-emos do momento em que o movimento acaba, isto é, ainda uma simultaneidade; finalmente, mediremos o espaço percorrido, a única coisa que, de facto, é mensurável. (Bergson, 1988, p. 82).

Nesse quadro, enfatiza Bergson, não se trata de durações, mas de espaço e de simultaneidades. Isto é, trata-se de relacionar o espaço exterior e contar os instantes da consciência do mesmo modo, operando-se o espaço sobre o tempo. Em verdade, o autor insiste no fato de que na exterioridade só se encontra espaço e, desse modo, simultaneidade entre as coisas. Sem uma consciência, não haveria uma sucessão real, isto é, a passagem do passado ao presente. Notemos que, com o desenvolvimento posterior de sua filosofia, Bergson tratará de definir um movimento também na exterioridade; mas, no âmbito de *Os dados imediatos*, o foco da análise é a dimensão movente da realidade interna.

Ao nos determos apenas no instante puro, isto é, no ponto de parada do tempo, a ciência, mais particularmente a física, recairia em uma representação abstrata e vazia da natureza temporal. A partir dessa constatação, Bergson argumenta:

“O que demonstra bem que o intervalo da própria duração não conta nada, sob o ponto de vista da ciência, é que, se todos os movimentos do universo se produzissem duas ou três vezes mais depressa não haveria nada a modificar nem nas suas formulas, nem nos números nelas introduzidos”.  
(Bergson, 1988, p. 82)

Notadamente, essa discussão reaparece em outros momentos da produção bergsoniana, tais como *A Evolução Criadora* e *Duração e Simultaneidade*. Trata-se de um dos importantes argumentos que permitem marcar a distinção entre sua visão do tempo (visão do filósofo; tempo da existência) a da ciência física pautada na instantaneidade de um tempo absoluto. Na defesa dessa diferença, Bergson apresenta, em síntese, a seguinte ideia: se acelerássemos o tempo tanto quanto quiséssemos, para a física não haveria diferença alguma, ou seja, o tempo do universo permaneceria o mesmo. Isso porque esta ciência só conta simultaneidades de instantes, os quais se constituem enquanto abstrações sobre o tempo. A mudança advinda da aceleração limitar-se-ia a uma perspectiva do referencial (no caso da teoria da relatividade restrita e geral). Portanto, sob o viés científico, de fato, nada se modificaria para quem percebe a duração na intuição de

sua consciência, uma vez que a temporalidade considerada pela física imagina sempre uma “simultaneidade sem consciência” (Bergson, 2006, p.61) e desprovida de memória. Assim, a visão científica do universo se traduz, em geral, numa visão de um universo inorgânico e, portanto, puramente pautado em leis estanques. É sob a égide do espaço que a ciência pensa o movimento no universo. Trata-se sempre de ver simultaneidades e observar no tempo uma imobilidade. Prevalece, assim, uma visão mecânica do real. Rastro que a psicologia, a ciência da subjetividade, seguirá em sua análise da realidade da consciência e do eu. Como uma ciência ancorada num instrumental geométrico e analítico poderia apreender a dimensão genuína do tempo real e a essência mutável que constitui a duração no interior da consciência?

Voltemo-nos para uma outra descrição do modo pelo qual o misto determina a nossa percepção do real – bem como a da ciência - numa esfera muito mais crucial para a nossa discussão, qual seja, a interioridade da consciência, as instâncias mais profundas do nosso próprio eu. Nos depararemos, então, com uma das passagens mais intrigantes desse livro genial que instaura o início de um vertiginoso percurso filosófico.

## **6 – O dualismo subjetivo e a linguagem como obstáculo**

O percurso anterior procurou acompanhar o estabelecimento das diferenças de natureza entre a duração e o espaço; procurou, igualmente, enfatizar o modo pelo qual, em nossa experiência, vivenciamos o misto no qual o tempo é orquestrado pela lógica espacial. É sob essa perspectiva que lidamos em geral com a noção de tempo em nossa vida cotidiana e prática, o que viabiliza a ação no mundo, a organização da vida. Mas findamos por ampliar o alcance dessa mistura de tal modo que a realidade pura da duração, aquela que nos habita e que constitui o que há de mais genuíno em nós passa a ser apreendida por esse prisma. Desse modo, é a um eu homogêneo, claro e dotado de uma multiplicidade quantitativa, poderíamos dizer, que normalmente nos referimos quando pensamos em nós mesmos. Dito de outro modo, é sob a égide de um eu espacializado e simbólico

que nos conhecemos. Certamente, trata-se de um recurso da consciência para assimilar em sua própria interioridade o que, na verdade, lhe é inteligível; procedimento que não erradica a realidade pungente da duração em suas instâncias mais recônditas. Ela continua lá, enquanto dados que lhe são imediatos, mas cada vez mais inacessíveis. Não obstante, essa estratégia tem consequências e elas repercutem drasticamente em nossa vida. Nessa perspectiva, Bergson se debruça sobre um outro dualismo, que irrompe no âmago de nossa subjetividade.

Para nos remeter a essa cisão no interior da vida psicológica, a análise bergsoniana, retomando as conclusões de seu percurso, volta a problematizar a radical diferença entre a multiplicidade pertinente à consciência pura e aquela clara e distinta, que encontramos na representação do tempo homogêneo: “Em síntese, seria preciso admitir duas espécies de multiplicidade, dois sentidos possíveis da palavra distinguir, duas concepções, uma qualitativa e outra qualitativa, da diferença entre o *mesmo* e o *outro*.” (Bergson, 1988, p. 85). No entanto, argumenta ele, estamos habituados a tomar uma multiplicidade pela outra – ou o mesmo pelo outro –, equívoco que nos defronta novamente com a problemática da linguagem. Afinal, esse hábito de confundir as multiplicidades correlaciona-se com a dificuldade que encontramos para expressar linguisticamente a diferença entre ambas. Como antes assinalado, é indubitável o enlace entre linguagem e espaço, dado que o segundo é pressuposto para o advento da primeira, a qual nos é imprescindível para pensar e para conviver. Daí deriva que, ao nos empenharmos em expressar as realidades múltiplas e indistintas, ou seja, aquelas que duram tal como os nossos estados de alma, terminamos por distinguir os elementos que as constituem, exteriorizando-os e tratamos de pensá-las como se elas se apresentassem já feitas, estanques, em estado de pleno acabamento. Assim, quando nos remetemos à heterogeneidade dos vários estados de consciência - , mesmo se experimentamos uma organização contínua de elementos que se interpenetram, transmudam-se e crescem, - ao traduzi-los em discurso verbal, acabamos por desnaturá-los. Por essa razão, diz Bergson, ao utilizar o termo “vários”, já exteriorizamos os instantes, justapomos os momentos, transmudando em multiplicidade numérica a multiplicidade qualitativa pertinente

à experiência que temos com a representação das realidades externas. Numa palavra, ainda que tenhamos a experiência íntima da fusão, da transformação e da indistinção, ao pensar a nossa interioridade e ao traduzi-la em discurso, enfim, ao representá-la, aprendemos pelo espaço um real que é apenas tempo. Nos termos do autor:

“É a imagem deste desenvolvimento, uma vez efectuado, que atribuímos necessariamente os termos destinados a expressar o estado de uma alma que ainda o não tivesse efectuado: estes termos estão, pois, manchados por um vício original, e a representação de uma multiplicidade sem relação com o número e com o espaço, ainda que clara, para um pensamento que entra em si e se abstrai, não pode traduzir-se para a linguagem do senso-comum.” (Bergson, 1988, p. 86).

A despeito das dificuldades com que a linguagem nos defronta, é preciso insistir na diferença de natureza entre esses dois tipos de multiplicidades. Tarefa ante a qual o autor não vacila e que procuramos acompanhar nessas páginas. Não obstante, malgrado esse esforço de inspeção teórica, vimos que, na prática, a ideia da multiplicidade distinta está sempre permeada pela multiplicidade qualitativa, de modo que não podemos pensar a primeira sem que a outra desponte ou se aninhe sutilmente na intimidade da alma. Persistência que se verifica, insiste o filósofo, mesmo quando contamos unidades; eis porque findamos por dar a elas – às unidades - um dinamismo e por integrá-las numa continuidade quase afetiva. Ou seja, nesse processo, mesmo desenhando as partes exteriores umas às outras, distinguindo-as, no fundo atinamos a uma continuidade ou a uma possível relação entre as partes que viabiliza a apreensão de uma continuidade, de modo que seria lícito dizer que à multiplicidade homogênea, acompanha sempre o espectro da multiplicidade do tipo heterogênea. Remetendo-nos à análise do número anteriormente tecida, Bergson afirmará:

“Em síntese, o processo pelo qual contamos as unidades e com elas formamos uma multiplicidade distinta apresenta um duplo aspecto: por um lado, supomo-las idênticas, o

que não se pode conceber a não ser com a condição de que estas unidades se alinhem num meio homogêneo; mas, por outro lado, a terceira unidade, por exemplo, ao acrescentar-se às outras duas, modifica a natureza, o aspecto, e como que o ritmo do conjunto: sem esta mútua penetração e este processo de certo modo qualitativo, não haveria adição possível. – É, pois, graças à qualidade da quantidade que formamos a ideia de uma quantidade sem qualidade.” (Bergson, 1988, p. 86 e 87).

No que concerne às realidades temporais, nós o vimos, essa transposição para uma natureza quantitativa só ocorrerá com o exercício de figuração simbólica. No entanto, não é preciso muito esforço para chegar a essa figuração que violenta a natureza essencial da duração e dá a ela uma conotação similar à da multiplicidade quantitativa. Normalmente, graças a um processo em que colocamos como concomitantes e mesmo como análogos os dois tipos de multiplicidades, consideramos a adição como um fenômeno que permite tanto o dado qualitativo, que promove a mudança da totalidade, quanto o aspecto quantitativo, projetado na forma numérica de um espaço. Em virtude dessa identificação, assinala Bergson, lançamos com muita facilidade a multiplicidade indistinta no espaço, conformando-a aos moldes da multiplicidade numérica e lidamos com ambas como se não houvesse entre elas profundas diferenças de natureza: “Daí a possibilidade de desdobrar no espaço sob a forma de multiplicidade numérica, o que chamamos uma multiplicidade qualitativa e de considerar uma como equivalente da outra” (Bergson, 188, p. 87) Essa possibilidade de equivalência entre as duas multiplicidades é bastante factível, insiste o autor, quando se trata de um fenômeno exterior. Isto porque, para nós, ele toma a forma também de um movimento, mesmo que homogêneo, porque a síntese que nossa consciência opera ao dotar de continuidade o passado com o presente permite que esses fenômenos exteriores ganhem qualidade e duração. Daí que tanto a projeção do tempo no espaço, quanto a percepção dos dados exteriores formam na consciência o mesmo modo de representação. Em imagens bergsonianas:

“Assim, quando ouvimos uma série de pancadas de martelo, os sons formam uma melodia indivisível enquanto sensações puras, e dão ainda origem ao que chamamos um progresso dinâmico: mas, sabendo que a mesma causa objectiva age, decompomos este progresso em fase que consideramos então como idênticas; e desta multiplicidade de termos idênticos, que não se podem conceber senão pelo desdobramento no espaço, chegamos ainda necessariamente à ideia de um tempo homogêneo, imagem simbólica da duração real.” (Bergson, 1988, p. 87 e 88).

Ao voltar a esta análise da mistura entre duração espaço, Bergson nos conduz a um importante momento de seu primeiro livro. Trata-se do modo pelo qual essa permissibilidade entre as duas multiplicidades repercutirá na vivência de nossa intimidade. Ou seja, estabelece-se uma relação entre as duas formas de multiplicidade e as dimensões de nosso próprio eu. Como assinala o autor, a interioridade de cada um de nós acaba revestindo-se também dessa dupla direção. Destarte, há o eu que toca a superfície da realidade, obtendo algo dessa exterioridade das coisas, isto é, encontrando esse tempo homogêneo, essa realidade simbólica, na qual nossas sensações sucessivas conservam e se assemelham a algo dessa exterioridade, o que permite a concomitância entre nossas sensações e as coisas. Esta dimensão superficial do eu espelha com muita coerência o modo pelo qual representamos as coisas fora de nós, e revela uma interioridade tão distinta, justaposta e exteriorizada quanto elas. Nesse sentido, podemos afirmar que o contato e a relação com as coisas exteriores reverbera sobre as camadas mais superficiais de nossa subjetividade, de sorte que nela se reflete a exterioridade “recíproca que caracteriza objetivamente as suas causas.” (Bergson, 1988, p. 88) Assim como apreendemos as coisas materiais num meio homogêneo, configura-se uma interioridade também lançada num quadro vazio que é vislumbrada como se materialidade fosse. Um eu simbólico assim eflora. Mas, para além dessa subjetividade exteriorizada, um outro eu atesta sua presença; nas dimensões mais distantes da exterioridade, há um eu profundo que sente e delibera, isto é, aquele em que os estados de alma estão imbricados uns aos outros. Aqui, delineia-se um interioridade que é puro devir, progresso ininterrupto e auto-

organização constante. Totalmente distinta, pois, dessa simbolização do eu superficial.

No entanto, parece sempre que o eu superficial e o eu profundo misturam-se um ao outro a ponto de terem uma mesma duração, tal como fundimos as duas formas de multiplicidade. Há, portanto, uma extrapolação da representação simbólica, que apreende em seus tentáculos realidades que a ela não se coadunam. Bergson assevera: “O que demonstra perfeitamente que a nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura (...)”. (Bergson, 1988, p. 88). Para fundamentar essa invasão, Bergson alude ainda a situações do nosso cotidiano, nas quais podemos distinguir dois modos de apreensão do tempo, aquele imediato, o da duração-qualidade, em que percebemos o sentimento da totalidade da mudança sutil e qualitativa, tal qual o exemplo da sinfonia, e aquele materializado, contado, em que numeramos os momentos distintos um dos outros. Ele volta assim ao exemplo do relógio:

“No momento em que escrevo estas linhas, o relógio ao lado bate as horas; mas o meu ouvido distraído só se apercebe depois de algumas terem soado; portanto, não as contei. E, no entanto, basta-me um esforço de atenção retrospectiva para somar as quatro batidas já produzidas e acrescentá-las às que ouço. Se, entrando em mim, me interrogo mais cuidadosamente sobre o que acaba de acontecer, caio na conta de que os quatro primeiros sons impressionaram o meu ouvido e até emocionaram minha consciência, mas que as sensações produzidas por cada um deles, em vez de se justaporem, se fundiram umas com as outras de maneira a dotar o conjunto de um aspecto próprio, de maneira a fazer dele uma espécie de frase musical.” (Bergson, 1988, p. 89).

Desse modo, nesse exemplo das toadas do relógio, similar ao do sino, vemos que ao percebermos distraidamente as pancadas dos sons ao meu ouvido, mesmo colocando o elemento da conta na lembrança da sensação, essas sucessões não nos aparecem sobre a forma da justaposição, mas enquanto mudança qualitativa, como um transcorrer em que o próprio número e sua contagem ganha um aspecto qualitativo. Assim, temos a multiplicidade distinta em que percebemos

os sons e, ao mesmo tempo, a memória de cada uma delas nos permite apreendê-las como continuidade, como se prolongassem uma nas outras. É por esses dois aspectos que se fundem, mas que são distintos quanto à sua natureza, que Bergson postula que duas espécies de multiplicidades se inscreverão no eu de cada um de nós. Destarte, é sob a síntese operada pela consciência que nos deparamos com uma versão simbólica e homogênea do nossa vida interna.

Ocorre que o eu superficial, que é internamente distinto tal como os pontos lançados no espaço e que reflete o modo pelo qual representamos a exterioridade, finda por projetar-se sobre as dimensões mais profundas da interioridade, aquela que é puramente temporal. Essa tendência acaba por camuflar esse eu fundamental que é de fato nossa natureza substancial.

Sem dúvida, tanto o eu superficial quanto o profundo nos são constitutivos, mas é o primeiro que será eleito como prioritário, revestindo-se de uma relevância absoluta. Ele será, via de regra, concebido com a totalidade do que somos, figurando simbolicamente a dimensão profunda do eu. Processo em que a organicidade e o dinamismo profundo de nossos estados de alma e dos afetos, com sua densidade e sua vitalidade escapa-nos por completo. O espaço adentra pois a dimensão da duração pura que nos habita, de modo que passamos a nos representar tal como representamos as coisas. Em última instância, o nosso eu assume a tônica da interioridade inspecionada por uma psicologia desatenta, e mesmo os afetos intensos, os estados de alma que nada devem a exterioridade adquirem sua versão homogênea:

“Mas como este eu mais profundo não faz senão uma única e mesma pessoa com o eu superficial, parecem necessariamente duram da mesma maneira. (...) nossa concepção ordinária da duração se deve a uma invasão gradual do espaço no domínio da consciência pura (...)”  
(Bergson, 1988, p. 88).

Cumprir frisar, como reconhece o autor, que esse processo de subversão e perda de nós mesmos, digamos assim, constitui um caminho do qual não podemos nos esquivar. Afinal, como tantas vezes sustentado nos textos bergsonianos, , antes de sonhar o homem precisa viver. Para viver cumprir comunicar, organizar a vida,

agir no mundo com os outros, conviver, tolerar, negociar, ceder. Ou seja, se de direito a consciência é pura temporalidade, fusão e organização progressiva de si; de fato, é o eu homogêneo que nos permite viver e sobreviver; é por meio da dimensão superficial de nossa subjetividade que alicerçamos nossa inserção no mundo humano. O texto:

“A razão está em que a nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem para nós mais importância prática do que a nossa existência interior e individual. Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para as exprimir mediante a linguagem. Daqui confundimos o próprio sentimento, que está em perpetua mudança, com o seu objecto exterior, permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime esse objecto.” (Bergson, 1988, p. 91).

Essas considerações atestam, pois, que é o eu simbólico que prevalece, é ele que priorizamos e que temos em mente quando alimentamos a idéia de que somos um sujeito, de que o conhecemos clara e distintamente. É ele que atesta a materialidade de nossas vidas e que nos abre as vias da exploração e do conhecimento do mundo. Dada a prioridade deste eu matemático e numérico em nossas urgências ligadas à sobrevivência, ampliamos o seu alcance. Sem este eu solidificado, de fato, a vida humana não se constituiria. Bergson interroga: “Se cada um de nós vivesse uma vida puramente individual, se não houvesse nem sociedade e nem linguagem, a nossa consciência captaria sob esta forma indistinta a série de estados internos?” (Bergson, 1988, p. 95). A resposta é peremptoriamente negativa. Mesmo destituídos desses atributos, ainda alinhariamos estes estados em um meio homogêneo. A intuição de um espaço homogêneo, pontua fortemente o autor, constitui uma preparação para a sociabilidade; ela nos diferencia dos animais, consolida nossa capacidade de abstração, de representação desse meio exterior, permitindo que ele se torne para nós objeto de conhecimento e *locus* de ação.

Mas Bergson não deixa de apontar que, para além da absoluta necessidade, é também por comodidade que repousamos mais facilmente nessa dimensão superficial do eu, a qual assume comumente o perfil das conveniências e das

frivolidades sociais. Sem dúvida, é cômodo alinhar os objetos, colocando-os uns distintos uns dos outros; o alinhamento dos objetos e a utilização da linguagem dotadas de sentidos fixos e consensuais facilita enormemente nosso controle sobre as coisas. Ademais, a percepção da duração pura é algo muito nebuloso, obscuro, exige um esforço que nada tem a ver com a lógica da eficácia que pauta a operacionalização da vida. Nesse sentido, a capacidade de espacialização cauciona-nos para a vida prática, e abre-nos um leque infinito de possibilidades de construção do mundo humano. Aspecto que Bergson de modo algum negligencia e que aprofundará em seus trabalhos posteriores.

No momento, entretanto, importa considerar o fato de que esses aspectos justificam nossa preferência pela representação superficial do eu em detrimento das instâncias mais inacessíveis, as quais, aos olhos da inteligência regida pela faculdade da espacialização, serão sempre indícios de confusão, de estranhamento e de eficiência nula. Mas a despeito dos imperativos e das veleidades que nos fazem priorizar o eu superficial e tomá-lo pela totalidade do que somos, por mais que o eu simbólico prevaleça e atue como um verdadeiro simulacro de nossa profundidade, Bergson sublinha que essa realidade heterogênea não pode ser erradicada. Ela viceja em nós e nos é sempre presente tal como a multiplicidade qualitativa que ronda multiplicidade quantitativa. O que ocorre é que a consciência anseia pela representação simbólica de si; ao priorizá-la finda por se afastar do que traz em si de mais fundamental, distanciando-se de uma realidade que lhe deveria ser imediata. Mas ela não logra pulverizar ou minimizar a natureza de sua mais profunda intimidade. Bergson o assinala com um texto lapidar:

“Distingamos, pois, para concluir, duas formas da multiplicidade, duas apreciações muito diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta separa uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu dos estados bem definidos, um em que sucessão implica fusão e organização. Mas quase sempre nos

contentamos como primeiro, isto é, com a sombra do eu projetado no espaço homogêneo.” (Bergson, 1988, p. 90).

O que esse percurso um tanto quanto vagaroso pela reflexão tecida em *Os dados imediatos* nos revela é que a despeito da obstinação prevalente da inteligência em optar pelo conforto do símbolo, este eu fundamental pode ser reencontrado. Mas para ultrapassar esse eu distorcido por esse eu superficial e por uma consciência substancialmente compromissada com a práxis, é necessário um verdadeiro esforço do pensar que, evadindo-se das formas habituais de análise, permite que os limites entre as duas esferas da subjetividade sejam depuradas, afastando assim essa nossa interioridade exteriorizada, a qual, guiada pelas convenções, pelos pensamentos formalizados e prontos, assemelha-se a folhas mortas na superfície de um lago. Com esse esforço de análise que busca afastar os vícios da consciência reflexa, que olha criticamente seu modo de operar e descreve o movimento genuíno dos estados de alma, o qual, afinal, é realizado pelo autor de *Os dados imediatos*, torna-se possível vislumbrar o eu revoltado que pulsa no fundo das águas. Bergson assim coloca:

“Por outras palavras, as nossas percepções, sensações, emoções e ideias apresentam-se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem lhe fixar a mobilidade, nem adaptar a sua forma banal sem o fazer descer ao domínio comum.” (Bergson, 1988, p. 90).

Com efeito, a dificuldade para encontrar esse eu fundamental reside justamente no fato de que ele se apresenta sobre um aspecto antinômico à lógica que nos guia no mundo prático, sua natureza movente, revoltada e que não para de se transformar contradita o eu superficial que se encontra coadunado com as representações espaciais, e se constitui em conformidade com as exigências do mundo social. Inequivocamente, as exigências da práxis acabam por ofuscar essa natureza mais profunda. Se ela não pode erradicá-la, logra torná-la ainda mais oculta. Processo que se consolida com a tradução desses estados pelo discurso

lingüístico e que tem conseqüências nefastas, porquanto passamos a viver no âmbito de uma sombra da nossa subjetividade e a tomamos como o que há de mais genuíno em nós. Como já insinuamos diversas vezes nessas linhas, a linguagem tem um papel determinante da estruturação desse eu quantitativo e especializado. Ela viabilizará a vida prática, mas não o fará sem operar uma certa perda; no limite ela se constituirá como um obstáculo ao acesso do eu profundo. Voltemos, pois, à problemática da linguagem.

Enquanto signo de precisão e modelo estático de pensamento, as recursos lingüísticos não conseguem imprimir essa mobilidade da duração-qualidade que é interior a nós. Ao traduzi-la, acaba cristalizando-a em sentidos comuns e banais, os quais suprimem a unicidade e a singularidade dos afetos e dos estados de alma. Isso porque ao dar expressividade a nossos afetos e às vivências profundas, ao designar sentimentos únicos com símbolos gerais que se ajustam às mais distintas realidades, o pensamento discursivo opera uma solidificação das nossas impressões, uma retenção do progresso ininterrupto que norteia o amadurecimento de sentimentos e idéias. Deste modo, ao ser nomeado, o processo temporal ou a mobilidade afetiva que constitui o eu adquire a tônica do imutável, de modo que nossos estados de almas se congelam e parecem não mais sujeitos à modificação. Bergson pontua:

“As nossas sensações simples, consideradas no seu estado natural, ofereciam menos consistência ainda. Este sabor, aquele perfume, agradaram-me quando criança, e hoje repugnam-me. Contudo dou ainda o mesmo nome à sensação experimentada, e falo como se o perfume e o sabor fossem idênticos, quando só os meus gostos mudaram. Portanto, ainda cristallo essa sensação; e quando a sua mobilidade adquire uma tal evidencia que me é possível reconhecê-la, retiro esta mobilidade para lhe dar um nome a parte e cristallo-a, por sua vez, sob a forma de *gosto*.” (Bergson, 1988, p. 91).

