

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

UFSCAR

Contribuições à noção de *ato* na filosofia de Henri Bergson:
à luz do *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)

São Carlos
2015

Luiz Fernando de O. Proença

**Contribuições à noção de *ato* na filosofia de Henri Bergson: à luz do
Essai sur les données immédiates de la conscience (1889)**

Dissertação apresentada como quesito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia Científica da UFSCAR, sob a orientação da Prof. Dra. Débora Morato Pinto.

São Carlos – 2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P964c Proença, Luiz Fernando de Oliveira
Contribuições à noção de ato na filosofia de Henri Bergson : à luz do Essai sur les données immédiates de la conscience (1889) / Luiz Fernando de Oliveira Proença. -- São Carlos : UFSCar, 2016.
89 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

1. Psicologia. 2. Metafísica. 3. Duração. 4. Espaço.
I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Luiz Fernando de Oliveira Proença, realizada em 24/03/2015:

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
UFSCar

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
USP

Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello
UFPR

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente à professora e orientadora Débora Mourato Pinto, por confiar desde o início em meu objeto de pesquisa, por sua efetiva participação na mesma, com comentários e análises decisivas, e por abrir-me as portas a esta simpática Universidade. Agradeço também a todo corpo docente do Departamento de Filosofia e Metodologia Científica da UFSCAR e aos professores do Erasmus Mundus, pelo conhecimento transmitido em aulas, seminários e palestras. Do mesmo modo sou grato ao grupo de funcionários daquele Departamento, pela ajuda em todos os tramites que são inerentes a uma pesquisa, e sem os quais esta última não se realizaria. Não poderia deixar de lembrar de Melissa Scanhola, colega e professora de francês, por ter me ensinado este idioma de maneira brilhante. Por fim, agradeço a todos meus amigos que compartilham também do ambiente da pesquisa intelectual e dos muitos cafés necessários à tal atividade: como Eduardo Ribeiro, Tayrone, Rafael Pellegrino, Ricardo Cavalcante, Anita Camara, Ana Carolina Patto Manfredini, Alexandre Henrique e a todos os demais.

...Porque as minas de conhecimento são o contrário das minas de ouro. Destas, quanto mais se tira, mais pobres elas ficam. Mas, das minas do conhecimento, quanto mais se tira, mais ricas elas ficam.
(Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo principal ressaltar uma noção, que é a de ato de espírito no pensamento de Henri Bergson. Ainda que essa pesquisa não trate do corpus bergsoniano, como já indica o subtítulo, enfatizar aquela noção, juntamente com outros aspectos conceituais estruturantes, como os de síntese, continuidade e indivisibilidade, permitirá, talvez, abrir outra perspectiva de leitura daquele filósofo. Estes conceitos justificarão esta pesquisa na medida em que buscam mostrar que a duração da consciência, objeto do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, é um processo psíquico, mental e uma atividade. A fim de realizar esta tarefa foi feita uma divisão em quatro etapas, correspondentes aos quatro capítulos deste trabalho. Os primeiros três capítulos tratam de uma análise de cada um dos três capítulos do *Ensaio*, com a intenção de mostrar como aquelas noções são fundamentais durante o decorrer da obra, como se dão suas gêneses e seus desenvolvimentos. Assim, as investigações sobre a intensidade dos estados psicológicos, primeiramente, visam à distinção entre a qualidade e quantidade dos dados psíquicos através do conceito de intensidade. Em seguida, tratar-se-á da pluralidade daqueles dados, por meio da distinção entre os conceitos de multiplicidade numérica e multiplicidade não numérica. No terceiro capítulo, por fim, passa-se à análise da organização daqueles dados da consciência a fim de completar a descrição do sujeito psicológico feita nos capítulos anteriores e, principalmente, de mostrar que a duração deste sujeito é sintética, ativa, indivisível e geradora de atos, por vezes, livres. As considerações finais pretendem somente reiterar de maneira conjunta o que foi dividido entre os capítulos anteriores e fazer uma breve menção ao prolongamento da noção de ato nas duas obras posteriores de Henri Bergson, *Matéria e memória* e *Evolução Criadora*.

Palavras-chave: psicologia; metafísica; duração; espaço.

ABSTRACT

The aim of this paper is to highlight a particular notion in Bergson's thought, namely the activity of the mind. Even though this inquiry does not intend to deal with the entire bergsonian *corpus*, as its subtitle indicates, highlighting the aforementioned notion, together with other structuring conceptual aspects, such as synthesis, continuity, indivisibility, might – as we hope – bring about different outlooks to the reading of Bergson's works. These concepts are supposed to justify the inquiry inasmuch as they are supposed to demonstrate that the duration of consciousness, the very object of *An Essay on the immediate data of consciousness*, is a psychic, mind process, and an activity. A fourfold division was established, corresponding to each of the four chapters that compose this paper, in order to achieve our goal. The first three chapters are dedicated to analyzing each of the three chapters in the *Essay*, aiming at demonstrating in what way those notions happen to be fundamental in the development of that particular work, the means of their respective genesis and unfoldings. Thus, the opening inquiries into the intensity of psychological states focus on the distinction between the quality and the quantity of psychic data, by means of the concept of intensity. Next, the plurality of such data shall be examined by means of the distinction between the concepts of numerical multiplicity and non-numerical multiplicity. Finally, in the third chapter an analysis shall be undertaken of the organization of such data of consciousness, in order to conclude the description of the psychological subject in the previous chapters and, most importantly, in order to demonstrate that the duration of such subject is synthetic, active, indivisible, while at times producing free activity. The final considerations merely reiterate what has been divided throughout the previous chapters, besides giving a brief mention on the extension of the notion of activity in both of Bergson's following works: *Matter and memory* and *The Creative Evolution*.

Key-words: Psychology; Metaphysics; Duration; Space

SUMÁRIO

<u>AGRADECIMENTOS.....</u>	<u>3</u>
EPÍGRAFE.....	4
<u>RESUMO.....</u>	<u>5</u>
<u>ABSTRACT.....</u>	<u>6</u>
1. <u>INTRODUÇÃO.....</u>	<u>8</u>
2. A QUALIDADE COMO PRIMEIRO DADO DA CONSCIÊNCIA: O PRIMEIRO CAPÍTULO DO <i>ENSAIO</i>	14
3. A CONSCIÊNCIA COMO UMA ATIVIDADE: O SEGUNDO CAPÍTULO DO <i>ENSAIO</i>	37
4. QUALIDADE, ATIVIDADE E ESFORÇO: O TERCEIRO CAPÍTULO DO <u><i>ENSAIO</i>.....</u>	<u>57</u>
5. <u>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</u>	<u>73</u>
REFERÊNCIAS.....	86

1. INTRODUÇÃO

Com a noção de ato do espírito nós estamos querendo mostrar que no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, sobretudo no segundo e terceiro capítulos, há este aspecto de *atividade da consciência*¹; que, por sua vez, está estritamente ligado às noções fundamentais de síntese, indivisibilidade e de continuidade. Estes conceitos não são específicos do *Ensaio*, pois podemos ver em *Matéria e memória*, notadamente no quarto capítulo, serem retomados de uma maneira decisiva. E, ainda mais, podemos mesmo dizer que a tese da continuidade indivisível da matéria, demonstrada em *Matéria e memória*, não deixa de ser a tese sobre a continuidade indivisível da consciência, ou da duração, no *Ensaio*. Aliás, Bergson é explícito quando diz que o método usado para o problema da consciência no *Ensaio* é o mesmo que foi usado em *Matéria e memória* (Cf. BERGSON, 2011b, cap.IV).

Vejam, então, de maneira geral, como funcionam estes conceitos naquilo que será utilizado como objeto desta pesquisa; a saber, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

No *Ensaio*, a noção de ato é essencial pois é por ela que Bergson alia-se, primeiramente, com certa tradição que atribui à sensibilidade uma forma. Ou seja, a teoria desenvolvida na *Estética transcendental*, que consistiu em declarar o espaço com uma existência independente de seu conteúdo, é incontestável segundo Bergson. Porém, o que muda para o filósofo francês é que “as formas *a priori* da sensibilidade” são, em realidade, um ato de espírito, *sui generis* (Cf. BERGSON, 2011, p.70); portanto, muito particular. Deste modo, é necessário que a multiplicidade dos fenômenos seja dada em uma “*aperception unique*” (BERGSON, 2011a, p.70), e é necessário também que haja uma “*synthèse*” (BERGSON, 2011, p.70) dos dados sensíveis. Mas, este ato se caracterizaria, assim, mais do que pela intuição, pela “*conception d'un milieu vide homogène*”². Isto é, este meio vazio e homogêneo que é o espaço é somente um modo, um certo tipo de ato do espírito: que tem por característica construir os objetos ou fenômenos segundo as características de homogeneidade, exterioridade recíproca, justaposição e divisibilidade – características fundamentais às operações de conhecimento. Enquanto que, o que é heterogêneo, indivisível, a duração enfim,

¹ “*activité de l'esprit*” é o termo usado por Bergson no *Ensaio* (Cf. BERGSON, 2011a, p.71). Esta posição é também, ao que parece, a de Arnaud Bouaniche, responsável pelas notas da edição crítica *Le choc Bergson*, e a de Frédéric Worms. Bouaniche diz à nota 51 do segundo capítulo: “*la durée n'est pas une pure passivité, mais le résultat d'un acte*”. Enquanto Worms, em seu *Bergson ou os dois sentidos da vida*, à pg.80, diz: “a síntese como ato *simples* não deixa mais qualquer ambiguidade: trata-se de um ato irreduzível de direito a seu conteúdo, que atesta mesmo uma dualidade fundamental entre o conteúdo de nossa experiência e o que lhe acrescenta nosso espírito”.

² Idem, ibidem, p.70. “Tudo de se concentra sobre este ponto preciso: enquanto o espaço é deduzido como a representação única de um 'meio vazio homogêneo', portanto, como o que Kant chamava intuição pura, Bergson quer mostrar, entretanto, que essa representação se impõe aos fenômenos somente por uma “interpretação” que supõe uma 'atividade do espírito'” (WORMS, 2010, p.104-105)

supõem um trabalho de síntese, de conservação, que não é concebido segundo os critérios do espaço, ou “modos de extensão”, como por vezes se refere Bergson. Ou seja, o espaço e a duração são dois atos fundamentais do espírito. Que são, entretanto, necessários de serem distinguidos e caracterizados, pois senão corre-se o risco de cair em aporias; tais como as que Berson mostra durante o *Ensaio*, do movimento e da liberdade, por exemplo. Portanto, todo fenômeno deve ser distinguido segundo estes dois atos fundamentais.

Estas distinções ficam bem nítidas em diversas passagens da obra: quando Bergson passa a analisar, logo no início do segundo capítulo, por exemplo, o conceito de número ou unidade. Uma coisa é “l'unité d'un acte” (BERGSON, 2011a, p.61) e outra coisa é a unidade “d'un objet” (BERGSON, 2011a, p.61). Disso segue-se dois tipos, duas espécies de unidade. Por um lado, há a unidade do ato indivisível pelo qual se concebe um número qualquer, “intuition simple et indivisible de l'esprit” (BERGSON, 2011a, p.59), que é concebido independentemente do espaço (Cf. BERGSON, 2011a, p.60) e, por outro lado, há a unidade do número enquanto objeto, enquanto coisa, divisível infinitamente:

en un mot, il faut distinguer entre l'unité à laquelle on pense et l'unité qu'on érige en chose après y avoir pensé, comme aussi entre le nombre en voie de formation et le nombre une foi formé. L'unité est irréductible pendant qu'on la pense, et le nombre est discontinu pendant qu'on le construit. (BERGSON, 2011a, p.62).

Estes atos indivisíveis não fazem parte somente da formação dos números, mas constituem característica fundamental da duração. A análise do conceito de número, por um lado, remete ao espaço como seu fundamento exclusivo, consistindo, portanto, na representação de um múltiplo sob a forma de uma pluralidade de elementos distintos em um espaço. Como veremos, o número é o resultado de um ato de nosso espírito, e não uma propriedade das coisas, sua operação permite ver que impomos uma certa estrutura aos objetos. Por outro lado, a análise do número, também revela uma atividade da consciência que não se funda no espaço, que se constituiu por atos indivisíveis, tal como no processo de *formação* do número, já dito acima. Se a multiplicidade, construída no espaço, nos dá uma diversidade de elementos claramente distintos, uma multiplicidade não espacial, ou indivisível, forma um múltiplo sintético e heterogêneo, onde a adição de um novo elemento *altera* a estrutura e o sentido do todo. Ou seja, não é uma multiplicidade que se modifica quantitativamente mas qualitativamente.

Outro modo de reconhecer as descrições feita por Bergson é quando o mesmo mostra duas maneiras de se conceber, por exemplo, “les coups successifs d'une cloche lointaine” (BERGSON, 2011a, p.64): ou nós podemos reter cada badalada, e organizá-las à maneira de um ritmo, e assim

nós não as contaríamos, pois cada ato de escuta seria “remplis” (BERGSON, 2011a, p.65) pelo seguinte – ou seja, os atos indivisíveis não se somam, mas se preenchem. Ou, nós deliberadamente os contamos; e, para isso, figuramos o vai-e-vem do sino e dissociamos cada som e os alinhamos em um espaço ideal.