Assim, ainda que nossas percepções sobre as coisas ou sobre os nossos estados anímicos mudem, persistimos em classificá-los com o mesmo nome, isto é, recorreremos à linguagem que produz uma representação artificial da

multiplicidade das impressões e das experiências. No entanto, para além de uma simples má representação da sensação por nós experimentada, para Bergson, a linguagem nos induz, por vezes, ao erro. Suas imagens luminosas o precisam:

“Assim, quando como uma iguaria rara, o seu nome, enriquecido com a provação que se lhe dá, interpõe-se entre a minha sensação e a minha consciência; poderei acreditar que o sabor me agrada, quando um simples esforço de atenção me provaria o contrário. Em síntese, a palavra com contornos bem definidos, a palavra em bruto, que armazena o que há de estável, de comum e, por conseguinte, de impessoal nas impressões da humanidade, esmaga ou, pelo menos, encobre as impressões delicadas e fugitivas da nossa consciência individual.” (Bergson, 1988, p. 92).

Também na impressão comum do dia a dia, deparamo-nos com os mesmos objetos, os quais, com o passar do tempo, começam a ganhar uma familiaridade para nós; no entanto, a despeito de tal familiaridade, um dia percebemos uma mudança singular, e parece que eles se modificaram e envelheceram, tal como nós. Mas as mudanças são percebidas em bloco, jamais em sua processualidade. Ora, o modo pelo qual a linguagem capta a mudança fora de nós, na vida prática, é correlato ao modo pelo qual apreendemos sempre o nosso eu como algo solidificado, que nos parece imutável, - ou cujas transmutações percebemos com já concluídas, visto que a percepção da mudança, seja nas coisas, seja em nós, nos escapa invariavelmente. Isso tem a ver com as necessidades da nossa vida social, isto é, com um eu que está imerso na superficialidade das coisas e da vida social, e que estendemos para a totalidade de nossa vida psicológica. Ou seja, acabamos por aprendê-lo apenas em sua dimensão superficial como se assim o nosso eu se nos revelasse por inteiro. Em suma, em virtude das acomodações da vida prática, tendemos a estabilizar nossas impressões profundas e internas, solidificando nossas impressões em um eu exterior imerso no mundo social. Daí resulta a cristalização das impressões volúveis da alma e o fato de que nos restringimos a uma visão imóvel da mobilidade. Inequivocamente, a linguagem opera essa ilusão; ela não só dá estabilidade ao que é instável, tirando a essência movente das

impressões, mas, para além disso, tem o poder de manipular e de distorcer o sentido das impressões. Atendo-nos às representações que com ela construímos, os dados que nos são imediatos distanciam-se; perdemos-nos de nós mesmo. Dito de outro modo, esse instrumento que nos é primordial e imprescindível, finda por prejudicar a apreensão imediata dessa experiência interior, pois existe, de fato, uma discordância entre aquilo que formulamos em termos de linguagem e a realidade interior da duração. Tal problema tem sua origem numa inadequação entre os símbolos linguísticos estáticos e fixos – que não se dissociam do pensar voltado para a ação, ou seja, da natureza da inteligência - e dos quais nos servimos para nomear o real e a realidade fluída e interior da duração. Problema que Bergson já estampava no prefácio de *Os dados Imediatos*:

“A consciência, atormentada por um desejo insaciável de distinguir, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade através do símbolo. Com o eu, assim refractado, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela prefere-o, e perde pouco a pouco de vista o eu fundamental.” (Bergson, 1988, p. 9).

No limiar da obra, Bergson já admite uma inadequação entre nossos recursos de expressão e a duração interior, pois tendemos, pelas exigências da vida social, a usar uma linguagem estática tendo como norte nossa adaptação à vida prática.<sup>14</sup> Essa linguagem, ao ter em vista a utilidade da *práxis*, esfera em que tudo é representado como espacialmente disposto, provoca um distanciamento em relação à duração interior, ou seja, produz um vazio estabelecido entre nossa representação da consciência e as suas instâncias mais profundas. Instaura-se,

---

<sup>14</sup> “A continuidade da filosofia de Bergson tratará de mostrar que a apreensão dos objetos materiais isolados é relativa aos nossos hábitos intelectuais derivados da apreensão prática do real, efetivada pela percepção – que é um processo essencialmente destinado à ação – e elaborada pelo trabalho de abstração da inteligência (e da linguagem). É a aplicação sem limites e sem crítica dos processos intelectuais derivados da *práxis* aos questionamentos metafísicos que acaba por afirmar a existência e a essência da matéria como objeto material.” (Pinto, 2003, p. 5) A pesquisadora Débora Morato trata aqui de um problema que será melhor fundamentado em *Matéria e Memória* e que tange à elevação da representação ao modelo fundamental de conhecimento. Consequência, sobretudo, da maneira como apreendemos o mundo pela exterioridade espacial - sendo a representação como consequência da nossa adaptação à exterioridade.

assim, uma profunda discordância entre aquilo que formulamos em termos de linguagem e a realidade interior que se quer exprimir.<sup>15</sup> Tal problema tem sua origem numa inadequação entre a nossa linguagem estática e fixa e a natureza da realidade que viceja em nossa interioridade, universo onde podemos sentir os estados que se entrelaçam na duração contínua, quando, por exemplo, tocamos no fundo de nós mesmo, apreendendo, assim, algo da própria totalidade que nos perpassa, a qual se perde ao ser traduzida pelas ferramentas que nos permitem a elocução. Cumpre observar que este aspecto impregnará tanto os modos de expressão comuns quanto aqueles que prevalecem no discurso científico. Ainda no Prefácio de *Os dados imediatos*, Bergson observa:

“Exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamentos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais. Essa assimilação é útil na vida prática e necessária na maioria das ciências. Mas poder-se-ia perguntar se as dificuldades insuperáveis que certos problemas filosóficos levantam não advêm por teimarmos em justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço, e se, abstraindo das grosseiras imagens em torno das quais se polemiza, não lhes poríamos termo.” (Bergson, 1988, p. 9).

Vemos aqui o autor tomar como foco central o desajuste entre nossa forma de pensar que é viabilizada pelos signos linguísticos e os elementos da pura duração que, ao serem traduzidos pelo pensamento, são justapostos de modo descontinuado, no espaço. Mas essa passagem, na abertura do livro, alude ao ponto que por todo o livro estará sob o fogo crítico do filósofo, quer dizer, o fato de que ao voltarmos nossa atenção à vida prática, produzimos gradativamente uma ciência que ratifica esse modelo espacial de apreender a realidade. Crítica que se estende igualmente à filosofia. Vale notar que, no decorrer de sua obra, Bergson

---

<sup>15</sup> “Evidencia-se, nessa medida, o sentido dos dois primeiros capítulos, aqueles que aparentemente mais se aproximam de um dualismo (instituído via dissociação da experiência): a apreensão de uma das dimensões da experiência real que cotidiana e regularmente se oculta pelas necessidades da *praxis*, e cujo ocultamento é a mola mestra do pensamento conceitual, quer ele se manifeste no senso comum, na ciência ou na metafísica.” (Pinto, 2003, p. 4).

não deixará de apontar a dificuldade e a necessidade da sua e de toda a filosofia em encontrar uma expressividade adequada ao seu objeto.<sup>16</sup> Como nota F. Worms, ao pontuar nossa limitação perante a linguagem e o modo pelo qual espacializamos realidades imateriais aos nomeá-las e distingui-las segundo os recursos simbólicos, Bergson mostra que é daí que se originam os grandes falsos problemas filosóficos. Afinal, com a linguagem, criamos os conceitos, as teorias que instauram um universo abstrato, fixando e coisificando em quadros simbólicos a experiência móvel e temporal da realidade.<sup>17</sup> No caso da psicologia, esse

---

<sup>16</sup> Todavia, a crítica ao alcance da linguagem e a discussão acerca da possibilidade de rompimento de sua superficialidade no que tange à apreensão da duração em sua forma pura, não é resolvido com facilidade. Justamente em virtude desse caráter necessário, a linguagem, enquanto condição empírica, circunscreve nossa relação objetiva e exterior ao objeto, de uma maneira instrumental. Diz-nos o filósofo que se tivéssemos todo o conhecimento ilimitado na percepção não teríamos necessidade da concepção, cuja explicitação não se dá sem a linguagem. Atentemos ao texto: “Conceber é um paliativo quando não é dado perceber, e o raciocínio é feito para colmatar os vazios da percepção ou para estender o seu alcance. Não nego a utilidade das ideias abstratas e gerais – como tão pouco contesto o valor do papel-moeda. Mas assim como papel moeda não é mais que uma promessa de ouro, assim também uma concepção só vale pelas percepções possíveis que representa” (Bergson, 2006, p. 151). Observemos que aqui se revela uma sutileza retórica, ou seja, concebemos porque não alcançamos um conhecimento ilimitado na percepção e por isso mesmo nossa linguagem se apresenta como uma mediação paliativa, um déficit perante nossa insuficiente compreensão, revelando um fosso entre nossa representação e os objetos. Desse modo, é no intuito de resolver essa inadequação de nossa representação, que se faz necessária uma crítica ao seu alcance, mostrando que, ao contrário da uma visão imperante na tradição metafísica, sobretudo a moderna, podemos nos voltar para um conhecimento imediato, distinto da posição reflexiva da inteligência.

<sup>17</sup> Seguindo o comentador, notemos que tais problemas se evidenciam, sobretudo, nos paradoxos encontrados nas disputas das argumentações relativas aos problemas filosóficos. Um problema que se constrói no âmbito da disputa fundada por uma linguagem abstrata, nunca explicita o seu núcleo, o qual, inversamente, em sua efetividade, poderia ser apreendido numa intuição simples e única. Para Bergson, a linguagem se apresenta, sobretudo, como um paradoxo, visto que ela nunca logra representar a intuição simples da duração, a qual se revela, de fato, intraduzível. Desse modo, um discurso calcado no puro jogo argumentativo – e, portanto, dissociado dos dados concretos e imediatos – nunca alcança a natureza real do problema. Por essa razão, Bergson afirma que os debates retóricos e argumentativos que se desdobram ao longo da história da filosofia, restritos ao plano da especulação, não passam de debates pautados numa linguagem que os mantém na exterioridade do problema central e, portanto, em grande parte, desprovidos de sentido: “Eis então a questão que se põe e que tomo por essencial. Uma vez que toda tentativa de filosofia puramente conceitual suscita tentativas antagônicas e que, no terreno na dialética pura, não há sistema ao qual não se possa opor a outro, iremos nós permanecer nesse terreno ou será que não deveríamos antes (sem renunciar, nem é preciso dizê-lo, ao exercício das faculdades de concepção e de raciocínio) voltar à percepção, conseguir dela que se dilate e estenda?” (Bergson, 2006, p. 154) Isso não impede que, em seu desdobramento, sua filosofia enfatize a urgência de uma linguagem outra, capaz de atingir o objeto no que ele tem de particular, absorvendo seu significado mais autêntico. Sobre este ponto, Leopoldo e Silva acrescenta: Qual é a linguagem da filosofia? Se tomarmos esta pergunta como critério orientador para uma leitura da obra bergsoniana, chegaremos ao final do percurso sem encontrar uma resposta efetiva. Esta ausência decorre do caráter que Bergson

processo culmina na coisificação do eu, em sua matematização. Eis o que revelam as análises tecidas pelo autor em *Os dados imediatos*, texto no qual a reflexão bergsoniana problematiza a razão pela qual a interioridade se oculta ou se perde ante uma ciência que se arvora na condição de defini-la e, no limite, de adestrá-la, evidenciando o papel que os recursos da expressão e do pensamento assumem neste desvio. Afinal, como sustenta o autor em outro lugar, a inteligência “(...) se manifesta por uma atividade que é um prelúdio à arte mecânica e por uma linguagem que anuncia a ciência” (Bergson, 2006, p. 84) Explicita-se, assim, o caráter puramente simbólico das ciências matemáticas e das ciências que nela se espelham, mesmo aquela que se aventura pela alma humana, as quais, em vez de apreenderem o próprio objeto, o representam por meio de uma ferramenta abstrata que o fragmenta e o espacializa. Esta tendência, sem dúvida, perpetua as práticas do senso comum, o qual, ao atrelar-se à percepção prática e por estar voltado à vida social não almeja o alargamento da apreensão do real em sua dimensão imediata. Ademais, lembremos que a questão central no primeiro livro de Bergson concerne justamente a um problema metafísico, a liberdade, o qual não será devidamente compreendido quando enfrentado dentro dos parâmetros fixos da linguagem científica ou filosófica.

Notadamente, essa é uma questão fundamental do bergsonismo e ela reaparecerá em nosso percurso. Por ora, uma vez que é a discussão tecida no primeiro livro o nosso foco, a referência a essa problemática vem aqui apenas esclarecer o modo pelo qual a linguagem, seja ela científica ou não, ao mesmo tempo em que se associa ao espaço viabilizando a sociabilidade e a organização do mundo, nos impede de apreender a realidade dos afetos. O que escapa assim é a dimensão ontológica do eu, aquela que se confunde com o tempo e que se opõe a toda materialidade, uma vez que ao fragmentá-la e ao dar a ela a inteligibilidade dos símbolos, findamos por sacrificá-la, coisificando-a.

Decerto, o que persiste em nossa interioridade profunda é um progresso constante, uma subjetividade movente e temporal, cujos momentos não apenas

---

atribui à linguagem: produto da inteligência concebida como faculdade instrumental. A inteligência é o meio de que a natureza nos dotou para triunfar sobre a matéria e organizar o mundo da perspectiva das necessidades humanas. (Leopoldo e Silva, 1994, p. 9).

mudam permanentemente, mas ao mudarem operam uma transformação na totalidade do que somos e dos momentos antecedentes. Daí que seja impossível a delimitação em blocos estanques dos elementos que a constituem. O que existe em nós profundamente é a duração, da qual nos afastamos devido à nossa inserção no universo representacional e discursivo. Instaure-se, pois, uma distancia entre essa realidade e a forma pela qual a linguagem e o conceito, com a solidez que lhes é peculiar, acabam por exprimir esse progresso, o que deturpa essa natureza e impregna de fixidez as nossas formas de sentir e ver o mundo dentro e fora de nós.

A evidência da diferença e do hiato que se instaura entre a representação da linguagem e a experiência concreta fica mais clara no caso dos sentimentos, realidades que atingem as mais variadas gradações e nuances sensíveis, as quais, são inapreensíveis à delimitação conceitual. É da natureza do sentimento, crescer, se desenvolver, sua natureza é a da constante transformação, da mutabilidade, das gradações que se delineiam incessantemente. Eis a coloração de sua originalidade, a qual perde seus tons e sua concentração ao ser conceitualizada. Um caminhar constante e elástico dos momentos que é a cor própria do sentimento. Remetendo-nos às primeiras páginas de sua investigação, Bergson escreve:

“Um amor violento, uma melancolia profunda invadindo a nossa alma: são infindos elementos diversos que se fundam, se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a exteriorizarem-se uns relativamente aos outros; a sua originalidade tem esse preço.” (Bergson, 1988, p. 92).

Eis a vida que é a própria natureza do afeto, tal qual o tempo ininterrupto da vivência pura em que os momentos do tempo se interpenetram. A evolução afetiva, destarte, aproxima-se do amadurecimento na escolha de uma resolução. Bergson acrescenta:

“O próprio sentimento é um ser que vive, se desenvolve e, conseqüentemente, muda sem cessar; caso contrário, não se compreenderia como nos levou pouco a pouco a uma resolução: a nossa resolução seria imediatamente tomada.” (Bergson, 1988, p. 92).

Vale ratificar: ao expor essa realidade afetiva em espaços justapostos acabamos por esterilizar a singularidade de sua coloração, e damos a ela um sentido comum e coloquial. Impessoal, portanto. O que se perde é o caráter próprio e vivo da vida interior, a vivacidade dos estados que se interpenetram e a compõem. O que se perde é a dinamicidade do eu profundo. A incapacidade de apreender a natureza de nossos afetos e de nossos estados d'alma se confunde com a incapacidade para apreendermos o nosso próprio eu, o qual concebido simbolicamente é tão descolorido quanto sentimentos justapostos e destituídos de sua heterogeneidade. Assim como desnaturalizamos nossos afetos ao traduzi-los em palavras cujos significados gerais foram socialmente convencionados e transformados em gêneros, desconhecemo-nos quando segmentamos e discursamos acerca do dinamismo orgânico de nosso eu profundo. Condenados a lidar com nossos afetos como se coisas fossem, a apreender apenas a sombra exteriorizada de nosso eu convencional, vislumbrando-o pelas vias dos símbolos que o desnaturalizam enquanto experiência múltipla, essa supressão da experiência ininterrupta acaba por nos distanciar, em último caso de nós mesmos. A percepção da multiplicidade qualitativa que neles viceja e que nos constitui, a experiência imediata dessa sutileza infinita de mutações e transformações dos nossos estados de alma nos daria uma visão mais próxima da nossa experiência real. Isso faria o romancista cujas palavras deslocadas de seus sentidos utilitários talvez nos desvelassem não a justaposição dos estados de alma e dos elementos constitutivos do eu, mas a “interpenetração infinita de mil impressões diversas que já deixaram de o ser na altura que os nomeamos” (Bergson, 1988, p. 93). Esse artista audacioso, sustenta Bergson, conseguiria nos compreender mais do que nós mesmos.

Provavelmente, a experiência profunda e a compreensão efetiva dessa natureza do nosso eu íntimo não possa se dar em um profundo espanto, um estranhamento que é também a aventura de mergulhar numa realidade distinta daquela que nos é habitual. Para tanto, seria preciso abandonar a zona de conforto em que a linguagem usual nos deixa e lutar contra a nossa da obsessão pela figuração espacial. Dito de outro modo, para que o eu se deixasse viver em sua

dimensão autêntica, seria preciso entender que quando trocamos as experiências por símbolos, acomodados pela linguagem comum, acabamos por deturpar a natureza vivida da experiência interior. Seria preciso ainda ousar o desajuste em relação às formas de pensar e de sentir generalizadas, o que nos colocaria em descompasso com o comportamento comum. Sim, porque certos pensamentos que parecem mesclados aos afetos, que por vezes nos assaltam e impregnam a totalidade de nosso eu com um “ardor irrefletido”, se constiuem como idéias que nada tem de justapostas, mas que expressam a interpenetração constante de nossos estados de alma. Esses pensamentos nos arrebatam porque trazem neles algo do que há de mais intenso em cada um de nós. Bergson assinala:

“As opiniões que mais nos agarramos são as que explicamos com mais dificuldade, e as razões com que as justificamos raramente são as que nos levaram a adoptá-las. Em certo sentido, adoptámo-las sem razão, porque aos nossos olhos o seu valor reside em que o seu cambiante corresponde à coloração comum de todas as nossas ideias, porque, logo de inicio, vimos nelas algo de nós.” (Bergson, 1988, p. 94).

Tais pensamentos ou ideias não admitem a tônica comum das palavras, já imbuídas de sentidos cristalizados. Ao serem expressos, ainda que o sejam pelas palavras comuns a todos, eles de algum modo revelam a riqueza da experiência interior que, ao se expandir para a totalidade do nosso eu ofuscando a sua dimensão simbólica, enchem de vida as nossas idéias e permitem que com elas advenha um sentido novo e original. Ao aflorar, esse pensamento novo integra-se à totalidade de nossa alma, a qual, modificada e em estado de vibração nos impregna por completo. Sem dúvida, são esses os momentos em que o “eu se deixa viver...”

Claro que esse não é o modo habitual pelo qual opera nosso pensamento, não é assim que comumente produzimos idéias. Em geral, elas nos chegam já prontas, adquirem uma aparência de imobilidade, sem a vivacidade pessoal ou a plenitude do eu. De fato, quanto mais exprimirmos nossas ideias de modo espacializado, na exterioridade própria da linguagem comum, mais impessoal se

sem vida elas se revelarão. Por isso, para o filósofo, as ideias mais próprias e vivas são as mais difíceis de se expressar com as palavras, as ideias que nos chegam prontas, desde já utilizadas e utilizáveis pela linguagem comum, são obviamente as mais fáceis de serem expressas. São essas as idéias que afloram na dimensão mais superficial de nosso eu; idéias inertes e impessoais, cuja natureza, clara e distinta, assemelha-se ao número. É a elas que se aplicam a teoria associacionista que se propõe a conhecer cientificamente a realidade subjetiva, o homem, o nosso eu. No entanto, lembremos que ao apreendermos a multiplicidade quantitativa, ao adicionar seus elementos e vislumbrarmos nesse processo alguma dinamicidade, ressoa de um fundo não claro uma multiplicidade qualitativa, que nos constitui profundamente. Sem dúvida, os pensamentos e as idéias que facilmente verbalizamos, aquelas que se apresentam imóveis e justapostos uns aos outros, exteriorizados em formas sólidas e conceituais, habitam as camadas mais superficiais da consciência e refletem aquelas produzidas pela sociedade, pelo contato do eu com o mundo exterior. Por detrás delas, caso fosse possível ter essa visão, veríamos as ideias e pensamentos se fundirem, o que nos remeteria a uma inteligência viva, cujas idéias não se distinguem dos estados anímicos, que se interpenetram e se recriam permanentemente. Assim adviria um pensamento inquieto, mutante, imagético, do qual, por vezes, o sonho nos aproxima:

“A imaginação do sonhador, isolada do mundo externo, reproduz em imagens simples e parodia, à sua maneira, o trabalho que incessantemente se prossegue, sobre as ideias, nas regiões mais profundas da vida intelectual.” (Bergson, 1988, p. 95).

Em suma, com esses argumentos Bergson ratifica que nossa vida interna apresenta duas esferas: uma voltada à exterioridade, movida por um tempo homogêneo, cujos elementos apresentam-se enquanto quantidade, enquanto dados exteriores uns aos outros; a outra, impulsionada por uma vida movente e profunda, em que os momentos se fundem e nos dão a visão de um movimento progressivo e orgânico dos estados que se amalgamam e que se recriam continuamente. Aqui prevalece a pura duração. O eu interior, que constitui de fato nossas impressões

reais e vivas das coisas, é ofuscado pela exteriorização operada pela representação espacial e pela linguagem, em prol da sociabilidade, a qual, insistimos, nos é imprescindível. Mas o meio homogêneo e a linguagem, a despeito do triunfo social que viabilizam, acabam por camuflar a natureza do eu interior, que nos desvela o que há de mais denso, profundo e vital em nós; que nos revela, afinal, o ser em nós, o que há de absoluto e ontológico em nossa existência. Assim, se o eu espacializado nos insere numa vida social, necessária e eficaz, quando tomado pela totalidade de nossa vida subjetiva, ele nos condena a uma vida inferior. É ao eu habitante desta vida que a psicologia desatenta ou associacionista se restringe. Seria preciso superá-la para compreender que o descolorido, o banal, a frivolidade, a vida convencional não é o único registro de nossa interioridade, não é tampouco o destino inexorável do eu de cada um de nós. Ele pode também aceder a uma existência mais profunda, a qual viabilizaria a experiência da autonomia; numa palavra, à liberdade.

Nesse sentido, Bergson se empenhará em mostrar que a psicologia se restringe à análise de um eu estático. O propósito bergsoniano de apreender o eu profundo, concreto e vivo – os dados imediatos da consciência – contrapõe-se à lógica associacionista, para a qual o eu não ultrapassa a condição de um conjunto de elementos justapostos num quadro homogêneo. Considerando-se que a psicologia tem como intuito conhecer a vida psicológica em sua totalidade, sua empresa revela-se de pronto inviável. O que é por natureza temporal só será apreendido no espaço à custa de sua perversão. Assim, a permanência dentro dos parâmetros estabelecidos por essa ciência, jamais propiciaria o caminho em direção à questão metafísica eleita pelo autor em sua primeira obra. Para tanto, será necessário, primeiramente, compreender que a subjetividade, o eu de cada um de nós transborda completamente os esquemas dessa ciência. Tarefa que Bergson, sem dúvida, realiza em seu primeiro livro. Para que a liberdade deixe de se constituir como um falso problema, será necessário ultrapassar a representação simbólica do eu, o que nos conduzirá talvez para além do dualismo, ao encontro da realidade una e plena da consciência. Mas antes de adentrarmos pela reflexão

acerca da liberdade, tal com tecida em *Os dados imediatos da consciência*, seguiremos por uma importante digressão.

## II – Do método: dualismo e intuição

### 1 – Crítica ao dualismo na tradição

O nosso percurso – ainda incompleto – em *Os dados Imediatos* evidenciou que a primeira obra bergsoniana, ao fazer a crítica à psicologia e ao enveredar pelo conhecimento da realidade interna da consciência, ou seja, a temporalidade da existência, desvela uma sucessão de dualismos, opondo a qualidade à quantidade, a homogeneidade à heterogeneidade, a sucessão à justaposição, a duração ao espaço. Neste capítulo pretendemos, primeiramente, evidenciar que o dualismo bergsoniano diferencia-se dos dualismos da tradição, sobretudo, aquele instaurado desde Platão. Essa discussão nos conduzirá ao complexo problema do método nesta filosofia, o qual se pretende tão rigoroso quanto o científico, mas, ao mesmo tempo, almeja atingir uma outra dimensão do real, a da duração, a qual seria inalcançável para a ciência. Para evidenciarmos desde já o modo pelo qual Bergson pretende pensar a apreensão metódica da duração, ou do real, cumpre explicitar sua dissidência em relação às formas pelas quais a tradição platônica compreendeu a constituição do ser, erradicando dele o movente. Iniciemos, pois, aludindo à teoria platônica, cuja crítica bergsoniana pode ser vislumbrada em sua problematização dos paradoxos de Zenão, no âmbito dos quais a tradição metafísica, segundo Bergson, encontra sua gênese.