A análise do conceito de movimento revela, também, a necessidade de uma dissociação do mesmo gênero e a importância da noção de ato no *Ensaio*. O movimento, célebre fenômeno estudado por Bergson, enquanto *passagem* de um ponto a outro, é um progresso, uma síntese mental, qualitativa, um processo psíquico, inextenso e que só possui realidade para um espectador consciente³. Aquiles simplesmente pode ultrapassar a tartaruga pois cada um de seus passos, enquanto movimento, enquanto um progresso, são “actes indivisibles” (BERGSON, 2011a, p.84). A confusão de Zenão consistiu em não conseguir distinguir a representação extensiva do movimento da síntese de suas posições, “oubliant qu'on peut bien diviser une chose, mais non pas un acte” (BERGSON, 2011a, p.83). Ou seja, como no caso dos números, dito logo acima, Zenão confundiu o movimento, ou número, uma vez formado, com o movimento, ou número, em vias de formação⁴. Contudo, essa confusão é legítima. Pois, segundo Bergson, há um verdadeiro processo “d'endossement”, uma verdadeira “mélange” (Cf. BERGSON, 2011a, p.83) entre os atos indivisíveis de mobilidade, “la sensation purement intensive de mobilité”, e os atos de concepção de um meio vazio homogêneo, “la représentation extensive d'espace parcouru” (BERGSON, 2011a, p.83): “bref, il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ces positions”⁵.

De uma maneira muito geral são estes os aspectos, do segundo capítulo do *Ensaio*, ao menos, que podem ser demonstrados em favor da minha hipótese de pesquisa. A saber, que há uma preocupação em ressaltar a consciência, e mesmo a duração, como uma atividade; pois, ainda que haja a passividade, esta deve ser retida por uma consciência: nós veremos, assim como foi dito no parágrafo anterior, em diversos momentos desta pesquisa, exemplos que mostram aquela atividade, isto é, processos conscientes que tem sobretudo na temporalidade sua principal característica. Vale

³ Cf. Bergson, 2011a, pp.82,83. À página 92 Bergson é categórico: o movimento é “inconnaisable en soi”. O que dá mobilidade à percepção de um movimento é a “synthèse opérée par notre conscience entre la position actuelle et ce que notre mémoire appelle les positions antérieures fait que ces images se pénètrent, se complètent et se continuent en quelque sorte les unes les autres”.

⁴ Estas distinções terminarão, ao fim do segundo capítulo, por constituírem duas Psicologias igualmente possíveis: uma estática e outra dinâmica. A primeira que trata dos fatos de consciência uma vez produzidos e a segunda que se atém ao seu modo de formação. “Insurmontables difficultés” decorrem quando a primeira “prétend raisonner sur les faits s'accomplissant comme elle a raisonné sur les faits accomplis” (Cf. BERGSON, 2011a, pp.103-104).

⁵ BERGSON, 2011a, p.83. Bergson ainda complementa: o segundo destes elementos, o ato e a síntese, “n'a de réalité que dans notre conscience; c'est, comme on voudra, une qualité ou une intensité”.

lembrar, ainda, que estes processos não são válidos somente para a percepção interna como pode parecer, senão que eles são necessários também para que haja a percepção de *sucessão* nos dados do mundo exterior.

Worms, em seu *Bergson ou os dois sentidos da vida*, põe de maneira clara isto que está como hipótese desta pesquisa: a duração, diz ele, “longe de ser somente uma sucessão temporal, quando purificada de toda espacialidade, designa também o *ato real de uma consciência ou de um eu nessa sucessão, esse eu vivo, uma concepção da atividade de nossa consciência*” (WORMS, 2011, p.41).

No primeiro capítulo do *Ensaio*, se a noção de ato ainda não aparece, é devido à proposta do mesmo. A intenção ali é simplesmente ressaltar a qualidade dos “estados psicológicos” - porém, como se verá mais à frente, a duração será ela um progresso *qualitativo*. Contudo, neste primeiro capítulo do *Ensaio* Bergson parte de um contexto, de uma tese geral da psicologia experimental e corrente à sua época: isto é, que os estados internos são passíveis de uma avaliação quantitativa. Nós podemos, então, mensurar os fenômenos da percepção interna. Todo o esforço do filósofo será mostrar que a tese deve ter seu fundamento melhor explicitado. E é por isso que o capítulo primeiro discute com alguns resultados da psicologia experimental e termina com a discussão acerca das leis da psicofísica de Fechner (Cf. BERGSON, 2011a, p.45-54). A psicofísica, e notadamente “la 'loi logarithmique' de Fechner” (BERGSON, 2011a, p.46) pretende, com aquela lei, quantificar toda variação de sensação. Portanto, eliminar todo aspecto qualitativo dos fenômenos. A intenção de Bergson não era refutar a possibilidade de mensuração de qualquer estado psicológico, senão enfatizar

que tout phénomène, tout objet, s'y présente sous un double aspect, l'un qualitatif, l'autre extensif: rien n'empêche de faire abstraction du premier, et il ne reste plus alors que de termes capables d'être superposés directement ou indirectement l'un à l'autre, et de s'identifier ensemble par conséquent. Or, cet élément qualitatif, que l'on commence par éliminer des choses extérieures pour en rendre la mesure possible, est précisément celui que la psychophysique retient et prétend mesurer (BERGSON, 2011a, p.47)

Esta tese da quantificação da dados da consciência ou, o que é o mesmo, o problema das grandezas intensivas, que abre o *Ensaio*, é, então, analisada por Bergson para começar a descrição⁶ da consciência, que aparece primeiramente como tendo na qualidade um de seus principais traços, impedindo a redução dos seus estados a seu aspecto extensivo e mensurável. Ou, dito de outro modo, o primeiro capítulo do *Ensaio* tenta justamente não reduzir as qualidades sensíveis, enquanto

⁶ A descrição formal dos estados de consciência é um processo metodológico instaurado durante todo o *Ensaio*.

tais, a uma mudança homogênea e calculável.

A psicofísica do primeiro capítulo, a psicologia associacionista do segundo, o determinismo psicológico e a causalidade física do terceiro, possuem em comum, então, o fato de utilizarem, para a investigação dos fatos de consciência, o mesmo método empregado para analisar os objetos da percepção externa. Esta equívoca transposição metodológica gera, segundo Bergson, a tese do determinismo psicológico, que veremos mais à frente.

A possibilidade de pensar o ato livre – objeto do terceiro capítulo do *Ensaio* – supõe, portanto, a reconsideração das propriedades, ou pelos menos, das categorias que nos servem para descrever a consciência. A crítica da intensidade dos estados de consciência, feita no primeiro capítulo, começa, pois, por preparar o terreno desta reconsideração, quando recusa a mensurabilidade e a possibilidade de comparação entre estados de consciência. E, ainda mais, estarão contidos na hipótese de uma “força consciente ou vontade livre”, que aparece no último capítulo do *Ensaio*, os critérios obtidos nos dois capítulos anteriores. Quer dizer, a série dos fatos de consciência, ou mesmo a evolução de nossos atos não se resolvem por causas ou pela determinação dos estados de consciência uns pelos outros. A natureza daquela força consciente é *qualitativa*, como nos mostra o primeiro capítulo, e temporal, “emmagasinant la durée” (Cf. BERGSON, 2011a, pp.116 e 119), tal como foi mostrado no segundo capítulo.

No terceiro capítulo veremos, deste modo, que o problema da liberdade decorre de uma interpretação errônea da multiplicidade e da natureza dos estados psicológicos (Cf. BERGSON, 2011a, p.119). O que se põe como problema para Bergson não é a existência ou não de um determinismo, mas a transposição ou extensão do princípio de conservação de energia como princípio universal, que regeria mesmo os fenômenos psíquicos. Na natureza, pergunta Bergson, não haveria outros “systemes possibles”, que não “se prétent à nos calculs” (BERGSON, 2011a, p.114)?

Estes sistemas, como ficará claro no decorrer das obras de Bergson, serão aqueles dos seres vivos e, notadamente, no caso do *Ensaio*, o da consciência. As descrições, portanto, que serão feitas da consciência durante todo o *Ensaio* pretendem dar as “categorias” fundamentais daquele sistema. O tempo transcorrido de um sistema conservativo, por exemplo, não constitui nem ganho nem perda, “tandis que c’est un gain, sans doute pour l’être vivant, et incontestablement pour l’être conscient” (BERGSON, 2011a, p.116). Será possível ver mesmo dois sentidos de causalidade – noção na qual culmina o terceiro capítulo – como Bergson atesta à página 151: “si la relation causale existe encore dans le monde des faits internes, elle ne peut ressembler em aucune manière à ce que nous appelons causalité dans la nature” (BERGSON, 2011a, p.151). Quer dizer, o ato livre

não será somente a produção de um novo estado de consciência a partir de um precedente, como uma resultante matemática, mas a expressão do conteúdo total da história de um eu singular que é, ao mesmo tempo, expresso por uma atividade viva, a qual Bergson chamará de esforço. Portanto, duas condições são necessárias para se compreender em que medida um ato pode ser livre. Uma condição dinâmica, que vincula o eu à duração, ao tempo, portanto, que é conceituada pela noção de esforço, e uma condição de expressão, na medida em que este ato exprime a integralidade deste eu, o que impossibilita encontrar causas isoladas e detectáveis por meio de um encadeamento de motivos isolados. Ou, como diz Bergson: “nous sommes libre quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'oeuvre et l'artiste” (BERGSON, 2011a, p.129).

Vejamos, então, com mais detalhes, o que nos dá as descrições daquele sistema.

CAPÍTULO 2

A QUALIDADE COMO PRIMEIRA CARACTERÍSTICA DA CONSCIÊNCIA: O PRIMEIRO CAPÍTULO DO *ENSAIO*.

Antes de entrar no primeiro capítulo, notemos o que é dito na primeira linha do prefácio, onde Bergson expõe a ideia axial de toda a obra: “nous nous exprimons nécessairement par de mots, et nous pensons le plus souvent dans l’espace”. A investigação destes dois modos da consciência, a *expressão* enquanto palavra, e o *pensamento* enquanto espaço, será uma das grandes ideias do *Ensaio*, e que levará seu autor a estabelecer que a consciência se apresenta sob um duplo aspecto⁷: ou seja, um, que é o âmbito do sujeito que vive sob coordenadas do espaço, que tem um caráter, que possibilita a linguagem, a ciência, a técnica, o social, o moral. Este âmbito, enfim, mais superficial da subjetividade, está inserido, podemos dizer, a todo instante inserido no mundo exterior, está preso às exigências da praxis e da vida social, e é o que Bergson chama de “moi conventionnel” (BERGSON, 2011b, p.99). E, por outro lado, há um outro âmbito do sujeito, o “moi fondamental” (BERGSON, 2011b, p.96), que está mais longínquo do rigor social, que não se presta imediatamente à praxis, mas que está presente, contudo, em todo fenômeno, e que muitas vezes parece dar “conteúdo” ao primeiro. A expressão, portanto, enquanto palavra, e o pensamento, enquanto espaço, serão os dois critérios fundamentais daquele primeiro “eu”. Ou, mais ainda, como veremos no decorrer desta pesquisa, a forma que possibilita a linguagem é o espaço. E este é um processo de *simbolização*⁸, como diversas vezes, reitera Bergson. Uma das tarefas desta obra de Bergson será, assim, não só descrever este processo de simbolização e justificar seu fundamento, como também o filósofo pretende descrever o que se aparece como fonte deste “eu” simbólico.

Ou, em termos mais epistemológicos, nós podemos dizer que este eu mais superficial é o eu que garante a unidade da consciência, que funciona como um centro de força, para onde todas as representações, sejam internas ou externas, de certo modo, convirjam em sua direção. Agora, por outro lado, há aquele outro âmbito mais profundo da consciência, o qual Bergson inagura logo nas primeiras linhas do primeiro capítulo⁹. É o “eu” profundo, que doa àquele sujeito uma

⁷ Cf. BERGSON, 2011b, p. 102.

⁸ Cf. p.ex., BERGSON, 2011b, pp. 67, 95 e 104.

⁹ Cf. BERGSON, 2011b, p. 4.

multiplicidade, ou mais rigorosamente, este “eu” é a multiplicidade da qual deriva aquela representação, ou símbolo, de uma certa unidade da consciência. O todo da consciência é, portanto, uma “unité dynamique” (BERGSON, 2011b, p. 179); pois a “unidade estática do sujeito” está, podemos dizer, amalgamada à temporalidade indivisa que lhe dá suporte.

Dito de uma maneira mais próxima ao texto propriamente do prefácio, o que o autor aponta neste é que, não só a psicologia científica, como todas as demais ciências, possuem como pressuposto teórico metodológico que todos os fenômenos, sejam eles físicos ou psicológicos, são dados no espaço. Ou seja, a categoria do espaço é o fundamento do conhecimento, é o que torna possível que um sujeito, um cientista, por exemplo, consiga decompor o movimento em um gráfico de coordenadas e atribuir-lhe leis, como as expostas em *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, ou que Zenão de Eléia, constante referência de Bergson, possa formular seus paradoxos do movimento (Cf. BERGSON, 2011a, p.84). Ou, ainda, no caso da psicologia associacionista do séc.XIX, é o que torna possível pensar a consciência como uma superfície homogênea e definida, onde ideias, palavras, sentimentos, flutuam distintamente, como é dito no III capítulo, por exemplo, do *Ensaio*:

comme nous n'avons point coutume de nous observer directement nous-mêmes, mais que nous nous apercevons à travers des formes empruntées au monde extérieur, nous finissons par croire que la durée réelle, la durée vécue par la conscience, est la même que cette durée qui glisse sur les atomes inerts sans y rien changer (BERGSON, 2011a, p.116)

O sujeito, portanto, empresta uma forma que é utilizada para se construir objetos do mundo exterior e a usa para construir o que se passa na percepção interna. É o que torna possível, por exemplo, que consigamos distinguir não só os objetos, uns dos outros, no mundo exterior, mas também nossas ideias e palavras com “la même discontinuité qu'entre les objets matériels” (BERGSON, 2011a, prefácio).