Sem dúvida, toda a tradição se ancora numa visão estática do real, sustentada pela inteligência ou, contemporizando com Bergson, toda a metafísica se sustenta numa filosofia da inteligência, na qual prevalece o aspecto esquemático e abstrato em contraposição à natureza fugidia da realidade movente, da realidade sensível. Platão, enquanto fundador de uma forma de pensamento tipicamente grega, será aquele que dará os rumos à metafísica tradicional. Regina Rossetti observa:

“(…) Em outras palavras, nega-se o movimento e busca-se a realidade naquilo que não muda nessa metafísica do imutável, que surge com Zenão e encontra em Platão sua

expressão mais significativa. Bergson considera a filosofia grega como a origem de uma tendência do pensamento que busca uma realidade primordial estática distinta da realidade vivente e movente. O idealismo platônico é o representante por excelência desta tendência, porque é nele que se pode ver mais claramente que o movimento tornar-se estranho à essência da realidade movente.” (Rossetti, 2004, p. 55).

É curioso notar que há uma influência inegável de Platão na obra bergsoniana, a qual repercute em sua retórica, em seu método. Também a presença de um dualismo como ponto de partida epistemológico define a particularidade de um certo platonismo em Bergson. Daí ser lícito afirmar que o filósofo grego figura na filosofia bergsoniana ao mesmo tempo como uma espécie de inimigo recorrente e também como um mestre. Apesar desse aspecto, a crítica de Bergson é contundente seja a esta filosofia seja ao pensamento que lhe é posterior, o qual, em seus diversos seguimentos, é considerado pelo filósofo francês como discurso que atualiza os esquemas da filosofia platônica. Sob esse registro crítico, Bergson coloca o platonismo como a essência do pensamento ocidental, chegando a afirmar que “em certo sentido, todos nascemos platônicos” (Bergson, 1979, p. 80). Observemos que o ataque da crítica bergsoniana atinge a tradição até Kant, o qual, sustenta o filósofo da duração, representa um dos cumes de um modo de pensamento racionalista e platônico. Traço que se evidencia na postulação kantiana segundo a qual nosso conhecimento só pode ser pensado como possível, de modo que estamos fadados a platonizar, a imaginar o mundo como um universo de possibilidades já que nos é vedada a coincidência com o real.

Há diversas aparições e comentários sobre Platão na obra bergsoniana. Não se trata aqui de fazer uma arqueologia desses comentários, o que por si só poderia constituir o caminho de uma investigação específica. Para além de um debate acerca da moral, da política, da sociedade, da arte, Bergson se opõe à filosofia de Platão no que concerne à ontologia e ao modo de conhecimento da realidade. Ou seja, de modo geral, podemos dizer que é na teoria das ideias de

Platão que Bergson foca sua crítica. No que nos concerne, basta pontuar essa oposição.

Nesse sentido, aludiremos à relação que Bergson estabelece entre a teoria das ideias e o modo de operar da inteligência. De fato, esse debate aparece de modo salutar no IV capítulo do livro *A Evolução Criadora*, quando o autor resolve passar um pente fino sobre a tradição antiga e criticar as filosofias da forma. Nesta crítica, Bergson evidencia o modo pelo qual o devir é marginalizado no pensamento ocidental, ao mesmo tempo em que revela um modo outro de apreensão do real. Eis sua visão fundamental acerca dos gregos:

“Os gregos tinham, confiança na natureza, confiança no espírito deixado à sua inclinação natural, sobretudo confiança na linguagem, na medida em que ela exterioriza o pensamento de modo natural. Em vez de considerar equivocada a atitude que assumem, diante do curso das coisas, o pensamento e a linguagem, eles preferiam considerar errado o curso das coisas.” (Bergson, 1979, p. 272).

Ora, a atitude que assumem os antigos está diretamente correlacionada com o modo pelo qual o pensamento humano naturalmente opera. Para evidenciar esse modo de operação do pensar, o autor problematiza o esquematismo próprio do pensamento cinematográfico, isto é, o pensamento como retenção de instantes, cujo modo de operação é similar aos fotogramas do cinema. Ou seja, o movimento gerado pelo aparelho representa de modo artificial a transformação natural das coisas. Recomposição estanque, em quadros fotografados, espacializados do real, que define tal qual o cinema, em seus 24 quadros por segundo, a natureza própria da inteligência. Nesse sentido, o devir incessante das coisas contrariaria os hábitos comuns do pensamento, ou seja, os hábitos da linguagem, que ao tentar apreender o devir acaba por aprisioná-lo em formas fixas, tornando impossível a apreensão da realidade. Segundo Bergson, o modelo do pensamento grego, ao não fazer uma crítica interna deste procedimento típico da inteligência, negligenciou que o pensamento metafísico

mais recompõe artificialmente o real do que de fato o entende ou o apreende em sua evolução natural. Bergson argumenta:

“No movimento espacial e na mudança em geral, [*os gregos*] só viram pura ilusão. Podia-se atenuar essa conclusão sem mudar as premissas, dizer que a realidade muda, mas que ela *não deveria* mudar. A experiência nos põe diante do devir, eis a realidade perceptível. Mas a realidade inteligível, aquelas que deveria ser, é mais real ainda, e aquela, dir-se-á, não muda.” (Bergson, 1979, p. 272).

É a partir desse princípio de algo imutável, contrário ao devir, que a tradição platônica pretendeu fundamentar a filosofias das ideias, sustentando o postulado de que no fundo do real que se move, existe algo de imutável, que pré concebe a realidade. Desse modo, Bergson analisa o sentido do termo *eidōs*, com o objetivo de desvendar seu sentido e a maneira que os gregos entendiam uma espécie de escala de valor na estrutura do ser. Bergson assevera no capítulo 4 de *A Evolução Criadora*:

“A palavras *eidōs*, que traduzimos aqui por Ideia, tem efetivamente esse triplo sentido. Ela designa: primeiro, a qualidade; segundo. a forma ou essência; o terceiro, o objetivo ou *desígnio* do ato que se realiza, isto é, no fundo, *o desenho* do ato supostamente realizado. *Esses três pontos de vista são os do adjetivo, do substantivo e do verbo, e correspondem às três categorias essenciais da linguagem*”. (Bergson, 1979, p. 272).

Bergson compara o sentido da palavra *eidōs* à maneira pela qual o cinematógrafo apreende a realidade, no sentido que a inteligência dá à apreensão do real. *Eidōs* é traduzida por “aspecto”, ou por “momento”, isto é, as três etapas descritas na citação, compreendem uma modalidade de hierarquia até a ideia, expondo, pois, a típica noção platônica de ascese. De fundo, o devir se subtrai à eternidade. O primeiro momento da qualidade significa a apreensão do momento, isto é, do instante no devir, em um segundo momento, a essência, apreende a evolução do momento, uma fotografia da evolução, e por fim, o terceiro

momento, que Bergson fala do “*desígnio* inspirador”, isto é, a causa primeira, ou o ato realizado, significa o já representado antecipadamente, o que seria o mesmo, para Bergson, que uma ilusão da inteligência em recompor o real antecipadamente, como se o universo se desenrolasse de uma maneira mecânica e previsível.

O que Bergson condena, sobretudo, é o valor que a filosofia antiga – e nesse caso o foco é a platônica – dá ao ser imutável e eterno, isto é, há mais no ser do que no devir, há mais no imutável, do que no movente. Em suma, é o modo mesmo da inteligência que rege uma maneira de compreender a realidade e que se torna o elemento fundador do pensamento grego.

Bergson, ao contrário de Platão, afirmará que há mais no devir do que no ser; a ilusão consiste justamente em por o devir como um desdobramento do ser, como uma diminuição da ideia, como se a forma antecedesse a experiência. Bergson esclarece:

“Dizíamos há pouco que há *mais* num movimento do que nas posições sucessivas atribuídas ao móvel, *mais* num devir que nas formas atravessadas alternadamente, *mais* na evolução da forma do que nas formas realizadas uma após a outra. A filosofia poderá pois, dos termos do primeiro gênero, extrair os do segundo, mas não o inverso: é do primeiro que a especulação deve partir. Mas a inteligência inverte a ordem dos dois termos, e, nesse ponto, a filosofia antiga procede como faz a inteligência.” (Bergson, 1979, p. 273 e 274).

Desse modo, o filósofo da duração aponta para o modo pelo qual a filosofia antiga – e mais particularmente a platônica – privilegia o ser concebido como imutável e eterno, como se ele fosse construído logicamente a partir do nada, e como se tudo o que nos é dado experiencialmente – e temporalmente, ressaltamos - não existisse. Nesse sentido, é sob o registro da degeneração que teriam surgido a multiplicidade e o mundo sensível. Bergson, ao contrário, pretende voltar o pensamento ao concreto, num verdadeira movimento especulativo, mas tomado como único parâmetro a experiência, e como ponto de partida a apreensão imediata do sensível.

Assim, Platão<sup>18</sup>, em seu diálogo com Parmênides, alicerça a filosofia grega em um dualismo que opõe a essência imutável e transcendente da realidade e a realidade da imagem, perecível, a realidade do devir, a qual é posta como uma espécie de enfraquecimento do ser. Nessa direção, é fundada uma dualidade no nervo do real e dado ao ser transcendente um valor maior do que o do devir. Esse privilégio do ser fixo e imutável na tradição filosófica é consagrado pela filosofia platônica que pensa *o devir* não como índice de realidade, mas como ilusão e decadência. Tal devir representa uma parte decaída do ser, pertencendo à sua estrutura, mas renegada a uma cópia infiel da sua essência, como se fosse apenas um espelho, a parte falsa do ser. Essa maneira de pensar uma distinção de uma parte do real verdadeira e outra falsa compõe e gera, no seio da metafísica platônica, as noções de verdade e falsidade. Um discurso, por exemplo, que fica apenas na opinião sem conhecer suas causas, sua idéia essencial jamais pode ser considerado verdadeiro. É preciso ir à ideia em si<sup>19</sup>. O texto de Rossetti é esclarecedor:

“Platão, ao isolar as ideias imutáveis da realidade móvel, nega a continuidade da duração essencial. A razão disto é a oposição, que Platão faz, entre mundo sensível e mundo inteligível, o que, conseqüentemente, acaba por opor o ser ao devir; então, o ser é entendido como o número imutável de seres da inteligência e o devir como degradação da essência primeira. Após isso, estabelecida esta oposição, ocorre a identificação do ser ao mundo inteligível das

---

<sup>18</sup> Como argumenta Regina Rosseti, Bergson não julgou o conjunto da filosofia de Platão, sua crítica se dirige especialmente à teoria platônica das idéias: “É importante notar que Bergson acabou por reduzir o platonismo a um dos seus elementos – a *teoria das idéias* – e nele fundou sua crítica. Não julgou o conjunto da obra e do pensamento de Platão e, desta forma, temos uma interpretação singular de Bergson acerca do pensamento antigo, no qual o platonismo aparece como seu aspecto mais representativo”. (Rossetti, 2004, p. 55).

<sup>19</sup> Bergson, curiosamente, tem alguns débitos com o Platonismo, os quais são evidenciados por Deleuze. O comentador afirma que a filosofia de Bergson possui um método pautado pela intuição, e tal método tem como referencia o método Platônico. Deleuze insiste nisso e nos fala de um texto Platônico sobre a arte do bom cozinheiro. De fato, em *As duas fontes da moral e da religião*, Bergson escreve: “O futuro de uma ciência depende da maneira como começou por recortar o seu objeto. Se teve a sorte de talhar as articulações naturais, à semelhança do bom cozinheiro de que fala Platão, pouco importa o número de pedaços que tenha cortado: como o recorte em partes terá preparado a análise em elementos, acabaremos por possuir uma representação simplificada do conjunto. Foi o que a nossa psicologia não levou em conta ao recuar perante certas subdivisões.” (Bergson, 2005, p.98)

ideias imutáveis, resultando então numa concepção estática da essência da realidade, que não foi considerada em sua duração”. (Rossetti, 2004, p. 65).

Obviamente, contraditando a tendência tradicional, que encontra sua versão plena no platonismo, Bergson pretende instaurar uma nova forma de pensar o real, a qual se expressa como uma verdadeira inversão desse viés. Se o ser é pensado como imutável, eterno e transcendente em Platão e pela tradição que o sucedeu, na filosofia bergsoniana sua natureza será movente. Sob esse registro, pensá-lo como imutável não será mais do que uma decorrência da percepção distorcida do real, de modo que o ser imutável se configure como uma ilusão da inteligência, ou melhor, um artifício necessário para a ação no mundo.

<sup>20</sup> Sob esse prisma, o real se traduz no próprio movimento. Ao nos inserirmos

---

<sup>20</sup> Algo deve ser dito sobre a gênese da inteligência. Ou melhor, precisamos, para melhor entender a construção dessa metafísica platônica, ancorada no modelo da inteligência abstrata, fazer uma breve digressão acerca da discussão tecida por Bergson em *A Evolução Criadora*; afinal, é no registro deste livro que Bergson irá enfatizar o modo pelo qual a inteligência se tornou o protótipo da metafísica ocidental. Neste registro, o pensamento de Bergson pretende conceber a partir da noção de *élan vital* uma origem comum tanto da inteligência quanto do instinto: “Mas digamos primeiro porque se é tentado a ver na inteligência e no instinto atividades desiguais, a primeira sendo superior à segunda, havendo assim superposição de uma à outra. Ora, na realidade não se trata de coisas da mesma ordem, nem se pode dizer que uma tenha sucedido à outra, nem às quais se possa atribuir categorias de superioridade e inferioridade.” (Bergson, 1979, p. 124) Enquanto vertentes distintas do processo evolutivo, a inteligência está voltada para a ação exercida sobre o modelo rígido da matéria. Ao se empenhar nessa direção, delinea-se uma adequação perfeita entre nossa lógica e a solidez da materialidade, dada pela nossa percepção em sua relação moldada para a ação. Mas como a origem da inteligência e do instinto é comum, podemos afirmar que mesmo na evolução tais derivações guardam características uma da outra. Podemos, inclusive, deduzir que há de certa maneira algo de inteligente em um animal e, em consequência, algo de instintivo no homem. Há, portanto, como nomeia Bergson, uma franja de inteligência em um animal e no homem uma franja de instinto. “O fato é que inteligência e instinto, tendo começado por interpenetrar-se, conservam algo de sua origem em comum. Nem uma nem outro jamais se encontram em estado puro. Dissemos, páginas atrás, que na planta, podem despertar a consciência e a mobilidade do animal que nela adormecem, e que o animal vive sob constante ameaça de um desvio para a vida vegetativa. As duas tendências, tanto da planta como do animal, penetravam-se reciprocamente tão bem a princípio que jamais houve completa ruptura entre elas: uma continua pairando sobre a outra; por toda parte as encontramos misturadas; a proporção é que difere. O mesmo acontece com a inteligência e o instinto. Não há inteligência onde não se descubra vestígios de instinto, nem instinto, sobretudo, que não esteja envolto numa franja de inteligência.” (Bergson, 1979, p. 124 e 125) O que queremos expressar aqui, seguindo a direção da argumentação bergsoniana, é que essa metafísica Platônica não se ancorou numa continuidade da evolução da inteligência; ela define como nossa orientação de mundo baseia-se em nossa percepção superficial e fundamentou uma concepção de real a partir da inteligência sem uma crítica adequada a essa, ou sem fazer a sua genealogia.

nele, coincidimos com a dimensão substancial da realidade das coisas sem apelo ao transcendente. Afinal, “No absoluto estamos, circulamos e vivemos”. (Bergson, 1979, p. 178).

Ao criticar o projeto da metafísica antiga - e também a moderna -, Bergson procede a uma ruptura radical, abrindo espaço para uma nova forma de pensamento. De fato, esta crítica já se configura em *Os dados Imediatos*, com a formulação primeira da reflexão acerca dos paradoxos de Zenão.

A concepção de que o *ser* é e de que o *não-ser* não é constitui o primado do pensamento de Parmênides. Ou seja, quando Parmênides afirma que a natureza do *ser* é algo que não pode não ser, estabelece-se que o ser possui os atributos da imutabilidade, da eternidade, ao passo que o *não ser* liga-se ao que é perecível, transitório. Numa palavra, não há tempo no ser; o ser não é temporal. Essa é a constatação de um princípio imóvel do real, concebido por grande parte da tradição como um ser transcendente ao real, ou melhor, essa tradição – que ganha envergadura em Platão e em seus sucessores - entende que o que é de fato real é transcendente e imutável. Sustenta Bergson no texto *A Percepção da Mudança*:

“A insuficiência de nossas faculdades de percepção – insuficiência constatada por nossas faculdades de concepção de raciocínio – foi o que deu origem à filosofia. A história das doutrinas vem atestá-lo. As concepções dos mais antigos pensadores da Grécia eram, decerto, muito vizinhas da percepção, uma vez que é pelas transformações de um elemento sensível, como a água, o ar ou o fogo, que elas completavam a sensação imediata. Mas, assim que as filosofias da escola de Eléia, criticando a ideia de transformação, mostraram ou acreditaram mostrar a impossibilidade de se manter tão próximo dos dados dos sentidos, a filosofia embrenhou-se na via pela qual veio caminhando desde então, aquela que conduzia a um mundo “supra-sensível”: por meio de puras “ideias”, doravante, cabia explicar as coisas. É verdade que, para os filósofos antigos, o mundo inteligível estava situado fora e acima daquele que nossos sentidos e nossa consciência percebem: nossas faculdades de percepção só nos mostravam sombras projetadas no tempo e no espaço pelas Ideias imutáveis e eternas.” (Bergson, 2006, p. 152).

Desse modo, é partindo de uma discussão com o discípulo de Parmênides, Zenão de Eléia, filósofo que formula uma série de paradoxos e posicionando-se contra a visão “intelectualista” da temporalidade descrita nestes problemas, que a filosofia de Bergson irá se confrontar. Nesse confronto, podemos vislumbrar tacitamente a crítica à concepção platônica do real. Essa crítica aparece de modo constante nos textos bergsonianos, de maneira que podemos afirmar, seguindo Henri Gouhier, que Bergson vê nesses paradoxos o próprio nascimento da metafísica primeira e os fundamentos daquela que a sucedeu. Enfatiza o comentador:

“Assim, os sofismas da Escola de Eléia significam uma espécie de pecado original que pesa sobre toda a história da filosofia, antiga e moderna, Bergson precisa, isto é a filosofia ocidental”. (Gouhier, 1989, p. 33)<sup>21</sup>

A problematização acerca desses sofismas aparece no segundo capítulo e na conclusão de *Os dados imediatos*, bem como em muitos outros textos bergsonianos.<sup>22</sup> Na primeira obra, o objetivo consiste em resolver o impasse acerca da questão da liberdade, com a pretensão de dissolver o problema concernente à mistura entre qualidade e quantidade, sucessão e simultaneidade. No texto, Bergson pontua:

“O problema da liberdade nasceu, pois, de um mal-entendido: foi para os modernos o que, para os antigos, foram os sofismas da escola de Eléia e, tal como estes sofismas, tem a sua origem na ilusão pela qual se confunde sucessão e simultaneidade, duração e extensão, qualidade e quantidade.” (Bergson, 1988, p. 164).

Procuremos vislumbrar, pois, a natureza do problema que Zenão empreendeu, de modo a esclarecer que para além de meros sofismas da tradição

---

<sup>21</sup> Tradução nossa.

<sup>22</sup> O comentador observa: “A crítica dos sofismas da escola de Eléia não é um cenário do repertório clássico da filosofia que acontece em um bom momento na tese do jovem doutor. É uma constante do bergsonismo.” (Gouhier, 1989, p. 23).

clássica, os paradoxos representam o ponto originário da filosofia platônica, que fundamentará a metafísica nascente de modo mais sistemático. Esse percurso nos permitirá ainda vislumbrar a diferença entre a perspectiva bergsoniana e a tradição no que concerne à realidade do ser.

Para efetuarmos essa análise, voltemo-nos para o texto *A Percepção da Mudança*, no qual Bergson aponta que as contradições inerentes ao nosso modo ordinário de compreender as coisas, isto é, pela percepção comum, levam-nos a paradoxos insolúveis. Com efeito, a filosofia, desde Platão, acreditou que com a crítica ao modo usual de apreender a realidade – à percepção, pois - seria possível conhecer não apenas a essência do real, mas refutar a realidade do movimento. Tal pseudo prerrogativa, só a levou a problemas insolúveis, devido, sobretudo à “contradição inerente à própria mudança”, segundo a qual os filósofos apreenderam como mudança uma cristalização da percepção: “Foi Zenão, ao chamar atenção para o absurdo daquilo que chamava de movimento e de mudança, quem levou os filósofos – Platão em primeiro lugar – a procurar a realidade coerente e verdadeira naquilo que não muda.” (Bergson, 2006, p. 162). Desse modo, a metafísica se viu ante a necessidade de sair do movimento, de elevar-se e de deter-se acima do tempo, negando a multiplicidade e o movimento da realidade sensível. Bergson cita o argumento de Aquiles e a Tartaruga:

“Não é preciso lembra-lhes os argumentos de Zenão de Eléia. Todos implicam a confusão do movimento com o espaço percorrido ou, pelo menos, a convicção de que se pode tratar o movimento como se trata o espaço, dividi-lo sem levar em conta suas articulações. Aquiles, dizem-nos, nunca alcançará a tartaruga que ele persegue, pois, quando chegar ao ponto em que estava a tartaruga, esta terá tido tempo de andar, e assim, por diante, infinitamente. Os filósofos refutaram esse argumento de muitas maneiras, e de maneiras tão diferentes que cada uma dessas refutações retira às outras o direito de se acreditarem definitivas.” (Bergson, 2006, p. 166).

Nessas linhas, o filósofo alude, sobretudo, a essa confusão entre o movimento mesmo e o espaço percorrido, isto é, à confusão entre o trajeto

espacial - que mascara as articulações do real - e a realidade movente. Confusão que supõe a possibilidade de subdivisão infinita do real, isto é, pautada no modelo numérico e matemático, que justapõe a mudança qualitativa em um espaço ideal e finda por negligenciar a duração pura, tal como a nossa incursão pela primeira obra bergsoniana evidenciara. Este problema representa o ápice de um modo de operar o pensamento ocidental, o qual tende à abstração do movimento. Isto é, ao provar a impossibilidade de se recompor o movimento, Zenão prova, em verdade, o limite mesmo da nossa inteligência, que se reflete em nosso modo habitual de operar a linguagem. Esta recompõe artificialmente o movimento estabelecendo instantes, e revela-se incapaz de apreender a duração entre estes instantes. Mais ainda, esse argumento evidencia, segundo Bergson, justamente o contrário do que pretende provar. Se ele mostra que Aquiles não ultrapassaria a tartaruga é porque esse modo artificial e abstrato de operar a linguagem apresenta deficiências. Desse modo, não é a realidade sensível que carece de significado. Vejamos o argumento de Bergson :

“O movimento, para nós, é uma posição, e assim por diante, indefinidamente. Bem que nós dizemos, é verdade, que deve haver outra coisa e que, de uma posição para outra posição, há a *passagem* pela qual se transpõe o intervalo. Mas, assim que fixamos nossa atenção sobre essa passagem, rapidamente fazemos dela uma série de posições, ao preço de reconhecer novamente que entre duas posições sucessivas é preciso de qualquer forma supor uma passagem. Essa passagem, nós adiamos indefinidamente o momento de considerá-la”. (Bergson, 2006, p. 167).

Essa recomposição do movimento em intervalos define precisamente os limites dos argumentos de Zenão. O fato é que a metafísica transforma a imobilidade na própria essência da realidade, pensando a mobilidade como puro acidente, destituindo sua existência efetiva. Na verdade, é a recomposição do movimento que é ilusória, porque extirpamos seu caráter vital ao pensar apenas em seus instantes, e, sobretudo, o próprio instante, como dissemos, consiste, em um antes e num depois que permite a ligação do tempo entre dois

acontecimentos. Vejamos melhor a natureza do paradoxo e seu próprio absurdo, sob a leitura de Bergson

Zenão em seu famoso exemplo acerca da corrida acima mencionada, ou seja, entre Aquiles e a Tartaruga, formula a seguinte questão: em uma corrida entre Aquiles e uma Tartaruga, imaginemos Aquiles em A e a Tartaruga em B, sendo que ambos se movimentam no mesmo sentido. Quando Aquiles avança para B, a Tartaruga passa para o ponto C; quando novamente Aquiles se movimenta em direção ao ponto C, a tartaruga avança para o ponto D e assim por diante. Desse modo, a cada passo dado por Aquiles, poderíamos supor que ele alcançaria a tartaruga que é mais lenta e cujos passos são menores. Mas o que ocorre, segundo o filósofo de Eléia, é que Aquiles jamais ultrapassará sua concorrente. Em sua justificação, o argumento de Zenão sustenta que os passos são infinitamente mensuráveis no espaço e sujeitos a um infindável processo de divisão, o qual, em última instância, negaria o movimento real, de modo que é possível induzir que Aquiles nunca ultrapasse a tartaruga. A cada ponto avançado para alcançar a tartaruga, esta avança infinitesimalmente.<sup>23</sup> Ora, de fato, o que se estabelece nesse argumento é que numa corrida em que Aquiles saísse após seu adversário - no caso, a Tartaruga - ele nunca a ultrapassaria. Essa constatação deve-se à concepção de que o devir (não-ser) pode ser subdividido em várias

---

<sup>23</sup> A matemática, por exemplo, tratará de tentar apreender a dinâmica da matéria pela noção de diferencial. Mas o cálculo de limite, sobretudo, é um dado aproximativo, o que revelaria que a crítica de Bergson, atinja o mesmo ponto, isto é, ao criticar que esse modelo de apreensão da matéria ainda aproximativo, não apreende o real, circunscrevendo-a a um conhecimento relativo e simbólico. Vejamos como a matemática almeja essa aproximação. Em uma relação diferencial entre espaço e tempo, pode-se afirmar, por exemplo, que: “Supondo uma distância de 100 metros entre Aquiles e a Tartaruga, sendo que a Tartaruga saia à frente. Se em 1s, Aquiles andasse 10 metros, e em 1s, a Tartaruga andasse 1 metro, Aquiles alcançaria o ponto onde a Tartaruga estava em 10 segundos, mas depois a Tartaruga andaria mais 10 metros, logo após Aquiles chegaria novamente ao ponto onde estava em 1s, mas a Tartaruga avançaria mais 1 metro, novamente Aquiles alcançaria esse 1 metro em 0.1s, mas a tartaruga andaria ainda meio, e assim por diante. Desse modo, o tempo que Aquiles levou para cobrir a tartaruga, se parece com uma série como essa: 10, 1, 0,1, 0,01, 0,001 e por aí por diante, o que somando esses termos daria uma série parecida com essa: 11,1111111111... em uma divisão infinita do espaço. Mas se pensarmos o equivalente decimal de 11.1/9 acharíamos o decimal que se repete sem fim, do tipo, 11,1111111111... O que mostraria que essa é a soma da série de Zenão que daria aproximadamente 11.1/9s. Com efeito, o que a matemática provará com o conceito de limite é que é possível determinar um valor aproximado que converge a um decimal, em que se “feche” a infinita subdivisão, estabelecendo um ponto limite que tenda à zero. (Asimov, 1989, p. 140 e 141).

partes constituída por pontos infinitos. Sob esse prisma, o tempo se confunde com o espaço percorrido e a realidade do tempo mutante é postulada como ficção, a qual se contrapõe à realidade última do ser que é afirmado como um princípio imutável e eterno. Tal postulado foi o que vingou na tradição enquanto uma espécie de valor, uma vontade de potencia<sup>24</sup> do ser mensurável. Gouhier assinala o absurdo desse sofisma: “Em realidade, cada passo de Aquiles é um ato simples, indivisível, cada passo da tartaruga também: são os números de passo, e não de pontos, que define a velocidade dos movimentos; qualquer que seja, ao partir, a distância que separa a tartaruga de Aquiles, é um fato que após alguns passos Aquiles irá ultrapassar a tartaruga.” (Gouhier, 1989, p.24).

No entanto, de acordo com a leitura de Zenão apreendemos apenas imobilidades e com imobilidades não chegamos jamais ao movimento. Desse modo, o movimento real de ultrapassagem nunca se efetiva, porque, sob essa perspectiva, ele inexistente. Mas essa impossibilidade da ultrapassagem deve-se ao fato de que a metafísica coloca a imobilidade como verdade última da realidade. Para Bergson, ao contrário, a imobilidade creditada como eterna e essencial é que consiste em uma ilusão. Ao contrário do que ocorre nos sofismas de Zenão e ao contrário do que será posteriormente sistematizado pela filosofia platônica, o movimento terá o estatuto do real no pensamento bergsoniano:

“O movimento é a própria realidade e o que chamamos de imobilidade é um certo estado de coisas análogo àquele que se produz quando dois trens caminham com a mesma velocidade, no mesmo sentido, em duas vias paralelas”. (Bergson, 2006, p. 165).

Esse debate tecido por Bergson em relação aos paradoxos de Zenão, principalmente no que concerne ao argumento de Aquiles e a Tartaruga – mas

---

<sup>24</sup> Utilizamos aqui o termo nietzschiano, Vontade de Potência, para nos sugerir a ideia de um predomínio “histórico”, uma “genealogia” da inteligência, pautada na espacialidade no entendimento da realidade. Este predomínio tem uma razão de ser, para Bergson, é a própria condição humana, sua adaptação em vistas à sobrevivência, tem, portanto, princípios psicológicos e biológicos.

também ao da Flecha.<sup>25</sup> - é extremamente importante para o entendimento da sua crítica à tradição e ao modo pelo qual a filosofia se guiou por esse ideal de negação do movimento. Segundo Bergson, com seus paradoxos, Zenão dá nascimento a uma metafísica que subtrai o devir da realidade. A análise desse sofisma permite vislumbrar um problema que, para o filósofo francês, relaciona-se com a condição privilegiada da inteligência enquanto instrumento para o conhecimento do real. O pensamento intelectual, enquanto recurso adequado ao espaço e à ação, que privilegia o estático, conceberá o movimento como irreal, como uma absurdidade. Ou seja, o argumento de Zenão, ao simbolizar os intervalos estanques na corrida entre Aquiles e a Tartaruga, e ao pontuar os equívocos da percepção, revela que é apenas por meio de um raciocínio abstrato que a filosofia pode falar do ser. Ou seja, sob essa perspectiva, o ser é dado e acessado pela clareza da simbolização estática que imobiliza o devir, superando os engodos do conhecimento sensível.

A inteligência, que opera em moldes estáticos – tal como o cinematógrafo ao qual aludíramos antes<sup>26</sup> -, guia o pensamento grego no seu raciocínio sobre real. Para os antigos, esse modelo de inteligibilidade abarcaria todo nosso conhecimento possível. É sob essa perspectiva que Zenão pretenderia provar a

---

<sup>25</sup> Esses sofismas têm como pressuposto, em geral, a negação da multiplicidade e do movimento. Zenão pretende explicitar a idéia de que só temos a capacidade de apreender o instante e, portanto, não acessariamos o movimento. Vejamos a explicação tecida por Bergson em suas aulas, transcrita por seus alunos no livro *Cursos sobre a Filosofia Grega*: "Sofisma da Flecha. Suponhamos uma flecha que voa através do espaço. Considerada durante um instante indivisível, essa flecha está imóvel (fotografia instantânea; um cavalo correndo em desabalada carreira fotografado nitidamente), pois leva tempo para mover-se. Portanto, durante todos os instantes da duração está em repouso. Portanto, não é correto dizer que voa, que se desloca". (Bergson, 2005, p. 213).

<sup>25</sup> Tradução nossa.

<sup>26</sup> Insistamos: de acordo com Bergson, Zenão teria apenas reconstituído uma visão vulgar do senso-comum atribuída a nossa limitação perceptiva. No quarto capítulo de *A Evolução Criadora*, o autor irá comparar nossa percepção com o movimento do cinematógrafo, porque esse instrumento, segundo Bergson, mostraria a realidade por uma ilusão gerada na justaposição de fotografias em movimento. Mais especificamente, esse seria o caso do movimento da película, a vinte e quatro quadros por segundo, que imitaria o real ao justapor as imagens em instantes postos artificialmente em movimento num espaço. O sentido de uma duração se daria pelo próprio movimento da máquina. O filósofo ainda assinala numa nota de *O pensamento e o Movimento*: "Se o cinematógrafo nos mostra em movimento, na tela, as vistas imóveis justapostas no filme, é sob a condição de, por assim dizer, projetar sobre essa tela, com essas vistas imóveis elas próprias, o movimento que está no aparelho". (Bergson, 2006, p. 9, nota 1). Eis o modo pelo qual a tradição metafísica, desde Platão, apreenderá o movimento.

inconsistência das teorias que tomavam partido da multiplicidade, revelando o absurdo da existência do múltiplo quando posto sobre o crivo do pensamento racional. Efetivamente, é a prova do rigor pautado na inteligência estática que define a direção em que a filosofia posterior, e ancorada em teses platônicas, irá se guiar. Não obstante, é no mínimo provocativa a asserção de Gouhier: “o perfeito raciocínio não recua diante do absurdo.”<sup>27</sup>. Ou seja, uma razão plena não voltaria as costas à realidades que a ela não se coadunam; inversamente, trataria de equacionar-se a si mesma, revendo, se necessário fosse seus limites e sua operacionalidade. Nesse sentido, Bergson tratará de fazer uma crítica interna ao paradoxo de Zenão, revelando suas impropriedades e sua inconsistência. O filósofo nos permite, assim, vislumbrar realidade naquilo que, para essa tradição, não passava de indício do absurdo.

Decerto, a tendência do pensamento humano em objetivar o ser como mensurável e imóvel tem como causa a própria inteligência humana, a qual guia-se pela lógica espacial e logra uma melhor adaptação ao mundo em que ela se insere. Essa tendência se afirma com a capacidade do homem de se localizar melhor pelo espaço constante e estável, de modo a mensurar e prever o tempo futuro. Segundo Bergson, ao longo da história da vida, essa função da inteligência que, enfim, garante a sobrevivência da espécie, viabilizou a prevalência das formas de conhecer a ela coadunadas. Ou seja, o conhecimento que, pautado pelos modos de funcionamento do intelecto, procede em termos de generalização e abstrai o real em conceitos estáticos, inserindo-o no espaço. Constitui-se, assim, um tipo de representação que se revela condizente com a natureza da matéria. É o que Bergson afirma logo na Introdução de *A Evolução Criadora*:

“(…)a inteligência humana sente-se à vontade quando deixada entre os objetos inertes, sobretudo entre os sólidos, nos quais nossa ação acha seu ponto de apoio e nosso dinamismo tem seus instrumentos de trabalho; veremos que nossos conceitos constituíram-se à imagem dos sólidos, que nossa lógica é sobretudo a lógica dos sólidos e que, por isso

---

<sup>27</sup> Tradução nossa.

mesmo, nossa inteligência triunfa na geometria, onde revela-se o parentesco do pensamento lógico com a matéria inerte e onde basta à inteligência acompanhar seu movimento natural, após o mínimo contato possível com a experiência, para ir de invenção em invenção com a certeza de que a experiência segue após ela, e invariavelmente lhe dará razão.” (Bergson, 1979, p.7).

Essa constatação bergsoniana acerca do triunfo dessa inteligência entre os sólidos nos conduz a uma crítica severa à tradição, bem como a uma contraposição radical à maneira pela qual Zenão de Eléia afirma a natureza do tempo. Se, em Zenão, a maneira pela qual percebemos o tempo nos leva a um paradoxo é porque nossa própria percepção do tempo é modulada pela adaptação ao inerte. Nesta senda, mensurar o tempo como se fosse espaço e privilegiar essa perspectiva foi o equívoco perpetuado pela tradição, o qual atravessa a história da filosofia até a constituição da ciência, da mecânica, e do próprio evolucionismo, norteado pelo determinismo. Este é, para a filosofia bergsoniana, o grande falso problema da tradição: aplicar ao movimento as mesmas leis utilizadas para apreensão da realidade física dos corpos. De acordo com Bergson, o tempo é, em sua forma pura, duração, isto é, movimento, devir que dura e, portanto, não pode ser mensurado por um observador que o perspectiva de fora. Se falamos em tempo real, este deve ser vivenciado internamente. Nosso percurso em Os dados Imediatos o revela.

Assim, a filosofia bergsoniana dissolve o paradoxo de Zenão com uma conclusão simples e contundente: se estivéssemos no lugar de Aquiles na corrida, vivenciando uma espécie de intuição do seu espírito veríamos facilmente que ele, percebendo o tempo em seu interior, ultrapassaria sem muito esforço a tartaruga. Nas palavras do autor:

“Haveria, no entanto, um meio simples de resolver a dificuldade: teria sido interrogar Aquiles. Pois, uma vez que Aquiles acaba por alcançar a tartaruga e, mesmo, por ultrapassá-la, ele deve saber, melhor do que ninguém, como consegue fazê-lo. O filósofo antigo que demonstrava a possibilidade do movimento andando estava certo: seu único erro foi fazer o gesto sem lhe juntar um comentário.

Peçamos então a Aquiles que comente sua corrida: eis, sem dúvida alguma, o que nos responderá. “Zenão quer que eu me desloque do ponto em que estou até o ponto que a tartaruga deixou, deste até o ponto que ela novamente deixou, etc.; é assim que ele procede para me fazer correr. Mas eu, pára correr, procedo diferentemente. Dou um primeiro passo, depois um segundo, e assim por diante: finalmente, após um certo número de passos, dou um último passo com o qual pulo por cima da tartaruga. Realizo assim uma série de atos indivisíveis. Minha corrida é a série desses atos. Tanto são os passos, tantas serão as partes que vocês podem distinguir nela. Mas vocês não têm o direito de desarticulá-la segundo uma outra lei, nem supô-la articulada de uma outra maneira. Proceder como o faz Zenão é admitir que a corrida possa ser decomposta arbitrariamente, como o espaço percorrido; é acreditar que o trajeto se aplica realmente sobre a trajetória; é fazer coincidir e, por conseguinte, confundir um com o outro movimento e imobilidade.” (Bergson, 2006, p. 166 e 167)

Como nota Gouhier, esses argumentos são importantes por que explicitam a crítica bergsoniana à tradição. Eles esclarecem que, segundo esta filosofia, foi por uma indução ao erro presente nos sofismas de Zenão que se fundou um determinado modo de pensamento, ou seja, um pensamento que leva em conta a impossibilidade de apreensão do movimento, absorvendo apenas seus pontos demarcados em um espaço. É este pensamento que se torna preponderante na tradição platônica, sobretudo, pela sua ferramenta de clareza argumentativa pautada por uma linguagem exata, e por isso mesmo técnica e simbólica, adestrada na imobilidade – e que conduz, por isso, à negação da mobilidade.. Bergson será aquele que provocará uma ruptura, a partir do seu conceito de duração, fundando uma nova forma de pensar a realidade por uma inversão do plano transcendente para a experiência sensível imediata, uma verdadeira metafísica da imanência.

Sua perspectiva ressalta a variabilidade, a mudança entre os instantes que Zenão não apreende e afirma a noção de um devir indeterminado que se torna a própria essência das coisas. Noção essa que nos conduz à ideia fundamental da obra bergsoniana, qual seja, a constatação de um sentido da realidade,

constituindo uma posição simples e radical na filosofia: a visão de que todas as coisas estão no tempo; o tempo perpassa toda a natureza. Worms sintetiza:

“É *toda* a sua filosofia, com efeito, que Bergson apresenta como decorrência não da “questão” do tempo, mas da simples constatação da passagem do tempo, do simples *fato* de que o tempo *passa*.” (Worms, 2005, p. 129).

O método intuitivo será aquele que nos conduzirá à realidade do tempo que passa, ao tempo da existência, ao movimento real ou ao real enquanto movimento.

Sob a perspectiva bergsoniana, o ser se confunde com a própria mobilidade do real em seu eterno fluir, tal como o rio de Heráclito. O movimento é a substância do real, a qual nada tem a ver com a compreensão desse termo pela tradição<sup>28</sup>. O caminho para apreender essa substância, ou seja, a duração e o movimento temporal do ser é a intuição. Ela não apenas nos permitirá o conhecimento imediato do ser em sua mutação incessante, mas evidenciará que se de fato há dualismo na filosofia bergsoniana, ele em nada coincide com o dualismo platônico.

## 2 – A intuição como método preciso

### 2.1 Da intuição

Procuremos, antes de retomarmos a problemática do dualismo, aludir a algumas passagens clássicas, nas quais Bergson explicita a sua ideia de intuição. Posteriormente, nos voltaremos para as análises deleuzianas, com o intuito de

---

<sup>28</sup> Contudo, em uma nota de seu ensaio *Introdução à Metafísica* escrito para a *Revue de Métaphysique et de Morale* em 1903, Bergson deixa claro que não descarta a ideia de substância tal como o fizera o filósofo pré-socrático e, acima de tudo, afirma a persistência das existências, se contrapondo ao “simples” fluir de Heráclito: “Ainda uma vez repitamos: não descartamos de forma alguma, por isto a *substância*. Afirmamos, pelo contrário, a persistências das existências. E cremos ter facilitado a representação delas. Como se pode comparar esta doutrina à de Heráclito? (Bergson, 1979, nota 3, p. 31) Devir, em Bergson, é devir que dura, tal como nos esclarece Deleuze em seu Bergsonismo. (Deleuze, 2004, pg. 27)

vislumbrar de que modo, sob a interpretação desse autor, o dualismo seria constitutivo do método bergsoniano.

O problema do método é central da obra de Bergson. Ele define o rigor de sua filosofia, sua identidade e juntamente com a noção de duração, funda sua ruptura com a tradição. Conquanto o filósofo só se volte para essa questão em seu terceiro livro, ela já se configura no texto *Introdução à Metafísica* de 1903<sup>29</sup>. Mas seria lícito dizer que a reflexão mais explícita sobre o método se delinea tanto em *A evolução criadora*, quanto no compêndio de textos publicados em *O Pensamento e o Movente*.

Para se chegar ao sentido preciso da intuição e demarcar sua especificidade, Bergson anuncia dois modos distintos de compreender a realidade, com o objetivo de circunscrever o limite entre dois modos de pensamentos. De um lado, um conhecimento relativo e simbólico, isto é, exterior ao objeto e outro, interior ao objeto, alcançado sem mediação, direto, e que, por ser pleno, implica um conhecimento absoluto. Bergson expõe:

“Se compararmos entre si as definições da metafísica e as concepções do absoluto, percebemos que os filósofos concordam, apesar de suas divergências aparentes, em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que rodeemos a coisa; a segunda. Que entremos nela. A primeira depende do ponto de vista em que nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não se prende a nenhum ponto de vista e a não e apoia em nenhum símbolo. Acerca da primeira maneira de conhecer, diremos que ela se detém no *relativo*; quanto à segunda, onde ela é possível, diremos que ela atinge o *absoluto*.” (Bergson, 1979, p. 13).

O conhecimento dado de maneira simbólica, que prevalece no conhecimento científico e no conhecimento puramente conceitual, permite uma aproximação relativa e sempre crescente sobre o conhecimento. Tal conhecimento tateia a experiência real do objeto, dando sempre perspectivas

---

<sup>29</sup> No entanto, aparece no *Pensamento e o Movente*, numa versão revisada com notas do próprio autor.

abstratas sobre ele, como se recompusesse ou desse um sistema de referências ao objeto e ao movimento real. Já o conhecimento absoluto, imerge na coisa, ele não precisa traduzir a experiência do objeto - sua expressão conceitual -, porque já está dentro dele e, na verdade, coincide de tal maneira com o objeto, que se torna quase ele mesmo. Ele não traduz em conceitos fixos o que é a experiência real, mas está imerso no movimento real da experiência concreta com a realidade. Este tipo de conhecimento é um conhecimento simples e indivisível, absoluto. Eis o que Bergson chama de conhecimento por intuição.<sup>30</sup>

Essa integralidade de uma experiência na essência do ato é a natureza de um conhecimento absoluto. Ele é dado na vivência do próprio objeto. Sua tradução em símbolos, e mesmo, em símbolos ou em conceitos que estão em concomitância com a vida social, e, portanto, já estabelecidos, que confinamos a um significado estanque, não dá a dimensão dessa experiência simples da vivência imediata.<sup>31</sup> O autor resume o que entende por esse conhecimento intuitivo:

---

<sup>30</sup> Dentre os exemplos clássicos do autor: a possibilidade de se por no lugar de um personagem de um livro ou romance, ou perceber as nuances múltiplas da vivência interior de um personagem. Isto é, a reconstituição do perfil dos caracteres do personagem. O falar e o agir de um herói de um romance nas traduções e explicações possíveis jamais seriam iguais à experiência simples e indivisível que eu experimentaria se coincidissem com o próprio personagem, afirma Bergson. Essa coincidência me daria uma visão total, porque viveria a personagem em sua própria ação e me seria dada integralmente, com todos os acidentes que se manifestam nela. Bergson acrescenta: Tudo o que me é contado acerca da pessoa me fornece pontos de vistas sobre ela. Todos os traços pelos quais me descrevem, e que só podem fazer com que eu a conheça através de comparações com pessoas ou coisas já conhecidas, são signos pelos quais a exprimimos mais ou menos simbolicamente. Símbolos e pontos de vistas me colocam, pois, fora dela; apenas me fazem conhecer dela o que tem em comum com outros e que não lhe pertence propriamente. (Bergson, 1979, p. 14).

<sup>31</sup> Notadamente, não se trata de negar os conceitos, toda ciência trabalha com conceitos, eles lhe são necessários e a metafísica não pode tratar de acabar com os conceitos. Entretanto, segundo Bergson, ela precisa ultrapassá-lo, ou, pelo menos, quer libertar-se dos conceitos rígidos e pré-fabricados para criar nossos conceitos, bem mais flexíveis, mais próximos às formas da duração, Bergson atenta: “Mas ela só é propriamente ela mesmo quando ultrapassa o conceito, ou ao menos, quando se liberta de conceitos rígidos e pré-fabricados para criar conceitos bem diferentes daqueles que manejamos habitualmente, isto é, representações flexíveis, moveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem sobre formas fugitivas da intuição. (Bergson, 1979, p. 18 e 19). Ou seja, o conceito, mesmo quanto a suas formas possíveis de representações da unidade e da multiplicidade, posto que ainda funcione nos moldes da exteriorização dos seus elementos, da justaposição, jamais representa o movimento contínuo em que os momentos interiores uns aos outros escoam na duração pura. É só por meio da intuição, isto é, um conhecimento do eu pelo próprio eu, um conhecimento interior ao objeto que se observa um conjunto de multiplicidades.

“Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível. Ao contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, comum a este objeto e a outros. Analisar consiste, pois, em exprimir uma coisa em função do que não é ela. Toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação a partir dos pontos de vista sucessivos, em que notamos outros tantos contatos entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que cremos já conhecer. Em seu desejo eternamente insatisfeito de abarcar o objeto em torno do qual ela está condenada a dar voltas, a análise multiplica sem fim os pontos de vista para completar a representação sempre incompleta, varia sem cessar os símbolos para perfazer a tradução sempre imperfeita. Ela se desenvolve, pois, ao infinito. Mas a intuição, se ela é possível, é um ato simples.” (Bergson, 1979, p. 14 e 15).

É a ciência, sobretudo, que opera na instância do símbolo sob a perspectiva da análise. Bergson afirma que mesmo as ciências mais concretas da natureza ainda se apoiam no símbolo: “Mesmo as mais concretas das ciências da natureza, das ciências da vida, se atêm à forma visível dos seres vivos, de seus órgãos, de seus elementos anatômicos.” (Bergson, 1979, p. 15). É na esfera dos símbolos que elas funcionam, produzindo um conhecimento relativo que se expressa abstrata e simbolicamente. Mas, por outro lado, existe um conhecimento que pode ser dado de imediato, interior à coisa, e que em vez de nos levar ao conhecimento relativo, nos proporciona uma visão coincidente, permitindo-nos conhecê-la em seu interior; trata-se não da análise, certamente, mas da intuição. Esse é o conhecimento próprio da metafísica, isto é, que apreende fora de toda expressão, tradução ou representação simbólica e que em vez de produzir largas vestimentas para o real apreende-o com precisão. Tal possibilidade parte do princípio de um conhecimento do espírito pelo espírito. Processo que se dá com mais contundência na intuição do próprio eu. Bergson assinala:

“Há uma realidade, ao menos, que todos apreendemos por dentro, por intuição e não por simples análise. É nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso eu

que dura. Podemos não simpatizar intelectualmente, ou melhor, espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas simpatizamos, seguramente, conosco mesmos.” (Bergson, 1979, p. 15).