Segundo Bergson, esta fundamentação dos fenômenos no espaço é legítima e necessária na maioria das ciências. Ele é uma função, um ato, uma atividade da consciência, como veremos no segundo capítulo de trabalho. Nos limites do *Ensaio*, o espaço é, tal como a tradição da *Estética transcendental*, uma forma de nossa sensibilidade; ou seja, possui o estatuto de transcendental, independente da matéria com a qual esta forma é preenchida (Cf. BERGSON, 2011a, p.177). Entretanto, quando o psicólogo – no caso do *Ensaio*, visivelmente a psicologia associacionista – visa fundamentar os fenômenos psicológicos em um espaço homogêneo, este pressuposto incorre em problemas filosóficos mal colocados. É neste sentido que Bergson se interroga: “on pourrait se

demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace?" (BERGSON, 2011a, prefácio).

Quais são estes “certos problemas”, e a quais fenômenos Bergson está se dirigindo?

Fundamentalmente, são os problemas das grandezas intensivas, objeto do primeiro capítulo, o problema da multiplicidade, objeto do segundo capítulo, e o problema da determinação voluntária, objeto do terceiro e último capítulo do *Ensaio* e, de maneira geral, o problema principal do filósofo nesta obra (Cf. BERGSON, 2011a, p.168). Este problemas, como é dito no prefácio, são comuns à metafísica e à psicologia¹⁰. Assim, por exemplo, frente aos psicólogos deterministas de sua época e as metafísicas clássicas de Descartes, Leibniz e Spinoza, Bergson tentará mostrar que o determinismo psicológico é resultado da equivocada analogia entre os fenômenos objetivos da percepção externa e os fatos de consciência (BERGSON, 2011a, p.159). Ou, em termos bergsonianos, da intrusão do mundo sensível no domínio dos fatos de consciência:

nous essayons d'établir que toute discussion entre les déterministes et leurs adversaires implique une confusion préalable de la durée avec l'entendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité: une fois cette confusion dissipe, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté (BERGSON, 2011a, prefácio)

Estas distinções serão feitas durante todo o percurso da obra. O *Ensaio* tem uma forma, se quiséssemos usar uma imagem, de círculos concêntricos. Quer dizer, por um método descritivo¹¹, ou mesmo genético, Bergson não se propõe a explicar os fenômenos, como o faz os psicólogos experimentais, por exemplo. Sua intenção é descrevê-los tal como aparecerem à consciência: é essencial ao filósofo reconhecer a interpretação filosófica que acompanha o conhecimento científico. O que lhe permite mostrar o que, em todo fenômeno, é a sua parte física e o que é sua parte psicológica, sem reduzir esta última à primeira, com faz inconscientemente a psicologia positivista. Esta descrição revela, portanto, a gênese, o modo de formação, à consciência, de todo e qualquer fenômeno. Assim, Bergson parte, no primeiro capítulo, da análise dos estados psíquicos tomados em sua particularidade, através da noção de intensidade, para, no segundo capítulo, aumentar o círculo de exame: não se tratará de tipos específicos, tirados da psicologia experimental, como as sensações, emoções ou os chamados sentimentos profundos, mas de investigar qual é a

¹⁰ A atenção a esta fato não é trivial: Bergson, como se verá em suas obras seguintes, mostrará que metafísica e ciência, no caso do *Ensaio*, a Psicologia, devem contribuir mutuamente, uma à outra, para cada vez mais aumentar a compreensão dos problemas que a Filosofia e a Ciência nos colocam.

¹¹ “A descrição dissocia as duas séries de fenômenos; uma governada pela forma da extensão pura e outra pelo esquema da continuidade qualitativa” (PRADO JR., 1989, p.80).

natureza da multiplicidade destes estados psicológicos. Para, por fim, no terceiro e último capítulo, aumentando uma vez mais o círculo de análise, investigar como toda esta multiplicidade de estados psicológicos se organiza; chegando então ao problema da liberdade, que textualmente aparece como questão principal do *Ensaio*.

O problema da liberdade permitirá, deste modo, fazer uma crítica de nossa experiência. Com a intenção de fazer uma distinção na mesma: que é dupla, podemos dizer, mas que é forjada por um só de seus aspectos, que é aquele necessariamente mais vital, mais útil e social; mas, sobretudo, espacial: “l’intuition d’une espace homogène est déjà um acheminement à la vie sociale” (BERGSON, 2011a, p.102). A partilha de domínios no âmbito da vida psicológica, como se refere F. Worms, ou, segundo Bergson, a distinção entre “deux aspects de la vie consciente” (BERGSON, 2011a, p.95), dito mais acima, é nada menos que esta distinção entre duração e o espaço:

Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l’un serait comme la projection extérieure de l’autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n’a rien de commun avec une juxtaposition dans l’espace homogène. Mais les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares, et c’est pourquoi nous sommes rarement libres. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n’apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l’espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l’espace plutôt que dans le temps: nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous; nous parlons plutôt que nous ne pensons; nous “sommes agis” plutôt que nous n’agissons nous-mêmes. Agir librement, c’est reprendre possession de soi, c’est se replacer dans la pure durée (BERGSON, 2011a, p.173-174)

Após esta breve análise do prefácio do *Ensaio* e apresentação geral do problema deste, passemos aos capítulos propriamente ditos, para ver como Bergson opera, progressivamente, a crítica aos resultados da psicologia científica e como o mesmo dialoga com os problemas próprios à filosofia.

O primeiro capítulo do *Ensaio* se concentra, sobretudo, sobre o conceito de grandeza intensiva: boa parte da psicologia positivista está interessada em responder ao problema *como mensurar os estados internos?*, i.e., nossas sensações. Este problema é fundamental, pois, como bem diz Bento Prado Jr., “a possibilidade da constituição da psicologia como ciência está fundada na categoria de grandeza intensiva (...). A análise bergsoniana começa por colocar à prova esta suposição filosófica da prática científica” (PRADO JR., 1989, p.74).

Este conceito se refere à tese de que estados de consciência são suscetíveis de uma avaliação

quantitativa: ou seja,

on dit qu'on a plus ou moins chaud, qu'on est plus ou moins triste, et cette distinction du plus et du moins, même quand on la prolonge dans la région des faits subjectifs et de choses inétendues, ne surprend personne. Il y a là cependant un point fort obscur, et un problème beaucoup plus grave qu'on se ne l'imagine généralement (BERGSON, 2011a, p.1)

A categoria das grandezas intensivas, núcleo deste capítulo do *Ensaio*, consiste, então, em se pretender que as intensidades dos estados interiores ou sensações possam ser suscetíveis de crescer ou de diminuir. A quantificação daqueles estados tem por fundamento a mesma relação que há entre uma primeira noção de número: segundo Bergson, dizer que um número é maior que outro, ou que um corpo é maior que outro, tem como fundamento a ideia de continente e conteúdo: “si l'on a pu disposer les nombres en ordre croissant, c'est justement parce qu'il existe entre eux des rapports de contentant à contenu, et qu'on se sent capable d'expliquer avec précision en quel sens l'un est plus grand que l'autre” (BERGSON, 2011a, p.2).