Esse eu, no entanto, não se encontra na pura percepção do mundo exterior, no qual nos rodeiam os objetos, que se nos aparecem sobre a forma da matéria, exteriores uns aos outros e agrupados na forma de justaposições de blocos de espaço. A nossa incursão em *Os dados imediatos* revelara-nos que por detrás da estrutura representativa do eu existe uma natureza interior, um movimento contínuo que parte da interioridade à exterioridade. É na interioridade do eu que encontramos a pura duração, onde os momentos se entrelaçam uns aos outros, e formam uma amálgama em que o tempo sempre em movimento, empurra o passado ao presente numa sucessão ininterrupta e criadora, onde consciência, significa, sobretudo, memória. É a intuição, enfim, que nos permite o acesso aos dados imediatos.<sup>32</sup>

Em resumo, a intuição opera um conhecimento que adentra na variabilidade das coisas, não parte de conceitos pré-existentes, isto é, da imobilidade para a mobilidade, instala-se direto na coisa e a conhece de imediato; desse modo, essa visão plena do objeto nos dá um conhecimento absoluto, conhecimento do espírito pelo espírito, que em vez de empregar símbolos e mais símbolos que objetivam conhecer o real, compondo artificialmente um quadro da realidade, adentra a alteração contínua das coisas, acompanhando seu

---

<sup>32</sup> Em Introdução à metafísica, Bergson opõe a intuição ao conceito. Nenhum conceito pode dar o sentido da intuição que a filosofia precisa para expressar o sentido do objeto. Tão pouco uma imagem o faria, visto que nenhuma imagem pode representar o escoamento que há na duração e em mim. No entanto, aponta Bergson, ainda assim, a imagem tem a vantagem de estar ligada a algo concreto. Não uma imagem específica, mas talvez, seria preciso um conjunto de imagens, Bergson salienta: “Nenhuma imagem substituirá a intuição da duração, mas muitas imagens diversificadas, emprestadas à ordem das coisas muito diferentes, poderão, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência para o ponto preciso em que há uma certa intuição a ser apreendida. Escolhendo imagens tão disparatadas quanto possível, impediremos que uma qualquer dentre elas venha usurpar o lugar da intuição que ela está encarregada de evocar, pois, neste caso, ela seria imediatamente expulsa por suas rivais. Fazendo com que todas exigam de nosso espírito, apesar de suas diferenças de aspectos, a mesma espécie de atenção e, de alguma forma, o mesmo grau de tensão, acostumaremos pouco a pouco a consciência a uma disposição bem particular e bem determinada, precisamente aquela que deverá adotar para aparecer a si mesma sem véu.” (Bergson, 1979, p. 17).

dinamismo, a organicidade e a vida que as constitui.<sup>33</sup> Sob esse prisma, as considerações deleuzianas acerca do método intuitivo são valiosas e nos subsidiam para apreender mais atentamente o modo pelo qual esse método viabiliza um conhecimento preciso da realidade. Escreve Deleuze: “o fato é que bergson contava com o método da intuição para estabelecer a filosofia como disciplina absolutamente precisa, tão precisa em seu domínio quanto a ciência no seu, tão prolongável e transmissível quanto a própria ciência.” ( Deleuze, 1999, p. 8) Atenemos pois ao modo pelo qual a compreensão pode ser compreendida como “método rigoroso ou preciso”.

## 2.2 – Do dualismo no método

Notadamente, por ser um conhecimento que pretende aprender a coisa em sua interioridade, absorvendo seu sentido mais concreto e vívido, a intuição constitui um método que se propõe a apreender a experiência em sua dimensão temporal. Apesar disso, seria lícito vislumbrar em Bergson uma identificação com o ideal de apreensão do objeto no modelo científico, principalmente no que concerne ao método que busca um rigor tão exigente quanto aquele buscado pela ciência, mas que permanece próprio à filosofia. Na Primeira Introdução de *O pensamento e o Movente*, o autor enfatiza:

---

<sup>33</sup> Bergson define seu método diferente quanto ao da tradição, sobretudo porque Schelling e Schopenhauer já haviam falado sobre intuição, e afirmado esta modalidade de conhecimento diferente da inteligência, no entanto, o que eles buscavam ainda era o eterno, um conhecimento estático além do sensível. A intuição bergsoniana, por outro lado, se pretende dentro da própria duração concreta, e não uma faculdade supra-intelectual da intuição. Muitos já pensaram que o conhecimento conceitual tinha limites e, poderiam, ultrapassá-lo, para isso explicavam que como a inteligência estava no tempo, era preciso sair do tempo. Bergson comenta: “Numerosos são os filósofos que sentiram a incapacidade do pensamento conceitual em atingir o fundo do espírito. Numerosos, por conseguinte, aqueles que falaram de uma faculdade supra-intelectual de intuição. Mas, como acreditaram que a inteligência operava no tempo, concluíram a partir daí que ultrapassar a inteligência consistia em sair do tempo. Não viram que o tempo intelectual é espaço, que a inteligência trabalha sobre o fantasma da duração, e não sobre a própria duração, que a eliminação do tempo é o ato habitual, normal, banal, de nosso entendimento, que a relatividade de nosso conhecimento do espírito provém necessariamente disso e que, desde então, para passar da inteligência à visão, do relativo ao absoluto, não há que sair do tempo (já saímos dele); cabe, pelo contrário, reinserir-se na duração e recuperar a realidade na mobilidade que é a sua essência.”(Bergson, 2006, p. 27 e 28).

“O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela. Examinem um dentre eles, convenientemente escolhido: verão que se aplicaria com igual propriedade a um mundo no qual não houvesse plantas nem animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de beber e de comer; no qual não dormiriam, não sonhariam nem divagariam; no qual nasceriam decrepitos para terminar bebês; no qual e energia subiria a encosta da degradação; no qual tudo iria a contrapelo e estaria às avessas. É que um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas e, por conseguinte, tão vastas, que nele caberia todo o possível, e mesmo o impossível, ao lado do real.” (Bergson, 2006, p. 3)

Aqui, Bergson investe toda sua crítica contra a metafísica da tradição. Este modelo pautado em puros conceitos – que sobrepõem ideias vagas e frouxas sobre o real - são frágeis demais para captar a essência da realidade e, nesse sentido, a ciência talvez tivesse avançado, por buscar na evidência do empírico, respostas plausíveis aos problemas.<sup>34</sup> Nesta senda, sua orientação, ao comparar seu método com o modelo científico, consiste em buscar um método filosófico rigoroso, de modo que a filosofia obtenha autonomia em relação à ciência,<sup>35</sup> e

---

<sup>34</sup> “Se compararmos entre si as definições da metafísica e as concepções do absoluto, percebemos que os filósofos concordam, apesar de suas divergências aparentes, em distinguir duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que rodeemos a coisa; a segunda, que entremos nela.” (Bergson, 1979, p. 13) Bergson define aqui os modos distintos pelo qual a filosofia conhece as coisas, a primeira define a ciência, é um conhecimento relativo, simbólico, conhece o objeto tocando apenas sua superfície, o decompondo, o segundo é um conhecimento absoluto, conhecimento imediato e profundo, e é o que define o conhecimento filosófico por excelência..

<sup>35</sup> “O que está em questão, aqui, é já a orientação geral da filosofia; com efeito, não basta dizer que a filosofia está na origem das ciências e que ela foi sua mãe, agora que elas estão adultas e bem constituídas, é preciso perguntar por que há ainda filosofia, em que a ciência não basta. Ora, a filosofia respondeu de apenas duas maneiras a uma tal questão, e isto porque, sem dúvida, há somente duas respostas possíveis: uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhe as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, *uma outra* relação com as coisas, portanto *um outro* conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma”. (Deleuze, 2004, p. 126).

possa, sobretudo, desvelar um conhecimento ocultado por esta última. Bergson assinala:

“A explicação que devemos considerar satisfatória é aquela que adere ao seu objeto: nenhum vazio entre eles, nenhum interstício no qual uma outra explicação pudesse alojar-se com a mesma propriedade; ela convém apenas a ele, presta-se apenas a ele. Tal pode ser a explicação científica. Ela comporta a precisão absoluta e uma evidência completa ou crescente. Acaso se poderia dizer o mesmo das teorias filosóficas?” (Bergson, 2006, p. 3 e 4).

Ora, em *Os dados imediatos* vimos que a crítica de Bergson à ciência reside no fato de que o método científico julga poder apreender o real reconstituindo-o abstratamente, esterilizando sua natureza qualitativa, tendo por base o molde matemático. É justamente aqui que o modelo bergsoniano sutilmente se diferencia do científico; se a ciência se pretende um modelo exato, o que implica a negligência ante as nuances qualitativas do real, o método de Bergson pretende adequar conhecimento e coisa, acompanhando suas variações.

É, pois, na ideia de *precisão* que encontramos o elemento diferencial do modelo de conhecimento filosófico em relação ao ideal de exatidão das matemáticas. Quem atenta para isso é o filósofo Bento Prado, numa interessante nota de seu livro *Presença e Campo Transcendental*:

“Ao rigor ou à exatidão – que significam a possibilidade de expressão “estática” ou “matemática” e que, no limite, só são adequadas à matéria – há que opor a precisão como adequação “dinâmica” à duração do objeto: no extremo, à duração do espírito. Mas há textos em que Bergson fala de uma precisão do conhecimento científico da matéria, por oposição ao caráter “vago” do conhecimento filosófico.” (Prado jr., 1988, Nota 3, p. 27)

Bento aponta, assim, uma certa contradição na posição de Bergson. O filósofo insiste, por um lado, numa diferenciação da filosofia ante a atitude científica; contudo, seu ideal metódico se ancora numa ciência baseada na experiência, modo de procedimento classicamente científico, digamos. É

ilustrativa, nesse sentido, a afirmação que abre um de seus textos mais tardios, ao qual já nos referimos antes: “O que mais faltou à filosofia foi a precisão” (Bergson, 2006, p. 3). Por outro lado, na conferência *A Alma e o Corpo*, deparamo-nos com a afirmação segundo a qual o seu método se aproxima de um verdadeiro método de probabilidade, como um método que é conduzido de grau em grau à certeza, o que sugere que o método filosófico, ao perseguir as certezas gerais da metafísica, vai ao encontro da posição relativa e simbólica da ciência. No entanto, como enfatiza Deleuze, distintamente do que ocorre na prática científica, este método de precisão será norteadado pela intuição. Mas se a intuição não consiste em um método como visto pela tradição, isto é, se ela consiste em um conhecimento sem mediação, por que ela, no bergsonismo, se apresenta como uma precisão metodológica? Essa aparente contradição é o que define, contudo, a originalidade da posição do filósofo da duração.

Como insistimos antes, esse método não parte de conceitos gerais, como se lograsse a partir de suas deduções a priori apreender a tessitura da realidade. Inversamente, trata-se de um método de probabilidade, que vai de grau em grau alcançar a verdade, mas com um grau de certeza muito maior, pois, é apenas no e pelo terreno da experiência, isto é, pelo fato que o método de intuição se aplica. De fato, esse recurso metódico permite um esforço crescente de conhecimento no campo empírico, em que uma das suas principais características, como dirá Deleuze, em seu Bergsonismo, consiste em encontrar as diferenças de natureza no seio do real.

Notadamente, para Bergson, fazer filosofia é, primeiramente, encontrar o conceito que se ajusta à própria coisa, no intuito de diluir os falsos problemas engendrados pela tradição, a qual relegava a metafísica à condição de construção simbólica e imprecisa do real. Temos aqui o primeiro momento do método, com a clássica leitura deleuziana ressalta. Trata-se de diluir os falsos problemas – tais como o de grandeza intensiva, por exemplo - que se originam no hábito de pensar no espaço as realidades que duram. A inversão desse processo operaria uma devida colocação do problema, cuja construção adequada, aliás, já traria implícita a sua solução: “Com efeito, um problema especulativo é resolvido desde que bem

colocado” (Deleuze, 1999, p, 9). Isso feito – e aqui seguimos Deleuze -, cumpre estabelecer as diferenças de natureza reais ou as articulações do real. Ou seja, a intuição opera na experiência uma precisão análoga à da ciência, permitindo, em um primeiro momento, a divisão do real em diferenças de natureza. Por isso a dualidade é o princípio de um importante momento do método, que consiste na bifurcação em vista da direção dos dois sentidos da realidade, espaço e o tempo.

Sob essa perspectiva, é importante observar que, em Bergson, a formulação das duas formas de multiplicidade – tal como as acompanhamos em nossa incursão em *Os dados imediatos* - pretende justamente pensar a estruturação do real como uma saída à posição do uno e do múltiplo da história da filosofia. E isso tem um sentido preciso: seu motivo é revelar uma forma de pensar a realidade como uma pluralidade cujo objeto é determinado na própria experiência, sem apelo a conceitos muito gerais ou abstratos. Afinal, como Deleuze ressalta:

“Em filosofia, conhecemos muitas teorias que combinam o uno e o múltiplo. Elas têm em comum a pretensão de recompor o real com ideias gerais. Dizem-nos; o Eu é uno (tese), é múltiplo (antítese) e é, em seguida, a unidade do múltiplo (síntese). Ou, então, dizem-nos: o Uno já é múltiplo, o Ser passa ao não-ser e produz o devir. As páginas em que Bergson denuncia esse movimento do pensamento abstrato estão entre as mais belas de sua obra: ele tem a impressão de que se parte, em tal método *dialético*, de conceitos muito amplos, análogos a vestes muito folgadas”. (Deleuze, 2004, p. 33).

Contudo, e mais importante, como vimos anteriormente, a posição entre as duas formas de multiplicidade permite a Bergson vislumbrar além da multiplicidade apreendida pelo espaço enquanto um meio vazio e homogêneo, uma multiplicidade de outra natureza, uma multiplicidade qualitativa, que tem como característica a apreensão da natureza do objeto nas mudanças internas do tempo, ou seja, na duração mesma. Tal multiplicidade qualitativa consistiria no objeto específico de um certo tipo de conhecimento que pretende apreender o objeto nele mesmo e não em sua transmutação simbólica. Ela permite medir as

variações das diferenças de natureza, isto é, a existência de uma variação qualitativa sem apelo a uma apreensão do tipo numérica, tal como procedera a psicologia de acordo com a crítica tecida por Bergson em sua obra primordial. Essa nova forma de multiplicidade permite pensar a própria diferenciação de natureza. Com isso, podemos afirmar que, em seu primeiro livro, seguindo as duas formas de multiplicidades, a filosofia de Bergson define concomitantemente duas espécies de metodologia: uma que possibilita o conhecimento por diferenças de grau, isto é, as variações entre mais e menos; outra que nos conduz ao conhecimento das diferenças de natureza, à mudança qualitativa. Essa perspectiva é explorada de modo bastante salutar por Deleuze, que pontua acerca das duas formas de multiplicidades:

“Bergson não se contentava em opor uma visão filosófica da duração a uma visão científica do espaço; ele transpunha o problema para o terreno das duas espécies de multiplicidades e pensava que a multiplicidade própria da duração tinha, por sua vez, uma “precisão” tão grande quanto a da ciência; mais ainda, ele pensava que ela devesse reagir sobre a ciência a abrir a esta uma via que não se confundia necessariamente com a de Riemann e de Einstein. Eis por que devemos atribuir uma grande importância à maneira pela qual Bergson, tomando a noção de multiplicidade, renova seu alcance e sua repartição.” (Deleuze, 2004, p. 29)<sup>36</sup>.

É importante observar que tal dualismo é metodicamente apreendido apenas pela intuição. Ponto em que Deleuze insiste mais particularmente no artigo intitulado *A intuição como método*, (Deleuze, 1999, p.7). Sob a sua perspectiva, intuição em Bergson não significa simplesmente uma simpatia ou

---

<sup>36</sup> Essa importante observação explicita que Bergson estava atento tanto à crítica à tradição metafísica, quanto à maneira pela qual as ciências evoluíram em sua compreensão e operação sobre a realidade. Além disso, pontua a diferença específica da perspectiva bergsoniana em relação a estas, ou seja, a diferença tanto em relação à metafísica tradicional, quanto à ciência e seu modo quantitativo de apreensão do objeto. De fato, Bergson sabia que a ciência pretendia conhecer o objeto até em suas variáveis, em suas diferenciações infinitesimais. O próprio conceito de limite da matemática<sup>36</sup> e a teoria da relatividade nos fornece um forte indicador desta pretensão almejada pela ciência. O debate com a teoria de Einstein em seu livro *Duração e Simultaneidade* deixa evidente essa posição de aproximação, contudo, é no intuito de achar o modo específico com que a filosofia pretende compreender o objeto por uma espécie de simpatia com a duração que nos dará um registro mais preciso de seu modo de conhecimento.

inspiração, mas a possibilidade de um conhecimento preciso do objeto buscando, grosso modo, a divisão das articulações do real em diferenças de natureza – em vista de uma melhor apreensão dos dados da experiência. Em suma, sob a perspectiva deleuziana, o dualismo em Bergson se apresenta como se fosse a condição mesma de conhecimento da realidade. Ele representa, pois, uma espécie de método que possibilita a distinção e a categorização da realidade, sua significação e a articulação de suas diferenças. Mas o dualismo, diz Deleuze, não é a última palavra dessa filosofia. Na experiência real há a mistura, os mistos entre a duração e a extensão. O problema, prossegue o comentador, é que a nossa percepção habitual ofusca-nos a diferença de natureza entre os elementos constitutivos do real e o tomamos como se fosse constituído por uma natureza unívoca, tal como nos evidenciara a fundamentação bergsoniana do tempo homogêneo, em nossa incursão por seu primeiro livro. Assinala Deleuze: “Em resumo, medimos as misturas com uma unidade que é, ela própria, impura e já misturada. Perdemos a razão dos mistos.” (Deleuze, 1999, p. 15) Notemos, aliás, que esta mistura em verdade, é anterior à divisão, e antecede o conhecimento intelectual. As realidades puras existem enquanto tendências, mas desde que se atualizem em formas materiais o que prevalece é a mistura: “Trata-se, portanto, de dividir o misto de acordo com tendências qualitativas e qualificadas, isto é, de acordo com a maneira pela qual o misto combina a duração e a extensão definidas como movimentos, direções de movimentos (...).” (Deleuze, 1999, p. 15)

A intuição é, pois, o método que divide a realidade impura ou a realidade de fato, estabelecendo a diferença de naturezas que se oculta à nossa percepção usual, remetendo-nos, enfim, às tendências puras, que, observa Deleuze, só existem de direito. De acordo com essa perspectiva, trata-se de encontrar as diferenças de natureza no seio da realidade, sobretudo, levando em conta a distinção fundamental da primeira obra, que é a tentativa de encontrar a diferença fundamental e radical entre o espaço e o tempo. Porque é preciso depurá-la? Porque, sobretudo, a apreensão dos dados na realidade sempre nos vem enquanto mistos que nos levam a equívocos na interpretação da realidade, seja quanto aos

mistos entre qualidade e quantidade, entre heterogêneo e homogêneo, mas principalmente, na sobreposição do espaço sobre o tempo, ou melhor, na deturpação da duração pelo espaço. O trabalho de umas das regras do método, que Bergson irá desenvolver posteriormente em sua obra, será o da depuração desta experiência imediata, de modo a encontrar as verdadeiras articulações do real. Detenhamo-nos nesta necessidade de divisão imposta pelo método. Deleuze ainda:

“Qual é, pois, seu sentido? Trata-se sempre, segundo Bergson, de dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza. Como método, a intuição é um método de divisão, de espírito platônico. Bergson não ignora que as coisas, de fato, realmente se misturam; a própria experiência só nos propicia mistos.” (Deleuze, 2004, p. 14).

O que ocorre não é o problema dessa realidade ser posta enquanto misto, o problema é não sabermos distinguir as tendências, as puras presenças dadas na experiência. A distinção principal com a qual Bergson está preocupado, a do espaço e do tempo, é totalmente negligenciada quando não se opera a separação dos mistos. Para além da mistura entre a duração e o espaço, em sua obra posterior, outras diferenças serão também negligenciadas por esse amálgama com que apreendemos o real, por exemplo, entre inteligência e instinto, percepção e lembrança, o aberto e o fechado, entre outras. De fato, o que existia na tradição era distinção feita sempre entre algo nem espacial e nem temporal, o ser indizível e eterno, uno, e o espaço e o tempo sendo concebidos enquanto degradação dessa unidade do ser. No entanto, no caso do bergsonismo, para se alcançar a natureza pura, é preciso um esforço para encontrar as articulações das diferenças na experiência mesma. Nesse sentido, o filósofo se preocupa com uma outra coisa, que está para além ou aquém dos conceitos gerais da tradição, isto é, é a multiplicidade da experiência que lhe interessa, o método enquanto divisão é pensável dentro do universo da experiência real.

A negligência em relação à depuração dos mistos conduz ao problema de ver apenas diferenças de grau, isto é, diferenças entre mais e menos, onde há de fato diferenças de natureza. A degradação do ser, a diferença entre espaço e tempo, por exemplo, vai ser vista apenas enquanto diferença de grau. No entanto, se o método é a volta ao conhecimento imediato pelo caminho da subjetividade – como Bergson vai asseverar posteriormente –, a questão que se anuncia é: não seria o misto – claro que agora dissolvido – o prenúncio, até mesmo a essência ou as duas vias da realidade?<sup>37</sup>

Retomando nosso ponto, há no método bergsoniano, aponta Deleuze, uma obsessão pelo puro – aí está uma inspiração forte do platonismo, diz o comentador, – mas esse puro, só aparece enquanto tendência, isto é, só as tendências diferem por natureza. O fato, a experiência atual, é dado enquanto misto, a experiência primeira me dá sempre o misto, mas é possível perceber as verdadeiras articulações dividindo segundo as tendências que, por direito, se apresentam enquanto movimentos qualitativos.<sup>38</sup> Vejamos como Deleuze aponta essa problemática da busca pelas articulações do real nessa metodologia peculiar:

“Em resumo, medimos as misturas com uma unidade que é, ela própria, impura e já misturada. Perdemos a razão dos mistos. A obsessão pelo *puro*, em Bergson, retorna nessa restauração das diferenças de natureza. Só o que difere por natureza pode ser dito puro, mas só *tendências* diferem por natureza. Trata-se, portanto, de dividir o misto de acordo com tendências qualitativas e qualificadas, isto é, de acordo com a maneira pela qual o misto combina a duração e a

---

<sup>37</sup> Sem dúvida, para ser respondida essa questão nos remete muito além de *Os dados Imediatos*, uma vez que nesse livro Bergson não reflete ainda sobre a presença da duração na exterioridade ou sobre o espaço como realidade resultante do processo criador da vida. Como vimos, no primeiro livro, a espacialidade se atém a representação simbólica sem índice de realidade: “De certa maneira, entre o início e o fim de sua obra, Bergson evoluiu. Os dois pontos principais de sua evolução são os seguintes: a duração pareceu-lhe cada vez menos redutível a uma experiência psicológica, tornando-se a essência variável das coisas e fornecendo o tema de uma ontologia complexa. Mas, por outro lado e ao mesmo tempo, o espaço parecia-lhe cada vez menos redutível a uma ficção a nos separar dessa realidade psicológica para, também ele, ser fundado no ser e exprimir, deste, uma de suas vertentes, uma de suas direções. ‘O absoluto, dirá Bergson, tem dois lados: o espírito, penetrado pela metafísica; a matéria, conhecida pela ciência’”. (Deleuze, 1999, p. 25).

<sup>38</sup> Deleuze estaria aqui pensando, sobretudo, nas articulações de diferenciação do processo de evolução do *Elán vital*, tese desenvolvida no livro *A Evolução Criadora*

extensão definidas como movimentos, direções de movimentos (como a duração-contração e a matéria-distensão).” (Deleuze, 2004, p. 15).

Ou seja, o estado realmente puro, só se encontra nas tendências, nas direções, que, em verdade, encontra um ponto em comum, virtual, de onde todas estas tendências derivam. Trata-se de uma rede de articulações que partem de uma totalidade até as diferenciações. Essas diferenças em suas misturas é o que de fato nós mais facilmente acessamos. Aqui Deleuze aponta um aspecto que não deixa de ser desconcertante, ou seja, uma certa proximidade entre o método bergsoniano e o kantiano, isto é, do método transcendental. Isso porque o primeiro busca também as condições da experiência, ultrapassando-a. No entanto, como bem coloca Deleuze, a diferença logo se impõe: “(...) mas estas não são, à maneira Kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real.” (Deleuze, 2004, p. 15).

Em definitivo, o método implica a definição de dualismos ou a separação dos mistos, com a tentativa de estabelecer os limites radicais entre as duas esferas da realidade. No dualismo tradicional, como o platônico, o que se menospreza são as diferenças de natureza em prol das diferenças de grau. A metafísica em geral, insiste Deleuze, cinde o real entre um tempo espacializado - o locus do verdadeiro - e o âmbito da mudança, no qual só existem manifestações degradadas do ser. Ou seja, sob a perspectiva clássica, o real está no eterno, na fixidez, no espaço, pois, e no âmbito da mudança, estaria o não ser. O texto:

“Ele (*Bergson*) censurará a metafísica, essencialmente, por ter visto só diferenças de grau entre um tempo espacializado e uma eternidade supostamente primeira (o tempo como degradação, distensão ou diminuição do ser...) em uma escala de intensidade, todos os seres são definidos entre dos limites, do e uma perfeição e o de um nada” (Deleuze, 1999, p. 15)

Outra a configuração do dualismo na obra bergsoniana, como vimos acima. Insistimos, porém, nesse ponto: o alcance último da obra bergsoniana

não reside no estabelecimento dos dualismos. Deleuze insiste propriamente no caráter totalizante da teoria do monismo. De fato, é crucial notar, que todas essas diferenças de natureza se reencontram, mas esse reencontro não é dado antes, na experiência, porque nossa experiência, insiste o comentador, só nos propicia mistos. Esses mistos não estão verdadeiramente depurados. Somente após essa depuração, emergem as tendências, as diferenças de natureza enquanto condições da experiência. O reencontro se estabelece quando em um ponto virtual, nas condições da experiência mesma, a realidade encontra um ponto de coesão entre todas as tendências, uma totalidade de onde parte o princípio das diferenciações que emanam da vida. Este é o aspecto complexo e paradoxal da ontologia bergsoniana, que encontra no fundo das diferenças de natureza, apenas diferenças de grau, numa totalidade que é o ponto de partida das tendências.

Para tanto, é a intuição que opera esse trabalho na obra bergsoniana. É ela que “nos leva a ultrapassar o estado da experiência em direção às condições da experiência.” (Deleuze, 2004, p. 18). Mas existem grandes dificuldades de encontrar esse ponto “em que se devem multiplicar os atos da intuição, aparentemente contraditórios. É assim que Bergson fala ora de um movimento extremamente apropriado à experiência, ora de uma ampliação, ora de um estreitamento e de uma restrição.” (Deleuze, 2004, p.18). As linhas de articulação aparecem agrupadas, contraídas segundo suas afinidades naturais, essas contrações comprimem fatos aparentemente diversos que estão misturados de acordo com suas afinidades naturais. Trata-se, como afirma o comentador, de uma prodigiosa ampliação, como se pretendesse com uma grande força, buscar em cada uma das linhas, antes dessa viravolta decisiva da experiência, as tendências na sua forma pura. Essa atitude, Bergson atribui a uma verdadeiramente ultrapassamento da condição humana, ou seja, trata-se do esforço que permitirá à inteligência superar-se em direção à intuição.

Como antes afirmado, a busca das condições da experiência se encontra na própria experiência; ela consiste em procurar nas particularidades e nuances da experiência real, sem apelo a conceitos gerais e abstratos, a causa interna imanente às particularidades, as articulações das quais essas particularidades

dependem. Desse modo, nos diz Deleuze, “as condições da experiência são menos determinadas em conceitos do que nos perceptos puros” (Deleuze, 2004, p. 19).

Importante notar que mesmo que a junção desses perceptos puros nos forneçam um conceito, tal conceito é talhado, fabricado de acordo apenas com o objeto específico, é um conceito que nasce da concretude dos perceptos. Com efeito, o método de intuição consiste na busca das condições da experiência, isto é, a busca das condições para além dessa viravolta da experiência, onde ocorre o corte, o ponto preciso onde aparecem as tendências em suas formas puras. Mas o problema se torna mais complicado, porque é preciso que não se encontre essas diferenças de natureza em um ponto atual ou posterior, esse corte, e esse reencontro, se situa não na própria experiência que nos dá o misto, mas em um ponto virtual, para além da viravolta da experiência. Deleuze nos diz:

“Com efeito, quando seguimos cada uma das “linhas” para além da viravolta da experiência, é também preciso reencontrar o ponto em que elas se cortam, o ponto em que as direções se cruzam e onde as tendências que diferem por natureza se reatam para engendrar a coisa tal como nós a conhecemos.” (Deleuze, 2004, p. 20).

É a partir dessa perspectiva que Bergson encontra o sentido duplo do acima da viravolta decisiva, isto porque, define, de um lado, o ponto de corte, o ponto em que as diferenças de natureza aparecem em suas forma pura - sempre em um ponto virtual. Depois, define o reencontro dessas diferenças em um princípio virtual, início dessas diferenciações, em um ponto virtual onde se inicia as diferenças de natureza, e representa de fato, a causa e a razão dessas diferenças. Existindo, portanto, uma viravolta e viravolta. Deleuze acrescenta: “O dualismo, portanto, é apenas um momento que deve terminar na re-formação de um monismo. Eis porque, depois da ampliação, advém um verdadeiro estreitamento, assim como há integração após a diferenciação.” (Deleuze, 2004, p. 20). Há, duas viravoltas decisivas, e estas em sentido inverso. É nesse sentido, aponta Deleuze, que Bergson fala de uma *precisão* em sua filosofia.

### **2.3- A intuição em *Os Dados Imediatos* : breves considerações**

A incursão pelo texto deleuziano revela-nos que a metodologia da intuição aparece já como método implícito em *Os dados Imediatos*, mesmo que seja desenvolvido e amadurecido tardiamente. Ele pode ser identificado já em sua abertura, à medida que propõe o equacionamento de um falso problema, aquele da grandeza intensiva. Expressão que em sua contradição funde a qualidade e a quantidade, que impregna a ciência, o senso comum e a filosofia tornando prevalente uma compreensão errática da interioridade humana.

Ademais, sem que seja claramente mencionada, no primeiro livro, é a intuição que nos conduz à apreensão imediata dos dados imediatos da consciência. As descrições tecidas por Bergson no que concerne aos sentimentos profundos remetem-nos ao interior dessas realidades, permitem-nos coincidir com elas em sua mobilidade interna, em sua duração pura, para além da representação abstrata e espacial. Assim, o método da intuição já aparece como operador de uma das distinções fundamentais da sua obra, aplicando a divisão das diferenças de natureza e a busca pelo lado puro da realidade, ainda que esta se dê apenas como tendência. Bergson se empenha em depurar o misto espaço e tempo e defini-los com precisão, mesmo que, nesta obra, o espaço ainda não tenha uma existência real. Nesse sentido, as diferenças de natureza entre as dimensões mais superficiais da vida anímica e o eu profundo em sua organização perene - a multiplicidade qualitativa e a multiplicidade numérica - são exploradas pelo autor no primeiro livro, como vimos no primeiro capítulo, e constituem um procedimento característico do método filosófico.

Também já se encontram nessa primeira investigação as características das tendências da mistura, isso porque, como dissemos, a realidade nos é apresentada enquanto um misto, uma mistura entre a duração puramente interna e o espaço com seus cortes instantâneos, homogêneos e descontínuos. Deleuze atenta:

“Produz-se entre os dois uma mistura, na qual o espaço introduz a forma de suas distinções extrínsecas ou de seus “cortes” homogêneos e descontínuos, ao passo que a duração leva a essa mistura sua sucessão interna, heterogênea e contínua. Desse modo, somos capazes de “conservar” os estados instantâneos do espaço e de justapô-los em uma espécie de “espaço auxiliar”, mas também introduzimos distinções extrínsecas em nossa duração, decompomo-la em partes exteriores e a alinhamos em uma espécie de tempo homogêneo. Um tal misto (no qual o tempo se confunde com o espaço auxiliar) deve ser dividido. Mesmo antes de tomar consciência da intuição como método, Bergson acha-se diante da tarefa de divisão do misto.” (Deleuze, 2004, p. 27).

Mas é a intuição do movimento, que vai abrir a percepção da duração enquanto realidade efetiva. O primeiro livro ainda projeta uma duração como algo puramente psicológico e o espaço apenas como um quadro homogêneo e vazio que distorce a natureza dessa duração interior. Mas esse é apenas um primeiro passo do projeto bergsoniano, isto porque haveria de se perguntar se a duração não estaria também fora de nós, se ela não existe também nas coisas. Uma duração das próprias coisas, que duram de um modo diferente da nossa, à qual nos conduziria a intuição. Perspectiva que de fato se abrirá no desdobramento posterior da filosofia bergsoniana. Deleuze precisa:

“Se há qualidade nas coisas, não menos que na consciência, se há um movimento de qualidades fora de mim, é preciso que as coisas durem à sua maneira. É preciso que a duração psicológica seja tão-somente um caso bem determinado, uma abertura a uma duração ontológica. É preciso que a ontologia seja possível, pois a duração, desde o início, era definida como uma multiplicidade. Essa multiplicidade não iria, graças ao movimento, confundir-se com o próprio ser?” (Deleuze, 2004, p. 37).

O comentador aqui já vislumbra o alcance em direção de um absoluto a partir dessa duração que observa as múltiplas nuances e variações de qualidades

das coisas, abrindo, a partir dessas novas perspectivas, a possibilidade da pergunta sobre a unidade ou as multiplicidades das durações, provocando novas problemáticas a partir de uma nova ontologia que exigirá um novo esforço para compreender, inclusive, a noção de espaço.

Mas no que tange ao primeiro livro, se a intuição não vai tão longe, é preciso reconhecer que é ela que conduz à apreensão das diferenças de natureza, as quais e se inscrevem nas vivências da consciência. O método assim seguido desvela-nos as duas formas de multiplicidade. Dualismo que, ao se tornar objeto de reflexão, conduz ao discernimento acerca da oposição fundamental entre o espaço e a duração, elucidando-nos que apenas uma delas traz o signo do real.

Com efeito, nesse momento da filosofia bergsoniana, a intuição não claramente problematizada, mas em ato, revela-nos a natureza dos mistos, e permite, como o elucidam as considerações deleuzianas, apreender os dualismos, ou dividir o real em suas articulações naturais, captar enfim as tendências puras. Deleuze ainda uma vez: “Trata-se sempre, segundo Bergson, de dividir um misto segundo suas articulações naturais, isto é, em elementos que diferem por natureza. Como método, a intuição é um método de divisão (...) Bergson não ignora que as coisas, de fato, realmente se misturam;. A própria experiência só nos propicia os mistos” ( Deleuze, 1999, p. 15) Será pois pela intuição que, a um só tempo, apreenderemos a diferença entre as duas multiplicidades e nos esquivaremos dos equívocos da ciência e da filosofia. Um conhecimento preciso da realidade interna do eu e do real que pode ser conhecido assim advém.

Também será a intuição que revelará a apreensão da liberdade como um falso problema. Ao seguir as argumentações tecidas por Bergson ao longo do segundo capítulo do primeiro livro, compreendemos os equívocos da ciência e da filosofia concernentes à compreensão da natureza dos estados psíquicos, bem como somos conduzidos a uma outra apreensão dessas realidades ao seguir a intuição bergsoniana em direção à duração. Percurso que, no capítulo seguinte, que abordaremos a seguir, revela-nos o falso problema da liberdade, construído sobre as perspectivas que desconhecem a realidade mais íntima do eu e que concebem o ato livre sob a perspectiva do espaço. De fato, neste momento

último da obra, vemos que contra a apreensão abstrata da liberdade, tal como a kantiana, que apreende a liberdade unicamente a partir da razão, a intuição nos permite apreender o desdobramento da consciência no ato livre, no qual o eu em sua inteireza lança-se no mundo, nos raros momentos em que experiêcia a coincidência concreta com a sua interioridade movente mais profunda.

Numa palavra, se o método intuitivo nos desvela a realidade pulsante da duração de nossos estados internos, permitindo-nos a evasão da existência puramente espacial, é também ele que nos conduz ao rompimento com os equívocos tecidos acerca da liberdade, a partir dos quais ela se configura como uma realidade artificial, mecanicamente regida e destituída de vida. É pela intuição, enfim, que apreendemos a mudança interna e a unidade plena do eu no ato livre.

### III – A liberdade como fato

#### 1 – Introdução

O projeto de *Os dados imediatos* alcança seu cume no terceiro capítulo, ao problematizar a questão da liberdade. Esta, como evidenciado desde o início da investigação tecida pelo autor, só pode ser plenamente compreendida após a fundamentação efetiva da duração, a qual nos desvela a natureza última da interioridade e da vida psíquica. De um modo mais geral, como observa Arnaud Bouaniche, neste momento de *Os dados imediatos*, há uma duplicidade nos intuitos perseguido por Bergson: “De um lado, trata-se de aplicar à liberdade o método até aqui experimentado a propósito das noções de intensidade e de tempo. De outro lado, trata-se de prolongar a doutrina da duração que vimos emergir no capítulo precedente. O capítulo reflete sobre um sujeito psicológico que se trataria de apreender no presente em sua exterioridade prática e como uma fonte de atos, as quais seria preciso determinar em quais condições e em qual sentido se poderia dizer livre. Mas a doutrina positiva da liberdade só aparecerá, entretanto, pontilhada por análises críticas exclusivas, dirigidas contra o determinismo, como qual Bergson dialoga constantemente neste capítulo.” (Bouaniche, 2007, 265) Esse comentário nos subsidia para aludirmos à reflexão teórica que antecede as teses tecidas neste texto acerca do tema que, enfim, constitui o objeto precípuo desta obra. Teses que acompanharemos apenas em parte.

Inicialmente, Bergson opõe dois sistemas de natureza, os quais naturalmente contraditam no que concerne à questão da liberdade. O mecanicismo e o dinamismo. A despeito de sua aparente oposição, argumenta o autor, os dois se unem na afirmação de uma necessidade universal, assumindo, pois, um viés determinista. No texto, confrontam-se as duas hipóteses, cujas características fundamentais assim se explicitam:

“O dinamismo parte da ideia da actividade voluntária, fornecida pela consciência, e chega à representação da inércia esvaziando pouco a pouco esta ideia: concebe, pois, sem dificuldade uma força livre, por um lado, e por outro, uma matéria governada por leis. Mas o mecanicismo segue o caminho inverso. Os materiais com que opera a síntese, supõe-nos regidos por leis necessárias, e ainda que chegue a combinações cada vez mais ricas, cada vez mais difíceis de prever, cada vez mais contingentes aparentemente, não sai do círculo estreito da necessidade que desde o principio se encerrava.” (Bergson, 1988, p. 99).

Da perspectiva do dinamismo, o fato aparece com um grau de valor maior do que a lei. No fato, se apresentam realidades que se esquivam quanto mais se impõem as leis; a lei torna-se uma expressão mais ou menos simbólica dessa realidade. Inicialmente, essa perspectiva contrastaria fundamentalmente com o mecanicismo que destrinça, no meio do fato, meio mundo de leis, restringindo na verdade o fato às leis, elevando-as ao nível maior que o fato, a lei se tornando, desse modo, a realidade fundamental. Bergson atribui essa diferença de perspectiva ao sentido que ambas as escolas atrelam à palavra *simplicidade*. Para o mecanicismo, a simplicidade consiste na própria inércia, isto é, numa lei geral que aparece como um princípio mais simples do que a dinâmica. De outro lado, para o dinamismo, a ideia da simplicidade está na própria indeterminação, na dinâmica das coisas, posto que a lei da inércia, por exemplo, é fruto de um resultado de complexas leis dentro dessa síntese. Em resumo, ambas as escolas dão valor distinto ao que consideram simples ou complexo, abstrato ou concreto, fato ou leis.

Com fundamento em fatos precisos, uns físicos outros psicológicos, estas duas vertentes tecem críticas diversas à liberdade. De um lado alega-se que existe um determinismo subjetivo, aquele dos sentimentos, das nossas ideias, de outro lado, um determinismo da própria matéria, de suas leis necessárias, sobretudo, baseado no princípio de conservação de força. Mas apesar dessas duas determinações - que são igualmente empíricas - há uma relação próxima entre as duas, na medida em que uma deriva da outra. Bergson empenha-se, pois, em mostrar como o determinismo, mesmo físico, é decorrente de uma hipótese

psicológica, que se baseia numa concepção equivocada da multiplicidade, sobretudo, a da duração. É a partir de uma via alternativa a essas duas concepções que Bergson vislumbra um eu que não se deixa moldar por nenhum enquadramento teórico.

## **2 - o universo determinado**

Primeiramente, sustenta o filósofo, o determinismo físico está ligado às teorias mecânicas, ou antes, cinéticas, da matéria. O texto anuncia:

“Representa-se o universo como um amontoado de matéria, que a imaginação transforma em moléculas e átomos. Estas partículas executariam continuamente movimentos de toda a ordem, ora vibratórios, ora de translação; e os fenômenos físicos, as acções químicas, as qualidades da matéria que os nossos sentidos percebem, calor, som, electricidade, até talvez atracção, reduzir-se-iam objectivamente a estes movimentos elementares.” (Bergson, 1988, p. 101).

Essa mecanicidade dos elementos mais simples - e que está também nas moléculas do corpo – submete-se às leis que regem todo o universo. Estas relações de causalidade definem nosso cérebro e toda a atividade provinda dele, a qual torna-se conseqüentemente determinada por acções da matéria circundante, de modo que até as sensações, nossos sentimentos podem ser interpretados como uma reacção mecânica a estas atividades advindas de instâncias a elas exteriores.

De outro modo, as acções oriundas do nosso organismo e que reagem ao mundo circundante, findam por retornar o movimento em direcção a ele. Elas se configuram como efeito de reflexão e nelas se originam as acções ditas livres ou voluntárias. Mas como o princípio de conservação de energia se torna um princípio inflexível, e como o determinismo mecânico a tudo se estende – desde o sistema nervoso até o universo -, deduz-se que um matemático conhecedor da posição de átomos e moléculas constitutivos do universo, lograria o cálculo exato de todas as acções qualquer que fosse o momento do tempo em que ela se desenrolasse. Bergson observa:

“E o matemático que conhecesse a posição das moléculas ou átomos de um organismo humano, num determinado momento, bem como a posição e o movimento de todos os átomos do universo capazes de o influenciar, calcularia com uma precisão infalível as acções passadas, presentes e futuras da pessoa a que pertence este organismo, como se prediz um fenómeno astronómico.” (Bergson, 1988, p. 102).

Sob essa perspectiva, o princípio de conservação de energia garante uma determinação na relação entre ações e reações de toda a matéria do universo, cuja intensidade depende apenas das distâncias entre umas e outras, sendo rigorosamente determinado ao que era no ponto anterior. Essa determinação absoluta e precisa entre os pontos, entre as ações dos objetos entre si, não implica todavia, insiste Bergson, numa determinação absoluta dos estados de consciência. Para o autor, essa universalidade do princípio de conservação de energia não passa de uma hipótese do tipo psicológica.

De fato, a hipótese em questão – a universalidade desse princípio - poderia sugerir que nossa vida psicológica estivesse submetida às mesmas condições, ou às mesmas leis de causa de efeito que regem a materialidade, que nossa vida mental fosse um equivalente preciso da influência da vida cerebral e das oscilações da matéria. Segundo Bergson, essa correspondência total entre a vida cerebral e mental ainda não se fez e constitui um dado insustentável. Dessa crença, no entanto, nasce o determinismo associacionista, o qual ignora a realidade última da vida interna da consciência. O que ocorre sob tal registro é que a vida mental é pensada sob o prisma do determinismo material. Bergson assevera:

“Assim nasce o determinismo associacionista, hipótese a favor da qual se invocará o testemunho da consciência, mas que pode ainda aspirar a um rigor científico. Parece natural que este determinismo, de alguma maneira aproximativo, este determinismo da qualidade, procura apoiar-se no próprio mecanicismo que sustem os fenómenos da natureza: este emprestaria àquele o seu carácter geométrico,

e a operação beneficiaria conjuntamente o determinismo psicológico, que passaria a ser mais rigoroso, e o mecanicismo físico, que se tornaria universal.” (Bergson, 1988, p. 105).

Ao seguir o *modus operandi* do determinismo físico no que concerne às leis da ciência da natureza, o determinismo psicológico acaba por reduzir a liberdade humana a graus quase nulos. Considera-se que se ela não determina nossa subjetividade, nossa vida interior, pelo menos ela determina nossos movimentos. Bergson ainda enfatiza que, sob essa perspectiva, considera-se que nossa vida interior pode depender de nós até certo ponto, mas para um expectador que a observasse de fora, o que se visualizaria seria apenas um automatismo absoluto.

Em suas reflexões subsequentes, o autor começa a indagar se o princípio de conservação de energia na extensão da matéria não passa de uma hipótese apenas psicológica ou se implica em alguma espécie de preconceito à liberdade. Sobretudo, para Bergson, importa buscar na própria experiência alguma informação sobre o princípio de conservação de energia, bem como sobre as premissas científicas ditas universais, verificando se esta lei de fato se estende a todas as coisas. Segundo o autor, a teoria mecânica do calor parece aplicável a todos os fenômenos físico-químicos, mas nada atesta que essa mesma lei se aplique aos fenômenos nervosos:

“Mas nada no diz que os fenômenos fisiológicos em geral, e nervosos em particular, nos não revelará, além da força viva ou energia cinética, de que falava Leibniz, além da energia potencial que se julgou necessária acrescentar-lhe mais tarde, alguma energia de um novo gênero, que se distinga das outras duas por não se prestar a cálculos.” (Bergson, 1988, p. 107).

Sob a égide dessa teoria da conservação de energia e das relações mecânicas entre os corpos, a consciência aparece apenas como um *epifenomeno*, isto é, como resultado das ações moleculares da matéria, como se se pudesse

criar uma sensação sem um nada de consciência. Sob essa perspectiva, ainda, o tempo não tem qualquer interferência nos processos do universo, pois, se admite que todos os sistemas capazes de se mover são suscetíveis a voltarem a sua posição inicial. Considera-se possível este regresso com base na suposição de que nada muda na totalidade e em suas partes elementares. Essa crença, para Bergson, decorre em grande parte do princípio de que o tempo decorrido não deixa vestígios na matéria:

“Mas não acontece o mesmo no domínio da vida. Aqui, a duração parece agir como uma causa, e a ideia de arrumar as coisas ao fim de algum tempo implica uma espécie de absurdo, porque semelhante volta atrás nunca se efectuou num ser vivo.” (Bergson, 1988, p. 108).

Vemos aqui, muito sutilmente, o bergsonismo brotar em sua essência, visto que vemos despontar a tese do vitalismo que se opõe ao mecanicismo. Com efeito, uma sensação muda de natureza ao “crescer”, e cresce no sentido de prolongar o passado ao presente, enquanto sob a égide do mecanicismo tudo ocorre como se prevalecesse o eterno presente. Inversamente, nos seres vivos o passado existe, e subsiste ao presente. Com essa afirmação, Bergson já inaugura a questão acerca da modalidade de uma força consciente ou de uma ação livre que, submetida à ação do tempo e da duração, escaparia à lei da conservação de energia. Para ele, como não temos o hábito de nos observar diretamente a nós mesmos, vemo-nos exteriormente como formas tiradas do mundo exterior. Isso faz com que compreendamos a duração real e viva como a mesma da matéria inerte. O texto prossegue:

“Daí não vemos o absurdo, uma vez o tempo decorrido, em arrumar as coisas, em supor que os mesmos motivos intervêm de novo nas mesmas pessoas, e em concluir que estas causas produziriam ainda o mesmo efeito.” (Bergson, 1988, p. 109).

Esse problema tem sua origem, em geral, em uma confusão entre o modo pelo qual representamos o mundo exterior e o modo pelo qual vivemos o mundo

interno, ou seja, uma duração real que tem como fundamento a diferença, a mudança interna. O princípio de conservação de energia se torna uma lei universal em virtude da tendência de se estabelecer uma correspondência entre essas duas instâncias, de modo que a duração passa a ser apreendida enquanto exterioridade, sob o viés do modelo inerte da matéria.

Esse alargamento do conceito de conservação de energia para além dos fenômenos físicos, a arbitrariedade de transformar essa lei em uma tese universal vinculada a uma visão da exterioridade da matéria que exclui a passagem do tempo, resulta num determinismo que, para além das realidades físicas, visa colonizar a realidade psicológica.

### **3 – A vida psicológica na teia da determinação**

Sem desconsiderar que essa definição de determinismo imposto por uma arbitrariedade nada tem a ver com a ciência efetiva, Bergson passa a definir com mais rigor os aspectos desse determinismo psicológico, que compreende uma concepção associacionista do espírito. Pontua, assim que, a despeito da crença na relação necessária entre os elementos dos dados da consciência, tal como ocorre no âmbito de uma geometria precisa, o que prevalece na interioridade do eu é a sucessão baseada na diferença de qualidades. Sigamos os argumentos bergsonianos.

De acordo com o autor, no determinismo psicológico avalia-se os estados de consciência tomando-se os efeitos pelas causas:

“Contudo, estes estados são, na realidade, efeitos e não causas: era necessário que o acto se cumprisse; era necessário também que a pessoa a si o explicasse; e foi o acto futuro que determinou, por uma série de atracção, a série continua de estados psíquicos donde, a seguir, brotará naturalmente.” (Bergson, 1988, p. 111).

O determinismo leva ao extremo esse processo em que se percebe a causa determinando o fim do processo. Opera-se aí uma retrospectiva do ocorrido,

postulando as causas que supostamente encadearam os acontecimentos. Em verdade, a deliberação, o ato de reter o passado, implica numa mecanização do ato de escolha. No entanto, a deliberação pode estar antes como um processo de amadurecimento - problema ao qual o autor se referirá posteriormente. Por enquanto, o objetivo de Bergson consiste em mostrar que a tese absoluta do associacionismo, no que respeita à determinação dos atos da consciência entre si, é dificilmente aceitável.