Mas, por que assimilar a ideia de intensidade à de grandeza? O raciocínio poderia nos levar a crer em dois tipos de quantidades, “la première extensive et mesurable, la second intensive, qui ne comporte pas la mesure, mais dont on peut dire néanmoins qu'elle est plus grande ou plus petite qu'une autre intensité” (BERGSON, 2011a, p.2). Porém, se uma quantidade pode crescer ou diminuir, e se esta quantidade supõe a relação de continente e conteúdo, então por que posso afirmar a existência de quantidades inextensas? “et n'y a-t-il point alors contradiction à parler de quantité inextensive? Pourtant le sens commun est d'accord avec les philosophes pour ériger en grandeur une intensité pure, tout comme une étendue” (BERGSON, 2011a, p.3).

A razão desta crença, i.e., que nós podemos medir os dados intensivos da consciência, se baseia na *tradução* do inextenso: a intensidade pura é *traduzida* em extensão. A forma que é usada para descrever e construir os objetos da percepção externa são refletidas ao mundo dos dados internos. A imagem da mola, apresentada logo no início do capítulo, descreve muito bem este processo:

Nous nous représentons une plus grande intensité d'effort, par exemple, comme une plus grande longueur de fil enroulé, comme un ressort, qui en se détendant, occupera un plus grand espace. Dans l'idée d'intensité, et même dans le mot qui la traduit, on trouvera l'image d'une contraction présente et par conséquent d'une dilatation future, l'image d'une étendue virtuelle et, si l'on pouvait parler ainsi, d'un espace comprimé. Il faut donc croire que nous traduisons l'intensif en extensif, et que la comparaison de deux intensités se fait ou tout au moins s'exprime par l'intuition confuse d'un rapport entre deux étendues. Mais c'est la

nature de cettte opération qui paraît malaisse à déterminer (BERGSON, 2011a, p.3)

Como, então, a ciência explica esta relação entre essas supostas duas grandezas? Segundo Bergson, se se supõe que é possível medir a intensidade de uma sensação, há três hipóteses para explicar este fenômeno. A primeira nós a chamaremos de hipótese de causa objetiva, a segunda de hipótese da teoria cinética e a terceira, de hipótese fisiológica.

A primeira hipótese consiste em definir a intensidade de uma sensação de acordo com o número e a grandeza das causas objetivas que proporcionaram tal sensação. Dito de outro modo, esta hipótese, que é a hipótese da psicofísica, consiste em relacionar o grau ou a intensidade da sensação à grandeza extensiva da causa. Ou seja, o crescimento ou diminuição de certa intensidade deve ser proporcional à variação quantitativa da causa de determinada sensação; por isso, a denominamos hipótese de causa objetiva. Esta hipótese tomou forma de lei, embora não muito precisa, já com um dos predecessores de Fechner, E.H. Weber, que a formulou da seguinte maneira:

ce dernier [Weber] à la suite de certianes expériences sur la perception des poids, des longueurs, en déduisit une loi. Il avait remarque que, si l'on compare deux lignes presque égales, la plus petite différence que l'on puisse saisir entre elles équivaut toujours à 1/50 environ de la plus courte, quelle que soit la longueur des lignés comparées; qu'elles aient un centimètre, un décimètre ou un mètre. De même, pour qu'un poids soit jugé supérieur à un autre, il faut qu'il le surpasse d'une fraction qui varie de 1/30 à 1/50, suivant les individus, quel que soit d'ailleurs le poids initial (gramme, once, livre ou kilogramme) (RIBOT, 1879, p.161)

Mas, segundo Bergson, o enunciado que diz pretender medir a intensidade de uma sensação de acordo com a mensuração de sua causa exterior e extensiva é mal fundado. E a própria observação comum dos fatos psicológicos já nos indica que, em realidade, nossos juízos dizem mais sobre a intensidade do efeito; “sans même connaître la nature de la cause, à plus forte raison sa grandeur” (BERGSON, 2011a, p.4). No próprio exemplo do peso, dito anteriormente, é possível constatar esta primeira observação de Bergson. Pois aquela fração mínima de 1/30 necessária para ser sentida uma diferença de peso não nos impede, sem ter o conhecimento deste número, de sentir a variação na intensidade do peso. Ou, como no exemplo do *Ensaio*, é evidente que se prova uma dor mais intensa quando se sente arrancar um dente a um fio de cabelo; mesmo que a causa exterior à qual nos referimos comporte dificilmente a medida.

A dificuldade em medir ou comparar as intensidades das sensações, ou, de se traduzir o inextenso em extenso, torna-se ainda maior quando nos referimos ao que Bergson chama frequentemente de “faits psychologique profonds, qui émanent de nous et non plus d'une cause extérieure” (BERGSON, 2011a, p.4). A análise destes fatos será crucial no decorrer da obra. Eles

designam já uma primeira apreciação puramente qualitativa da intensidade pela consciência, opondo-se a toda possibilidade de medida e avaliação quantitativa a partir de uma causa exterior.

Deste modo, esta primeira hipótese, acerca da comparação de duas intensidades segundo suas causas exteriores, se enfraquece na exata medida em que percebemos que tal comparação se faz mais do ponto de vista do aspecto subjetivo do fenômeno que “du nombre de causes, de leur mode d’action ni de leur étendue” (BERGSON, 2011a, p.4).

Hipótese da teoria cinética. – Esta segunda hipótese em realidade tem a mesma natureza da anterior. Porém, de uma maneira um pouco mais sutil, segundo Bergson, esta teoria tenta explicar a intensidade da sensação não pela causa objetiva propriamente dita, senão que “par de mouvements bien définis de leurs parties élémentaires” (BERGSON, 2011a, p.5). Ou seja, as qualidades sensíveis percebidas por nós, por exemplo, a intensidade do som, são distinguidas de uma outra intensidade, menor ou maior, de acordo com a vibração e os movimentos que os átomos executam no meio agitado por uma melodia ou um som qualquer.

O argumento bergsoniano contra esta hipótese segue o mesmo raciocínio desenvolvido no exame da hipótese anterior.

N’est-il pas permis de soutenir que, sans connaître ces théoris, nous en avons un vague presentiment, que sous le son plus intense nous devions une vibration plus ample se propageant au sein du milieu ébrulé, et que nous faisons allusion à ce rapport mathématique très précis, quoique confusément aperçu, quand nous affirmons d’un son qu’il presente une intensité supérieure? (BERGSON, 2011a, p.5)

Hipótese fisiológica. – Esta hipótese é, poderíamos dizer, uma extensão da anterior. Se as intensidades de nossas sensações podem ser medidas pelos movimentos dos átomos dos objetos de nossa percepção exterior, não poderíamos supor que os estados de nossa consciência são um equivalente do “vai-e-vem” de átomos e moléculas da substância cerebral, e a intensidade, então, não seria “la complication ou l’étendue de ces mouvements moléculaires” (BERGSON, 2011a, p.5)? É inegável que a intensidade de uma sensação tenha seu testemunho no trabalho realizado por nosso organismo, e, mesmo no caso da primeira hipótese, ninguém pode negar que um aumento no número de fontes luminosas, por exemplo, conseqüentemente leva a um aumento na intensidade da sensação. Não obstante, nossos julgamentos, como Bergson dirá ao longo do *Ensaio*, dizem muito mais sobre os efeitos do que a uma possível causa exterior. Ou, como no caso da terceira e última hipótese,

C’est la sensation qui nous est donnée par la conscience, et non pas ce travail

mécanique. C'est même l'intensité de la sensation que nous jugeons de la plus ou moins grande quantité de travail accompli: l'intensité demeure donc bien en apparence au moins, une propriété de la sensation. Et toujours la même question se pose: pourquoi disons-nous d'une intensité supérieure qu'elle est plus grande? Pourquoi pensons-nous à une plus grande quantité ou à un plus grand espace? (BERGSON, 2011a, p.5)

Até aqui, o problema em se discriminar a diferença entre duas intensidades era somente de expô-lo segundo a “ordem do dia”, quer dizer, de acordo com os saberes científicos de sua época e assim apresentar de maneira geral as teses e hipóteses acerca do problema das grandezas intensivas. Ou seja, mostrar o postulado do trabalho científico, segundo o qual toda avaliação da intensidade de uma sensação é necessariamente função da determinação da grandeza de sua causa.

Qual é, então, a resposta de Bergson? Como é de se notar em muitas outras partes de seus escritos, os problemas filosóficos devem ser melhor colocados, ou seja, suas condições devem ser pensadas com mais precisão, antes que passemos a buscar uma solução para tais: “au lieu de chercher à résoudre la question, nous montrerons l'illusion de ceux qui la posent” (BERGSON, 2011a, p.55). Esta é a última frase do primeiro capítulo e resume bem a posição de Bergson. O problema das grandezas intensivas quiçá deriva de uma má compreensão dos dados da consciência e da própria noção de intensidade. “Peut-être la difficulté du problème tient-elle surtout à ce que nous appelons du même nom et nous représentons de la même manière des intensités de nature très différente (...)” (BERGSON, 2011a, p.5). Aqui começam mais exatamente as análises singulares do *Ensaio*. Seguindo um método típico dos tratados de psicologia, Bergson se propõe a analisar as sensações de som, calor, peso, luz, esforço muscular, e os sentimentos “profundos”. Suas análises revelarão dois tipos de intensidade: uma ligada a um objeto, ou “sensações representativas” como irá chamá-las, e outra que possui uma intensidade “pura”, não passível de mensuração. E, no intermédio deste exame, Bergson passará, ainda, pelos estados psicológicos “complexos”, como é o caso do esforço muscular, onde o corpo jogará um papel importante fazendo com que a intensidade destes estados pareçam ser extensas; e os casos situados entre os “sentimentos profundos” e os “esforços superficiais”: é o caso da atenção, da tensão e as “emoções violentas”. Todos estes exames culminarão, ao final do capítulo, na apreciação, e decorrente crítica, do projeto da psicofísica de Fechner de mensuração da sensação e obtenção de uma lei que traduza a variação da sensação proporcionalmente à excitação.

Contudo, antes de passarmos a ver como Bergson analisa toda essa gama de estados psicológicos, é necessário notar que esta distinção operada entre intensidades “puras” e “sensações representativas ou superficiais” é de natureza descritiva, tal como explicamos à página 12. Ou seja,

o que Bergson irá ressaltar, muito precisamente, neste primeiro capítulo, é que em todo estado psíquico existe uma parte dele que tem um equivalente físico e outra que não o possui. Por isso chamamos de método descritivo: pois, o todo do fenômeno pode-se dividido em duas partes elementares, uma parte física e outra psíquica. Ou seja, como mais uma vez nos ensina Prado Jr., o objetivo de Bergson é a depuração do *misto* extenso/inextenso, *res extensa/durée psychologique*: “extinção do mundo fisicista na descrição do mundo psicológico” (PRADO JR., 1989, p.77). Apesar de podermos mensurar, por exemplo, a diferença de intensidade na altura de dois sons, sempre haverá o elemento “puramente” qualitativo, de ordem psíquica somente, na sensação da audição, no ato de ouvir. Ou, como em casos ímpares, como os sentimentos profundos ou estéticos, não há quase, se não nenhum, espaço para elementos físicos. Mas, como veremos, esta distinção de fato não é nítida, mas de direito o é, e pode ser efetuada.

Avancemos à consideração destes estados. Porém, para não desenvolver uma análise demasiado detalhista ou repetitiva, nos contentaremos em ressaltar os principais aspectos que cada estado psicológico nos oferece, para bem compreender as transições feitas de uma análise a outra e suas consequências para o conjunto da obra.

Bergson, de acordo com a ordem do texto, começa pela análise dos sentimentos profundos para depois nos transportar, “d’un seul bond à l’extrémité opposée de la série des faits psychologiques” (BERGSON, 2011a, p.15), ou seja, aos fenômenos que são aparentemente mais passíveis de mensuração e que se passam na zona da superfície da consciência.

Os chamados “sentimentos profundos” não fazem parte dos trabalhos e manuais de psicologia experimental de sua época. É uma “novidade” por parte de Bergson, visto que neste primeiro capítulo do *Ensaio* o dialogo é praticamente com aquela psicologia. Por profundo, nosso filósofo se refere aos sentimentos de esperança, de alegria e de tristeza, o sentimento de graça, o sentimento do belo; e mesmo os sentimentos muito singulares que nos proporciona a leitura de uma poesia, a admiração das artes plásticas e a arquitetura; e, de um ponto de vista moral, a piedade. Todos estes sentimentos têm em comum o fato, ou melhor, a característica de ocupar, de tomar a alma inteira (Cf. BERGSON, 2011a, p.7), e fazer com que todos os elementos psíquicos tomem uma outra coloração, mudem em seu conjunto. Os sentimentos profundos, para isso, penetram a massa de nossos estados psíquicos e os renovam, “c’est comme une nouvelle enfance” (BERGSON, 2011a, p.6). A noção de interpenetração é muito importante para compreender estas distinções feitas pelo filósofo. Este conceito se opõe à tese da impenetrabilidade da matéria¹², e pretende caracterizar

¹² Bergson irá tratar desta tese mais detalhadamente no segundo capítulo do *Ensaio*, à p.65 et seq.

que os estados de consciência não são coisas que se justapõem. A consciência, veremos mais à frente, não é uma coisa, ela é um progresso.