Sob a perspectiva dessa vertente, o eu não passaria de um agregado de estados psíquicos, “em que o mais forte exerce uma influência preponderante e arrasta os outros consigo” (Bergson, 1988, p. 112). Este tipo de pensamento exterioriza os momentos da consciência uns em relação aos outros, de modo que a possibilidade de decisão ou deliberação seria causada pela retenção dos seus momentos. A linguagem entra em cena, assim, a serviço de um eu que delimita seus estados internos. Bergson enfatiza o quanto a demarcação oriunda da espacialização da nossa linguagem impede a expressão dos movimentos cambiantes dos nossos estados internos. O autor remete-nos ainda aos exemplos:

“Levanto-me, por exemplo, para abrir a janela, e eis que, uma vez levantado, me esqueço do que tinha a fazer: permaneço imóvel. - Nada de mais simples; dir-se-á; associastes duas ideias, a de um fim a atingir e a de um movimento a executar: umas das ideias desvaneceu-se e permanece apenas a representação do movimento. – Contudo, não volto a sentar-me; sinto confusamente que me falta fazer alguma coisa. A minha imobilidade não é uma imobilidade qualquer; na posição em que me encontro está como que pré-formado o acto a cumprir; por isso, nada mais tenho a fazer do que manter está posição, estuda-la ou, antes, senti-la intimamente, para nela reencontrar a ideia há momentos desaparecida.” (Bergson, 1988, p. 113).

Assim, Bergson identifica uma imagem que mobiliza nossa ação desdobrando-a em direção a um objetivo determinado, mas enfatiza que a linguagem se atém às posições estáticas, sacrificando as mutações contínuas do processo descrito. Esse exemplo, na verdade, remete-nos à crítica de Bergson à geometrização do espaço. Trata-se de uma visão que retira o caráter qualitativo

do processo do ato, substituindo-o por uma visão representada geometricamente, evidenciando apenas os pontos em que a consciência se detém, mas não a sucessão que peculiariza seu processo decisório.

Por fim, para tratar dessa tendência em que se distingue sensações no espaço, Bergson nos remete ao contato com uma rosa. Quando respiro e sinto seu perfume, lembro de modo confuso experiências várias da minha infância; outras pessoas, ao realizar esse ato, poderão ter a mesma impressão, não pelo perfume da rosa, mas pela experiência singular que têm do odor; dirão que é o mesmo odor, mas com lembranças diferentes. A questão sobre a qual Bergson se defronta novamente neste exemplo é que ao se expressar-se acerca da experiência com a rosa, espacializa-se as nuances perceptivas, o que resulta numa subtração da multiplicidade das sensações pessoais em prol de um elemento objetivo:

“Mas a associação de que falais só existe para vós, e como processo de explicação. É assim que, ao justaporem-se certas letras de um alfabeto comum a muitas línguas, se imitará, melhor ou pior, determinado som característico, próprio de uma certa língua; mas nenhuma destas letras teria servido para compor o som próprio.” (Bergson, 1988, p. 114).

O autor pretende, assim, retomar a distinção feita no capítulo anterior acerca das duas formas de multiplicidade. Esse espaço no qual geometrizamos e no qual nossa linguagem já está naturalmente inclinada a agir é a multiplicidade de justaposição dos elementos; a outra, a da pura qualidade, é a “multiplicidade de fusão ou de penetração mútua” (Bergson, 1988, p. 114).

Em resumo, temos a tendência de nos exprimirmos por símbolos que demarcam momentos exteriores uns aos outros, dotando de espacialidade aquilo que não é demarcado, nossa duração, a fusão dos elementos que estão em pleno devir. São ideias gerais que deturpam a experiência em sua continuidade e mutação incessante. Esse é o erro em que incorre o associacionismo; no fim das contas, opera-se aí o equívoco de transpor a realidade concreta em símbolos abstratos, reconstituindo-a artificialmente, justapondo seus elementos,

dotando-a de espacialidade, o que acaba por substituir o fenômeno pela sua representação.

Assim caracterizado o procedimento da teoria associacionista, evidencia-se que essa teoria se relaciona com um eu superficial, voltado às coisas externas e que conserva a marca delas. Daí que essa interpretação priorize sempre uma justaposição de elementos, as relações de causa e efeito, continente e conteúdo, dando conexões de sensações simples e impessoais a realidades que de fato são qualitativas. Mas, para além desse eu superficial, escavando a consciência em direção a sua profundidade, os estados internos, são estados que se fundem uns com os outros, em que um só elemento define a personalidade inteira, e denotam o modo singular que cada um de nós tem de sentir e viver os afetos, de amar, de odiar. Nossa linguagem, entretanto, justapõe esses elementos, e dá um sentido comum à experiência singular de todos os homens, o que culmina na atribuição de impressões impessoais aos diversos sentimentos da alma. De fato, em último caso, a linguagem nunca expressa essa natureza interior, a qual é incomensurável. Bergson afirma:

“Mas, assim como se poderão intercalar infinitamente pontos entre duas posições de um móvel, sem nunca preencher o espaço percorrido, assim também, só porque falamos, só porque associamos ideias umas às outras e essas ideias se justapõem em vez de se penetrarem, não conseguimos traduzir completamente o que a nossa alma experimenta: o pensamento permanece incomensurável com a linguagem.” (Bergson, 1988, p. 116).

Para além dessa psicologia que não alça grandes voos, Bergson pretende fazer imergir a liberdade como um dado imediato, concomitante à duração.

#### **4 – O eu espacializado**

Avançando em seus argumentos, Bergson alude ao modelo MOXY, X e Y, que representa duas ações possíveis, ante as quais considera-se que o eu, num processo decisório, hesita por um instante. Nesse quadro, as ações se

repartem dependendo da inclinação daquele que deve escolher. Sem dúvida, X e Y são representações simbólicas dessas inclinações. No entanto, contraditando essa representação esquemática da decisão livre, Bergson sustenta que o eu se desenvolve, cresce, evolui, de modo que, ele, na verdade, desdobra-se entre as duas hesitações. Bergson conclui, pois, que não há dois estados fixos e claramente estipulados. Como então ele escolheria? Em verdade, não há dois estados contrários, mas uma série variada e heterogênea de estados, uma “multidão de estados sucessivos e diferentes no interior dos quais eu separo, por um esforço de imaginação, duas direcções opostas”. (Bergson, 1988, p. 123).

Quer dizer, essas notações simbólicas não dão conta do que de fato ocorre na realidade. Elas contraditam o movimento em que os estados se delineiam e estão em consonância com as comodidades da linguagem. Bergson sintetiza:

“Aliás, compreender-se-á, assim, melhor que são representações simbólicas, que na verdade não há suas tendências, nem mesmo duas direcções, mas um eu que vive e se desenvolve pelo efeito das suas próprias hesitações, até que a acção livre se desprenda como um fruto demasiado maduro.” (Bergson, 1988, p. 123).

Deste modo, o autor enfatiza a simpatia que o senso comum apresenta a essa compreensão do ato da escolha. Acostumado com as acomodações da linguagem, ele se apraz em apreender esse amadurecimento de uma forma mecânica para a qual muito se presta o esquema MOXY, no qual um eu, depois de ter percorrido uma série de fatos da consciência MO, se depara em um ponto, o ponto O, em que deve escolher entre duas opções possíveis, OX ou OY. Os caminhos possíveis, o eu que amadurece, na verdade é transformado em algo inerte, sem vida. Esta solidificação do ato, permite que o outro caminho seja igualmente possível, ora OX, ora OY, e é isto que se chama comumente um ato livre, quando se afirma que a opção contrária seria igualmente possível. Essa solidificação simbólica do ato desemboca no mais inflexível determinismo. Bergson anuncia a posição dos deterministas e seus adversários sobre este problema:

“Em síntese, defensores e adversários da liberdade estão de acordo, em fazer preceder, a acção por uma espécie de oscilação mecânica entre dois pontos X e Y. Se opto por X, os primeiros dir-me-ão: hesitaste, deliberaste, portanto Y era possível. Os outros responderão: escolheste X, logo, tiveste alguma razão para o fazer, e quando se declara Y igualmente possível, esquece-se esta razão; deixa-se de lado uma das condições do problema. – Se escavar por baixo das duas soluções opostas, descobrirei um postulado comum: uns e outros se colocam depois da acção X realizada. (Bergson, 1988, p. 125).

Ou seja, as duas vertentes pecam por representar simbolicamente o ato. Mas um ato só pode ser representado desde que já estivesse sido executado. Esta é uma visão retrógrada do percurso em que a representação do ato de modo algum coincide com o ato em ação. Sobretudo, esses caminhos simbólicos, MO, ou OX, ou OY, são representações de um espaço percorrido que só parecem possibilitar ao eu um domínio sobre o ato de escolha, mas que não passa de uma mecanização da ação. É como se estas representações ganhassem um valor de imagens que estão simultâneas ao ato:

“É atribuir a figura traçada o valor de uma imagem, e não apenas de um símbolo; é acreditar que se poderia seguir nesta figura o processo da atividade psíquica, como a marcha de um exercito em marcha.” (Bergson, 1988, p. 126).

Em resumo, é a transformação do tempo no espaço, ou a superposição do espaço enquanto representação desse tempo percorrido que ocorre nessa simbolização. Por isso, ela corresponde a uma coisa que não mostra o progresso real da consciência, e mesmo, à própria vida. No fim, esta reconstituição do ato passado produz uma substituição da explicação mecânica pelo próprio fato. Bergson põe em questão algumas consequências dessa visão mecânica da liberdade:

“É assim que, desde os primeiros passos deparamos com inextricáveis dificuldades: se as duas partes eram possíveis, como se escolheu? Se só umas das duas eram possíveis, por que nos julgamos livres? – E não se vê que esta dupla interrogação equivale sempre a esta: o tempo é espaço?” (Bergson, 1988, p. 126).

A questão é que a liberdade de fato escapa às discussões entre os defensores do livre arbítrio e seus adversários. Para o filósofo, essas perspectivas cometem o mesmo erro. Elas se equivocam ao pensar o tempo como uma geometria, similar a uma linha na qual fosse viável avançar e retornar. No caso dos defensores da livre arbítrio, entende-se que o caminho não está previamente traçado e que para ele se delineiam dois possíveis. No entanto, aqui, falar de caminho é supor um percurso já traçado; evoca-se portanto a linha reversível do tempo. O equívoco é mais evidente com os adversários; os deterministas creem que se um caminho deu-se de um determinado modo é porque o caminho possível era esse que foi traçado. Nesse caso, ele tem o estatuto de uma lei. Bergson resume, ironizando os argumentos de ambas as escolas:

“Abstrai deste simbolismo grosseiro, cuja ideia, sem saberdes, vos obsessiona; vereis que a argumentação dos deterministas reveste esta forma infantil: “O acto, antes de estar realizado, está realizado”; e que os adversários respondem: “O acto, antes de estar realizado, ainda o não estava.” Por outras palavras, a questão da liberdade sai intacta desta discussão: e isto compreende-se facilmente, porque é preciso procurar a liberdade num certo cambiante ou qualidade da própria acção, e não numa relação do acto com aquilo que ele não é ou com o que poderia ter sido.” (Bergson, 1988, p. 127).

Em síntese, é sempre de uma espacialização da liberdade que falam as duas escolas. Não obstante, a liberdade genuína é viva; uma ação livre constitui um ato em puro devir, de sorte que qualquer representação da liberdade implica uma refração do tempo, uma visão do que passou que subtrai a ação cambiante, que significa a ação enquanto liberdade de fato.

No debate crítico tecido por Bergson em todo o terceiro capítulo de seu primeiro livro explicita-se a incapacidade do conhecimento científico de libertar-se dos esquemas intelectuais com os quais apreende a realidade material, o que impede de apreender a realidade interna, a experiência tal como vivida pela consciência, e por conseguinte, a natureza da liberdade humana.

É nesse sentido que Bergson volta-se para a questão da previsibilidade e da causalidade, evidenciando que esta última não se subsume a uma única forma de compreensão.

#### **4.1 - Sobre previsões e causalidades**

Ao avançar em seus argumentos, Bergson tece sua crítica à possível previsibilidade da ação livre, bem como ao esquematismo determinista em que a lógica causal insere toda experiência de liberdade.

Assim, o filósofo recorre à imagem de dois personagens para discutir a possibilidade de determinismo dos atos. Supondo Pedro um personagem que toma uma decisão livre em graves circunstâncias. E outro personagem, o filósofo Paulo que, vivendo na mesma época ou em vários séculos antes, pretende prever a escolha que Pedro fez, conhecendo todas as suas condições. Há um problema fundamental em tentar definir a escolha de Pedro, porque sua escolha confunde-se com seus sentimentos. Não se pode medi-lo. Uma explicitação do ato só se dará por um ato de precisão simbólica e matemática. Bergson explica:

“Será necessário que eu meça sua importância, que o compare com o precedente e com o que se segue; finalmente, que determine a parte que lhe pertence no acto final. E declará-lo-ei mais ou menos intenso, mais ou menos importante, segundo o acto final se explicar por ele ou sem ele.” (Bergson, 1988, p. 129).

Insistindo que a ação livre não implica um estado que se possa mensurar, Bergson postula que ela consiste antes numa mudança qualitativa, numa

vitalidade própria, cuja natureza não é simbolizada e sim sentida. Ela representa de fato, uma coloração própria – um estado cambiante. Logo, expressam-se dois modos de perceber estes estados, um dinâmico, aqueles vivenciados internamente, e outro estático, em que se mensura os estados internos e que, portanto, já não é vivência plena deles. Bergson resume a possibilidade de conhecimento da escolha de Pedro por Paulo:

“Por conseguinte, para que Paulo represente adequadamente o estado de Pedro num momento qualquer da sua história, será necessária de duas coisas uma: ou que, á semelhança de um romancista que sabe para onde conduz as suas personagens, Paulo conheça já o acto final de Pedro, e possa acrescentar assim à imagem dos estados sucessivos por que Pedro vai passar a indicação do seu valor relativamente ao conjunto da sua história; - ou que ele se resigne a passar por estes estados diversos, não já em imaginação, mas realmente.” (Bergson, 1988, p. 130).

Seria preciso, na primeira hipótese, que Paulo antecipasse a ação, não apenas vislumbrando a ação futura em seu estado final, mas conhecendo previamente, tal como um ator que ensaia um ato a realizar-se, a ação de Pedro em todos os seus detalhes. Ele teria de viver cada pormenor da duração, cada ação que desembocasse no ato final. Se fosse possível tal coincidência, o que diferenciaria os dois? O corpo? Isto já diferenciaria claro, já não seria o mesmo corpo que experimentaria todos os atos. Ainda que fossem duas pessoas, Pedro e Paulo, cujas durações fossem as mesmas, de modo que ambos tivessem o mesmo passado, o mesmo presente, que não fosse preciso prever a ação de um e outro, já que não difeririam, ainda assim, nos dirá Bergson: “Também aqui toda a tentativa de reconstituição de um acto emanado da própria vontade vos leva à constatação pura e simples do facto realizado.” (Bergson, 1988, p. 131). Ou seja, mesmo com essas ponderações a liberdade sai intacta, ela não se subsume aos esquemas preventivos.

Como antes mencionado, o ato poderia ser previsto mediante duas visões da realidade, uma estática e outra dinâmica. No caso da dinâmica, seria preciso coincidir com o próprio agente da ação e realizar o ato tal como se configura, mas, nesse caso, já não se trata de prever. Do outro lado, quanto a uma visão estática, considera-se que é possível prever o ato final por uma representação quantitativa do ato, ou que o ato realizado está definitivamente realizado antes de o ser de fato. Bergson sintetiza as duas perspectivas do modelo estático:

“Ainda aqui, uns são levados a constatar simplesmente que o acto ainda não se realizou no momento em que se vai realizar, os outros, que uma vez realizado, está definitivamente realizado. A questão da liberdade sai intacta desta discussão, como da precedente.” (Bergson, 1988, p. 131).

O argumento bergsoniano aponta nestas duas perspectivas um equívoco acerca de uma visão reflexa do ato. A primeira apreende esses atos com uma visão matemática, concebendo-os como uma grandeza de intensidades. A segunda substitui a realidade concreta do processo dinâmico por um símbolo material desse progresso, por um fato realizado ou por uma soma dos seus antecedentes. Há um verdadeiro círculo vicioso na consideração da possibilidade de conhecer com antecedência o ato final, como se fosse sempre dado, como se existisse um registro do ato:

“Mas perguntar se, conhecidos os antecedentes e também o seu valor, podíamos prever o acto final é cair num círculo vicioso; é esquecer que se dá, com o valor dos antecedentes, a acção final que importa prever; é supor erradamente que a imagem simbólica mediante a qual representamos a operação acabada foi delineada por esta mesma operação por esta mesma operação no discurso do seu progresso, como num aparelho registrador.” (Bergson, 1988, p. 132).

Em resumo, é a confusão entre espaço e tempo que está em jogo, viceja aí a suposição do tempo sob a crosta do espaço.

Ao avançar em sua análise, Bergson retoma o debate com a perspectiva científica. Para o filósofo, a ciência consegue prever alguns fenômenos, sobretudo, astronômicos, por exemplo o advento de um eclipse. Mas isso não minimiza o caráter abstrato da visão científica do tempo. Na verdade, a antecipação trata de um ato de consciência passado, muito mais do que de uma antecipação; ela consiste numa repetição do ato. Bergson afirma:

“É, com efeito, à lembrança de um facto de consciência passado, não ao conhecimento antecipado de um acto de consciência futuro, que se deve assimilar a previsão astronômica. Mas, quando se trata de determinar um futuro facto de consciência, por pouco profundo que seja, devem considerar-se os antecedentes não no estado está sob a forma das coisas, mas no estado dinâmico e como progressos, já que só a sua influencia está em causa: ora, a sua duração é exatamente esta influencia.” (Bergson, 1988, p. 137).

Quanto aos estados profundos da alma, não é de prever que se trata. Trata-se, antes, afirma Bergson, de viver a duração em seu desenrolar. Mas os deterministas. Mesmo quando abandonam a possibilidade de prever, ainda insistem em um princípio de causalidade em que se compara os estados da consciência a fenômenos da natureza. Para Bergson, de duas uma: ou o princípio de causalidade logra de fato prever os acontecimentos pelos seus antecedentes ou há uma estranha exceção neste princípio

Após problematizar o intuito de previsibilidade, que se ancora na conexão inequívoca e determinista entre dois estados, o desenvolvimento do texto volta-se, como já antecipamos, para a problemática da causalidade. Vale notar que este movimento radicaliza a crítica ao determinismo, sem que a ideia de causalidade seja inteiramente sacrificada. Sob esse prisma, Bergson persevera em sua crítica ao determinismo, enfrentando a noção de causalidade. Em geral, considera-se que as mesmas causas internas produzem necessariamente os mesmos efeitos.

Mas a duração por si apresenta-se como uma multiplicidade de fatos da consciência, em que cada momento difere um do outro, o que não impediria um determinista de afirmar que seria possível destringer uma relação causal entre eles:

“Em vão se alegará que, se não há dois estados profundos de alma que se pareçam, a análise destringeria no seio destes estados diferentes elementos estáveis, susceptíveis de se compararem entre si. Seria esquecer que os elementos psicológicos, mesmo os mais simples, têm personalidade e vida próprias, por pouco profundos que eles sejam; transformam-se continuamente, e o mesmo sentimento, só porque se repete, é um sentimento novo.” (Bergson, 1988, p. 138).

Não se pode, pois, chamar dois sentimentos de iguais. E mesmo que fosse possível pensá-los causalmente, esta causalidade teria uma especificidade, Afinal, não é do mesmo tipo de causa que se trata; uma coisa é pensar o mundo físico regido por uma causalidade necessária, outra é pensar a realidade psicológica na qual cada estados ocorre uma única vez. Impossível estender o mesmo princípio para uma realidade inextensa, na qual os desdobramentos de uma causa não se configuram como efeitos lógicos e não podem ser previstos ou medidos.

A princípio, a crença no determinismo, enquanto consequência necessária tem como base a análise física, sendo distinta daquela da interioridade. Para apreender seu sentido, é preciso depurar a análise física com o intuito de não confundir o modelo mesmo da exterioridade ao da interioridade. Neste tipo de análise que é aqui objeto da crítica bergsoniana, o princípio da causalidade é usado contra a liberdade, e a noção de causa perpetua a acepção inscrita no senso-comum.

O autor sustenta que talvez possa existir uma relação subjetiva entre dois fenômenos que passa despercebida pelo senso-comum, o qual insiste na ideia de que um fenômeno nos faz perceber o seguinte, porque, de algum modo, o

segundo já está objetivamente presente no primeiro. O efeito, neste caso, apareceria como uma preformação do fenômeno futuro nas condições presentes. Mas essa preformação ainda engendra duas concepções distintas.

De um lado, teríamos uma matemática que visualiza uma consequência sempre a partir de um princípio, em que um meio mundo de teoremas preexistem em uma definição, contendo-as em potência. Mas trata-se ainda apenas de quantidades, de valor quantidade. Já os fenômenos físicos agregam o valor qualitativo, a percepção dos dados. Mas essa impressão homogênea dos dados heterogêneos, que nos chegam pelos sentidos, os destitui de sua qualidade, isto é, o método científico empenha-se em fixar os elementos que se repetem, espacializar, aplicar as leis segundo as regras da matemática. Não há qualidade que a eles subsista. Mas ainda que este processo pareça destituir a totalidade da natureza qualitativa, a forma ainda tem uma imagem concreta e, portanto, mantém ainda caráter qualitativo. Apesar disso, prevalece a imagem depurada que resulta de mensurações quantitativas, na qual o movimento é representado pelas leis da álgebra.

A mobilidade assim apreendida corresponde na verdade a uma imobilidade absoluta, é um movimento que não se produz, é um movimento que se pensa. São consideradas apenas as relações variáveis entre pontos matemáticos. Neste sentido, Bergson associa a causalidade à relação de identidade:

“O princípio de identidade é a lei absoluta de nossa consciência; afirma que aquilo que é pensado se pensa no momento em que pensamos; e o que faz a absoluta necessidade deste princípio é que ele não liga o futuro ao presente, mas apenas o presente ao presente: exprime a confiança inquebrantável que a consciência sente em si mesma enquanto, fiel à sua função, se limita a constatar o estado actual aparente da alma.” (Bergson, 1988, p. 143).

Neste sentido o princípio de causalidade, quando relacionado a fenômenos que se ligam ao futuro, de modo que os antecedentes possam relacionar-se com

efeitos futuros, não poderia tomar a forma de um princípio necessário. Em *Os dados imediatos*, embora a natureza da exterioridade não se torne objeto de reflexão explícita, Bergson chega a afirmar que se as coisas não duram como nós, ainda assim elas duram de alguma maneira, sustenta ele, elas apresentam algum movimento, ou pelo menos algo que justifique o fato de que elas parecem se sucederem e não ocorrerem numa totalidade simultânea. Daí que Bergson observe um paradoxo: quanto mais se afirma o princípio de causalidade próximo ao de identidade, quanto se tende a levá-la a uma determinação necessária, “mais afirmamos assim que as coisas não duram como nós” (Bergson, 1988. p. 144). Por isso, quanto maior a crença na absoluta necessidade, mais se instaura uma diferença entre a interioridade qualitativa e essa maneira de compreensão da causalidade externa, mais se fundamenta a liberdade humana.

Destarte, os argumentos bergsonianos enveredam por uma discussão acerca do sentimento de esforço, isto é, por uma reflexão sobre uma relação de causalidade ligada a imagem, ainda confusa, e que não afirma imperativamente um efeito necessário, mas apenas um puro possível dentro do ato. Existe uma continuidade entre a ideia e o ato, uma progressão natural. Bergson assinala:

“E da ideia ao esforço, do esforço ao acto, o progresso foi tão contínuo que não podemos dizer onde a ideia e o esforço terminam, onde o acto começa. Concebe-se, pois, que em certo sentido ainda se posso dizer aqui que o futuro estava preformado no presente; mas importará acrescentar que esta preformação é muito imperfeita, porque a acção futura de que temos a ideia presente é concebida como realizável, mas não como realizada e que, mesmo quando se esboça o esforço necessária para a realizar, sabe-se perfeitamente que ainda é tempo de se deter.” (Bergson, 1988, p. 145).

Sem que adentremos as minúcias da discussão tecida pelo autor, importa notar que tanto a hipótese da causalidade mecânica – em que a duração das coisas difere da nossa - quanto a causalidade no modelo da subjetividade – em que se concebe que de certo modo as coisas duram como nós – têm como

pressuposto um futuro preformado no presente, Em ambas, pois, a tese da liberdade ainda sai salvaguardada:

“Aliás, cada uma destas hipóteses, tomada à parte, salvaguarda a liberdade humana: pois, a primeira chegaria a por a contingencia até nos fenômenos da natureza; e a segunda, ao atribuir a determinação necessária dos fenômenos físicos ao facto de as coisas não durarem como nós, convida-nos precisamente a fazer o eu, que dura, uma força livre.”

O problema, afirma Bergson, é terem levado em conta um determinismo que afirma os dois tipos de causalidade, ora baseada em nossa imaginação, ora em uma necessidade de ordem matemática, mas isso cria inexplicáveis dificuldades. Ora uma causalidade de um movimento interno da consciência com um futuro preformado em si e por degraus insensíveis se passa à ideia da necessidade matemática.

Mesmo a ideia de força que exclui a de determinação necessária acabou por se amalgamar a de determinação, e por se contaminar:

“A ideia de força, que na realidade exclui a de determinação necessária, contraiu, por assim dizer, o hábito de se amalgamar com a de necessidade, em virtude do uso que se faz do princípio de causalidade na natureza. Por um lado, não conhecemos a força a não ser pelo testemunho da consciência, e a consciência não afirma, não compreende sequer a determinação absoluta dos actos futuros: eis, pois, tudo o que a experiência nos ensina, e se nos ativéssemos à experiência, diria que nos sentimos livres, que nos apercebemos da força, com ou sem razão, como de uma livre espontaneidade.” (Bergson 1988, p. 149).

Mas essas duas concepções se misturam de modo que ideia de força ao se fundir ao de natureza volta corrompida, volta com as mesmas necessidades de causalidade física. Neste sentido, o eu opera uma espécie de refração do mundo exterior, parecendo impregnar-se com a necessidade absoluta dos fenômenos físicos. Esta contaminação encobre a natureza de um eu fundamental.

Neste sentido, tal ideia compactua com a maneira pela qual o senso-comum apreende as coisas, porque primeiramente permite pensar os fenômenos da nossa existência enquanto um correlato das relações entre as coisas exteriores. Bergson deixa a questão:

“Será de espantar que entre os momentos da nossa existência, por assim dizer objectivada, estabeleçamos uma relação análoga à relação objectiva de causalidade e que uma troca, comparável ainda a um fenômeno de endosmose, tenha lugar entre a ideia dinâmica de esforço livre e o conceito matemático de determinação necessária?” (Bergson, 1988, p. 150).

No fundo, a análise tecida nessas páginas sustenta que a tese que analisa apuradamente o conceito de causalidade não fez mais que a ratificar. Isto é, existe uma diferença entre a causalidade interna, que é puramente dinâmica, aquelas dos estados internos e o exterior, este regidos por leis, em que existem fenômenos exteriores uns aos outros.

Voltemo-nos, doravante, para a discussão positiva acerca da liberdade que o filósofo de fato realiza nesse terceiro capítulo de sua primeira obra, conduzindo-nos por sua perspectiva sobre a liberdade. Movimento que implica, primeiramente, um retorno ao núcleo do capítulo; posteriormente uma atenção para suas últimas linhas.

## **5 – Liberdade genuína: a unidade do eu**

Bergson afirma a correspondência do eu concreto com o ato que se realiza. O problema é que a ciência, dando continuidade às tendências prevalentes da inteligência, e que se cristalizam no senso comum, analisa a liberdade como uma coisa, decompondo-a em um progresso:

“Com efeito, analisa-se uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração. Ou antes, caso teimemos na análise, transformamos inconscientemente o

progresso em coisa e a duração em extensão. Só pelo facto de pretendermos decompor o tempo concreto, desdobramos os momentos no espaço homogêneo.” (Bergson, 1988, p. 151).

Nesse sentido, a atividade viva do eu é engessada, sua espontaneidade dissolve-se em inércia e a liberdade em necessidade. É nesta direção, que a “definição da liberdade dará razão ao determinismo.” (Bergson, 1988, p. 151). Outra a perspectiva do filósofo ao problematizar o ato livre em sua expressão genuína.

Sob a perspectiva do autor, a experiência interna da pessoa não necessita de uma justaposição e associação dos seus termos. Se, na vivência anímica, cada elemento em si reflete o conjunto dos demais, se cada um está ligado a uma totalidade que reflete a alma inteira, um só elemento já bastaria para determinar sua personalidade; “toda a pessoa se encontra em um só deles, contanto que se saiba escolher” (Bergson, 1988, p. 116). É a expressão desse ato interno, sua exteriorização, que Bergson chama de ato livre, isto porque só o eu será o autor, exprimindo a natureza do eu total. Bergson, no entanto, esclarece que, segundo esta explicação, a liberdade admite graus, não tem o caráter absoluto sustentada pelo espiritualismo. Tese que Bergson explicita recorrendo ainda a um exemplo:

“Pois, é preciso que todos os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, como gotas de chuva à água de um lago. O eu, enquanto percebe um espaço homogêneo, apresenta uma certa superfície, e nela poder-se-ão formar e flutuar vegetações independentes. Assim, uma sugestão recebida no estado de hipnotismo não se incorporará à massa dos factos da consciência; mas, dotada de uma vitalidade própria, substituir-se-á à pessoa, quando tiver soado a sua hora.” (Bergson, 1988, p. 116).

Assim, a massa de acidentes distintos e de “vegetações” diversas oriundas de um eu superficial não poderá se fundir totalmente ao eu fundamental. Bergson afirma que existe um eu parasita na superfície desse eu fundamental, que tratará sempre de invadi-lo e que, portanto, as decisões tomadas por essa instância mais exteriorizada da consciência não traduzirão nunca a verdadeira liberdade. De

fato, pode ser que a experiência da liberdade não seja nunca vivida por alguém em toda a sua plenitude. Afinal, ela admite graus diversos. Para que essa experiência se efetive em toda a sua plenitude será preciso que esses acidentes sejam submetidos a uma sugestão. Nesse caso, além destes termos, existirão ainda mais séries complexas de termos que se penetrarão uns nos outros: “(...)o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica a que se religa tender para se identificar com o eu fundamental. (Bergson, 1988, p. 117).

Por isso, os atos livres - aqueles que expressam a nossa totalidade, a inteireza de nossos estados de alma passados, a duração de nossa interioridade - são de fato raros, mesmo àqueles que raciocinam e refletem sobre o que fazem. No eu solidificado em relação às coisas exteriores, a linguagem acaba por constranger o ato livre. Deste modo, uma impressão pode causar e abalar apenas uma parte superficial do meu eu, de modo que esse eu aja apenas como um autômato, de modo mecânico, voltado às exigências de uma vida social que me condicionou e agir desse modo. Daí decorrem ações que aparecem como que reflexos das coisas exteriores, como que por uma vantagem de agir na prática. Bergson esclarece:

“Ver-se-ia então que a maior parte das nossas ações diárias se executam assim e que, graças à solidificação, na nossa memória, de certas sensações, de certos sentimentos, de certas ideias, as impressões de fora provocam em nós movimentos que, conscientes e até inteligentes, se assemelham, sob muitos aspectos, a actos reflexivos. É a estas acções muito numerosas, mas insignificantes para a maioria, que a teoria associacionista se aplica.” (Bergson, 1988, p. 118).

Essa ação irrefletida, tal como quando nos guiamos pelo conselho de um amigo, nos fazem criar uma crosta superficial de ação e mesmo de identidade pertinente a um eu que parece constituir nossa pessoa, mas que na verdade constrange nossa ação interior, impedindo-a de se afirmar enquanto força total do eu no ato. Daí a razão pela qual, por vezes, uma revolta se instaura. O eu de baixo, Bergson dirá, “sobe à superfície. É a crosta exterior que estala, cedendo a

um irresistível impulso”. (Bergson, 1988, p. 118). Acontece como que uma efervescência sob esse eu compacto e espacializado, de modo que nossos sentimentos e ideias mais profundos promovem uma tensão, mas que não queríamos advertir. Nós mesmos vivemos esses sentimento e ideias; eles fazem parte do nosso eu, mas por “uma inexplicável repugnância por querer”, os impelimos para as profundezas. Por essa razão, não sabemos explicar algumas mudanças em nossas decisões. Parece, nos diz Bergson, que agimos sem razão. Mas é esse o ponto ao qual o filósofo quer chegar. Essa ação que parece contraditar os critérios da consciência socialmente adequada, exprime o conjunto de nossos sentimentos:

“A acção efetuada já não exprime então tal ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de exprimir, corresponde ao conjunto dos nossos sentimentos, dos nossos pensamentos, e das nossas aspirações mais íntimas, à concepção particular da vida que é o equivalente de toda nossa experiência passada, em síntese, à nossa ideia pessoal da felicidade e da honra.” (Bergson, 1988, p. 119).

Em geral, os motivos mais superficiais são os que convencionalmente determinamos como motivos reais e eles parecem justificar nossas decisões livres. Mas o que ocorre é que além mesmo da percepção mais exterior do motivo, a “ausência de toda razão tangível é tanto mais flagrante quanto mais formos profundamente livres”. (Bergson, 1988, p.119). Assim, o eu que justapõe os estados de alma, tal como concebido por um determinismo mecanicista, faz com que o eu hesite entre dois sentimentos contrários, oscilando por caminhos que por fim aparecem como igualmente possíveis, por sentimentos que permanecem os mesmos no decorrer da operação. Ora, Bergson questiona, “como é que, em virtude do princípio de causalidade que o determinismo evoca, o eu se pode decidir?” (Bergson, 1988, p. 120).

Para Bergson, no entanto, mais do que oscilar entre duas determinações, o eu muda incessantemente, processualmente, de modo que não permanece jamais o mesmo em todos os momentos da deliberação. Ele acaba assim por modificar

os sentimentos que o perturbam. Desse modo, forma-se uma evolução natural do ato livre, como uma dinâmica em que os elementos dos estados de alma se penetram e se reforçam uns aos outros. Como um fato, o dinamismo interno representa a verdadeira natureza do eu e do ato livre. As palavras e a mecanização da representação simbólica dos estados da alma acabam por supor que exista um eu sempre idêntico a si mesmo, e que o que varia são dois sentimentos constantes, de modo que a vitória pertencerá ao mais forte. Mas isso não passa de uma simbolização equívoca do nosso dinamismo interior.

Bergson resume bem ao seu tipo o pensamento sobre o ato livre:

“Em resumo, somos livres quando os nossos actos emanam de toda a nossa personalidade, quando a exprimem, quando com ela tem a indefinível semelhança que por vezes se encontra entre a obra e o artista.” (Bergson, 1988, p. 120).

Ainda existirão aqueles que definirão o carácter como definidor da nossa acção. Para tanto, fracionarão o eu: aquele que pensa, aquele que sente, outro que age; perfazem assim um mosaico com se diferentes dimensões do eu que se sobrepujassem. Assim como existem aqueles que se perguntarão se podemos modificar nosso carácter. Para Bergson, um fato é claro: nosso carácter muda insensivelmente todos os dias. Daí que nossa liberdade poderia sofrer com a influência de novas aquisições, as quais viriam se enxertar “em nosso eu, e não fundir-se com ele. Mas, a partir do momento em que esta fusão se der, dever-se-á dizer que a mudança ocorrida no nosso carácter é totalmente nossa, que dela nos apropriamos”. (Bergson, 1988, p. 120). Com efeito, o ato livre consiste na manifestação da completude do nosso eu, e efetua-se quando pertence a ele por natureza. Eis um dado imediato. Mas o determinismo, nos diz Bergson, ao ver que esta posição da liberdade lhe escapa, acaba por refugiar-se no passado ou no futuro. O texto explicita:

“Ora se transporta, pelo pensamento, a um período anterior, a afirma a determinação necessária, neste preciso momento, do acto futuro; ora, supondo antecipadamente a acção

realizada, pretende que ela não se podia ter produzido de outra maneira.” (Bergson, 1988, p. 121).

O determinista, de acordo com essa possibilidade de previsão do que poderia fazer e de que poderia fazer de outro modo, cria essa ilusão de possibilidade, de retenção dos instantes e de escolhas entre caminhos possíveis. Mas é preciso, antes, encontrar essa duração pura, essa expressão da presença que nos dá o modo próprio da liberdade para além dos preconceitos do determinismo e a ilusão dos seus adversários.

É nessa ilusão de escolhas, na ideia de que uma outra escolha poderia ter sido possível, que a tese da liberdade normalmente se apoia. Mas o determinismo aí vigente se atém a demonstrar, de um lado, que um estado é resultado do seu antecedente como causa, e de outro, o livre arbítrio supõe “que uma mesma série poderia resultar em vários atos diferentes, igualmente possíveis” (Bergson, 1988, p. 122). Somente a um eu simbólico, figurado, concerne esta espécie de liberdade.

Inversamente, o eu genuíno está inteiro no ato livre. Ao descrever o ato livre é à totalidade do eu que Bergson nos remete. Para além do eu superficial, para além do eu profundo, para além do dualismo entre o tempo da existência e o tempo que não dura, ou ainda, para além da oposição entre duração e espaço, a experiência desse o ato explicita que a subjetividade humana pode ser apreendida em sua unidade. Nesse sentido, seria lícito supor que ao agir livremente, ao esforçar-se por evadir-se das convenções fixadoras e dos limites impostos pela linguagem, o ser profundo confunde-se com seu próprio ato e se traduz em ação efetiva. A dimensão superficial e a dimensão profunda do eu, o eu em duração funde-se com aquele que se orienta para agir no mundo, de modo que uma subjetividade autônoma e individual advém. Nesse sentido, enquanto manifestação de pura imprevisibilidade, a liberdade humana implica atos substancializados por uma interioridade que dura, uma vez que ser livre implica a fusão da experiência profunda do eu e dos atos que ele vem consumir. Bergson: “Chama-se liberdade à relação do eu concreto com o acto que a realiza. Esta relação é indefinível, precisamente porque somos livres. Com efeito, analisa-se

uma coisa, mas não um progresso; decompõe-se a extensão, mas não a duração.” (Bergson, 1988, p. 151) Assim, para além de todo dualismo é a unidade do eu que a ação substancializada pela duração, ou seja, a ação livre, nos desvela. Com ela, a dimensão mais profunda da subjetividade atinge a superfície da vida consciente, unifica-a e se exterioriza em ações e em condutas inesperadas. O ato livre, se genuíno, vem pois expressar a unidade de uma história, a totalidade de nossa vida interior. Poderíamos dizer que aquele que experimenta um ato de liberdade está plena e inteiramente inserto em seu próprio ato, em total unidade consigo mesmo, com seu passado, com seu dinamismo interno. A ação livre, sustenta Bergson, emana da totalidade da alma. Noutros termos, neste momento, sua história, a multiplicidade de seu ser inscrevem-se inteiramente num ato que revela o movente e a incessante mutação interna que o habita, ao mesmo tempo que desvelam a imprevisibilidade futura. O eu assim se expressa integralmente. Afinal, como sustenta F. Worms, há no ato livre o encontro entre um sentimento profundo e as condições externas, cuja gravidade que demandam uma ação intensa, na qual o eu que dura mostra-se capaz de agir: “ (...) o ato livre não é somente a produção de um estado de consciência a partir do ‘precedente’, ou antes, da totalidade movente do eu; ele é, ou deve ser, e se encontra bem apresentado por Bergson como sendo uma ‘manifestação exterior’ dessa produção, no mundo.” ( Worms, 2010, p. 86)<sup>39</sup>

Bergson termina com uma questão, em que resume a confusão em que se perdem as explicações acerca da liberdade ancoradas na falta de discernimento no que concerne às diferenças entre tempo e espaço. Evidenciando que sob essa perspectiva é como falso problema que a liberdade se constitui e jamais como fato e como experiência, ele acentua:

---

<sup>39</sup> Observa o comentador que enquanto a ação livre for avaliada espacialmente ela não escapará ao determinismo. Ao integrar-se na duração, a dimensão espacial se traduz em ação exterior: “(...) essa camada, a mais profunda de nosso eu, que poderia parecer passiva na duração sensível, que emerge já na percepção e na produção do movimento, eis que ela emerge em pleno dia como o poder ativo que de fato é! A síntese mental que se produz em permanência em nós, e mesmo por nós por esse eu que a representação habitual do eu a apenas mascara) eis de súbito que ela impele, de algum modo, a um ato real e exterior, que, inserindo-se na forma da decisão e da ação em geral, age com pleno direito, e manifesta-se no mundo, que retomando sobre ele, e de uma vez, o conteúdo inteiro e o ato simples do eu, revela-o inteiramente ou, enfim, o eu é aí completamente ele mesmo” (Worms, 2010, p. 91)

“Em síntese: toda exigência de esclarecimento, no que se refere à liberdade, equivale, sem se dar por isso, à seguinte questão: poderá o tempo representar-se pelo espaço? – Ao que respondemos: sim, se se trata do tempo decorrido; não, se falais do tempo que está a decorrer. Ora, o ato livre produz-se no tempo que decorre, e não no tempo decorrido.” (Bergson, 1988, p. 152).

Desse modo a liberdade se expressa para além do equivoco de confundir com o espaço, com o tempo decorrido, como um fato simples, em verdade, como uma experiência autêntica, una e total que é intraduzível na linguagem.

## CONCLUSÃO

O grande objetivo do *Ensaio*, enfim, consiste em resolver o impasse com o qual a liberdade, constringida ou mal interpretada, se depara em decorrência da confusão entre espaço e tempo.

Neste sentido, é partindo da distinção entre espaço e tempo que uma experiência pura interior do eu é vivenciada. Dimensão que a ciência, em seu desejo de domínio operacional sobre a matéria, deixa escapar de seu campo de visão. Este tempo puro que escapa às prisões do espaço nos revela uma realidade interior e profunda, onde “o eu se deixa viver” e que, na experiência do ato livre, conecta-nos com a totalidade de nosso ser, permitindo-nos a instauração de atos criadores e livres.

Esta simpatia com a interioridade que o ato livre nos propicia se traduz na possibilidade de estabelecer uma presença interna a nós - nos termos no Bento Prado -, a qual foi afastada por uma consciência que estabeleceu, ela mesma, pelos vícios da inteligência, uma fratura entre a consciência e o ser. Bergson mostra-nos que é preciso reencontrar nossa liberdade espontânea, a qual foi engessada pelos atos automáticos, pela representação espacial de nossa vida mais interna e recôndita.

No entanto, duas questões se colocam. De um lado, neste primeiro livro, seria lícito dizer que Bergson ultrapassa o dualismo e pretende encontrar uma unidade do pensamento com o ser. Por outro, cumpre interrogar se ele não estaria refundando um outro dualismo interior a nós, em que há um misto mal confundido entre tempo e espaço. Ou ainda: não estaria Bergson preso a uma subjetividade tão cara aos românticos, um idealismo confuso, como alguns já haviam dito, que vislumbra uma liberdade apenas no âmbito da subjetividade?

Primeiramente, para responder a estas questões, há, além do dualismo, que de fato define uma das características fundamentais do método bergsoniano, a possibilidade, de vislumbrar uma unidade que perpassa tanto o corpo e a matéria, quanto a vida. Esta, com seu *Elán vital*, manifesta a unidade por detrás do dualismo instaurado; unidade que representa a realidade de *fato*. O dualismo, se

instaura, portanto, apenas de *direito*, como método que permitirá depurar os mistos e buscar as causas das articulações do real, da fratura que o próprio Bergson censura e acaba por reposicionar.

Logo, a primeira obra empenha-se em mostrar o quanto a liberdade emerge como um fato, coadunando-se com a nossa própria consciência enquanto dinâmica interna do ser. Mas o caráter absoluto deste ser e a existência efetiva do espaço, bem como sua relação mesma com essa liberdade, ainda não podem ser vislumbrados no *Ensaio*. Em verdade, a extrapolação da liberdade para além da interioridade será a condução mesma do que será desenvolvido no decorrer da obra bergsoniana, em *Matéria e Memória*, por exemplo, e sobretudo em *A Evolução Criadora*. Nesta, com um diálogo com a biologia e com a teoria evolucionista, Bergson revela-nos que uma duração a princípio circunscrita à vivência interna da consciência extrapola para o âmbito de uma cosmologia. O eu, desse modo, aparece atravessado por algo além dele, na verdade, como parte de uma duração maior, de múltiplas durações, de pulsões de tempo no universo. Sob essa perspectiva, nosso eu, sobretudo na forma da inteligência, aparece como a ponta do iceberg de algo muito maior.

## 5. BIBLIOGRAFIA:

ASIMOV, Isaac, *No Mundo dos Números*, editora Francisco Alves, 1989.

BERGSON, Henri, *A Evolução Criadora*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

\_\_\_\_\_ *Os Pensadores: Cartas, Conferências e Outros Escritos*, São Paulo:

Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_ *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*, Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France, 1948.

\_\_\_\_\_ *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*,

São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_ *O Pensamento e o Movente*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_ *O Riso: Ensaio sobre a Significação da Comicidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_ *A Energia Espiritual*, São Paulo, Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_ *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, São Paulo, Ed. Almedina, 2005.

\_\_\_\_\_ *Cursos sobre a Filosofia Grega*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_ *Duração e Simultaneidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_ *Les Deux Sources de La Morale et de la Religion*, Presses Universitaires de France, 1948.

BOUANICHE, A. – Dossier Critique. In : BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, 2007, p. 266

CANGUILHEM, Georges, *O Cérebro e o Pensamento*:

[http://br.geocities.com/materia\\_pensante/cerebro\\_pens\\_canguilhem.html](http://br.geocities.com/materia_pensante/cerebro_pens_canguilhem.html). 1980.

DELATTRE, GOUHIER; Floris, Henri, *Les Études Bergsoniennes*, Éditions Albin Michel, 1948.

DELEUZE, Gilles, *A Imagem Tempo*, São Paulo, Editora Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_ *Bergsonismo*, São Paulo: Editora 34, 2004.

\_\_\_\_\_ *Diferença e Repetição*. São Paulo, Graal Editora, 2006.

\_\_\_\_\_ *Empirismo e Subjetividade*, São Paulo, Editora 34, 2004.

GUIMARÃES, Myrna, *A qualidade do Pensamento em Bergson*, Companhia Editora de Pernambuco, 1989.

GUNTER, Peter A. Y., *Bergson, Mathematics, and Creativity*,

<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3002>, 1999.

GOUHIER, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

HUSSON, Léon, *L'intellectualisme de Bergson: Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Presses Universitaires de France, 1947.

JANKÉLEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Puf, 1<sup>o</sup> édition: 1959, 3<sup>o</sup> édition "Quadrige" : 2008, mai, 2<sup>o</sup> triage : 2011, septembre.

\_\_\_\_\_ *Primeiras e Últimas Páginas*. Campinas – São Paulo: Papyrus, 1995.

JOHANSON, Izilda, *Pensamento e Invenção: Bergson e a busca metódica do tempo perdido*, São Paulo, 2008.

LECERF, BORBA, KOHAN; Eric, Siomara, Walter, *Imagens da Imanência: Escritos em memória de H. Bergson*, Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin, *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo, Edições Loyola, 1994.

MELO, Danilo, *Duração e Subjetividade*. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação em Psicologia da UFF, Niterói, 2005.

MONTEIRO, Geovana, *A medida do tempo: Intuição e inteligência em Bergson*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2008.

PAIVA, Rita, *Subjetividade e Imagem: A literatura como horizonte na filosofia de Bergson*, São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.

PINTO, Débora, *Bergson e os dualismos*, São Paulo: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732004000100007&script=sci\\_artt\\_ext&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732004000100007&script=sci_artt_ext&tlng=pt). 2003.

\_\_\_\_\_ *O tempo e seus interiores – heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana*. São Paulo: [www.Europhilosophie.eu/mundus](http://www.Europhilosophie.eu/mundus).

PINTO, MARQUES; Débora, Silene, *Crítico do Negativo e Pensamento em duração*, São Paulo: Alameda, 2009.

PRADO JR., Bento, *Erro, Ilusão, Loucura; Ensaios*, São Paulo: Editora 34, 2004.

\_\_\_\_\_ *Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RIQUIER, Camille, *Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique*, Presses Universitaires de France, 2009.

ROSSETTI, Regina, *Movimento e Totalidade em Bergson*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SOSHA, Eduardo, *Bergsonismo Musical: O tempo em Bergson e a noção de forma aberta em Debussy*, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2009.

THIBAUDET, Albert, *Le Bergsonisme*, Éditions de la nouvelle revue française, 3, Rue de Grenelle, Gallimard, 1923.

TROTGINON, Pierre, *L'idée de vie chez Bergson: Et la critique de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, 108, Boulevard Saint-Germant, Paris VI, 1968.

WORMS, Frédéric, *Bergson ou os dois sentidos da vida*, São Paulo, Editora Unifesp, 2010.

\_\_\_\_\_ *La conception bergsonienne du temps*, publicado em *Philosophie*, n° 54, p. 73-91, tradução de Débora Morato Pinto. 2005.

\_\_\_\_\_ *Le Choc Bergson: La perception du changement*, Presses Universitaires de France, 2011.

\_\_\_\_\_ *Le Choc Bergson: L'intuition philosophique*, Presses Universitaires de France, 2011.

\_\_\_\_\_ *Le vocabulaire Bergson* : Paris : Ellipses: 2000.