Uma outra característica destes sentimentos é a “*intervention progressive d’éléments nouveaux, visibles dans l’émotion fondamentale, et qui semblent en accroître la grandeur quoiqu’ils se bornent à en modifier la nature*” (BERGSON, 2011a, p.9). Nesta afirmação Bergson expõe uma noção muito particular de seu pensamento, que é a distinção entre aquilo que se difere pelo grau - diferença de grandeza - e aquilo que difere por natureza – diferença de natureza. Quer dizer, no domínio da consciência a alternância ou “aumento” de intensidade de um sentimento não é vista como uma grandeza que cresce, mas como uma intensidade que se altera de modo qualitativo e total. Isto é, não é um ou outro estado que aumenta de grandeza, senão que essa mudança corresponde à totalidade de nossa vida interior. Há aí uma diferenciação de natureza, e não de grau, entre nossos estados de consciência. Pois, na medida em que um sentimento aumenta em intensidade este começa a dilatar-se, encobrir e modificar todo o conteúdo da consciência, “*nous éprouvons comme un étonnement d’être*” (BERGSON, 2011a, p.8).

Este avanço qualitativo, muitas vezes proporcionado pelos sentimentos estéticos, é o que prova uma alternância puramente de qualidade em nossos estados interiores. E este avanço não é marcado por um sentimento de causa, ou seja, como se o estado posterior tenha sido causado pelo antecedente. O estado posterior é sugerido pelo anterior, o sentimento está como pré-formado no anterior, mas não causado. Esta sutileza conceitual de Bergson é bem explicitada pela metáfora do sentimento de graça. Nos movimentos graciosos, por exemplo, é possível constatar que as atitudes presentes indicam os movimentos consecutivos. Esta simplicidade nos movimentos é o motivo de se ver anunciado o movimento que virá a seguir. Em uma passagem célebre o autor elucida precisamente o dito anterior:

Si la grâce préfère les courbes aux lignes brisées, c’est que la ligne courbe change de direction à tout moment, mais que chaque direction nouvelle était indiquée dans celle qui la précédait. La perception d’une facilité à se mouvoir vient donc se fondre ici dans le plaisir d’arrêter en quelque sorte la marche du temps, et de tenir l’avenir dans le présent (BERGSON, 2011a, p.9)

Para finalizar esta análise dos sentimentos estéticos, vale ainda explorar um último elemento que compõe os anteriores, que é o ritmo.

O ritmo faz parte da música e da poesia; e, junto com a métrica empregada, ele nos permite prever o próximo movimento musical. E, no caso da poesia, o ritmo é o que nos faz pensar e ver com o poeta: ou seja, há, dirá Bergson, uma espécie de comunicação entre o poeta e o leitor, o ritmo

permite que nosso pensamento e nossa vontade sigam as imagens que se sucedem na leitura de uma poesia:

le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire. En voyant repasser devant nos yeux ces images, nous éprouverons à notre tour le sentiment qui en était pour ainsi dire l'équivalent émotionnel; mais ces images ne se réaliseraient pas aussi fortement pour nous sans les mouvements réguliers du rythme, par lequel notre âme, bercée et endormie, s'oublie comme en un revê pour penser et pour voir avec le poète (BERGSON, 2011a, p.11)

As noções de “bercée” e “endormie” são significativas. Pois refletem não só uma espécie de retenção passiva da consciência, como se esta última se deixasse levar pelo ritmo da poesia ou da música, mas revelam também uma interrupção “normale de nos sensations et de nos idées” e de nossas “puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité” (BERGSON, 2011a, p.11).

Portanto, podemos constatar, após estas análises, que há fases distintas no progresso dos sentimentos estéticos, e que estas fases correspondem mais a uma diferença de natureza que a uma diferença de grau. E que, a cada aumento da intensidade, ou aumento no grau de elevação destes sentimentos, é toda nossa vida interior ou, com diz Bergson, toda nossa história pessoal que muda; enfim, é “notre âme entière”¹³(BERGSON, 2011a, p.13) que se modifica.

Mas é exatamente este progresso qualitativo que a ciência psicológica trata como mudanças de grandeza. Segundo o método da psicologia científica, os estados da consciência são nítidos e bem delimitados, justapostos: possuem a mesma descontinuidade dos objetos materiais, como foi dito no prefácio. Porém, esta psicologia científica não faz o que Bergson percebeu a necessidade de fazer: um esforço de descrição dos atos, de desembaraço (“démêler”) de suas partes, para se verificar uma apreciação progressiva e qualitativa de nossos estados psicológicos. “C’est ce progrès qualitatif que nous interprétons dans le sens d’un changement de grandeur, parce que nous aimons les choses simples, et que notre langage est mal fait pour rendre les subtilités de l’analyse psychologique” (BERGSON, 2011a, p.10).

Os sentimentos morais, aos quais Bergson rapidamente se refere antes de terminar sua reflexão sobre os sentimentos profundos, também indicam uma apreciação progressiva da consciência,

Les intensités successives du sentiment esthétique correspondent donc à des changements d’état survenus en nous, et les degrés de profondeur au plus ou moins grand nombre de faits psychiques élémentaires que nous démêlons

¹³ Bergson retomará esta expressão diversas vezes durante a obra, sob inspiração de Platão (*República*, livro VII, 518c).

confusement dans l'émotion fondamentale. On soumettrait les sentiments moraux à une étude du même genre (BERGSON, 2011a, p.14)

Bergson se propõe à análise do sentimento de piedade; e é evocando a tese schopenhauriana, segundo a qual a piedade consiste “à se mettre par la pensée à la place des autres, à souffrir de leur souffrance”(BERGSON, 2011a, p.14), que ele irá conduzir sua análise psicológica deste sentimento. De um primeiro ponto de vista, esta fórmula poderia nos parecer que trata simplesmente da compaixão com os outros ou de uma providência de um mal que nos poderia ocorrer. Porém, a verdadeira piedade está mais para um desejo, ainda que seja um “désir léger” (BERGSON, 2011a, p.14), que a um temor ao sofrimento. Pois é deste desejo que a intensidade do sentimento de piedade parte e é por ele também que ela se realiza em forma de ação moral, a humildade: “l'intensité croissante de la pitié consiste donc dans un progrès qualitatif, dans un passage du dégoût à la crainte, de la crainte à la sympathie, et de la sympathie elle-même à l'humilité”(BERGSON, 2011a, p.15).

Contudo, estes sentimentos profundos, examinados anteriormente, são raros. Pois, como Bergson mesmo definiu, os sentimentos estéticos e morais consistem não só na mudança crescente de intensidade mas também no grau de profundidade daqueles – noção, aliás, que será amplamente discutida em *Matéria e memória*. Até o momento estávamos em uma região onde as causas exteriores não tinham sequer efeito, e a intensidade destes sentimentos estava longe de ser assimilada a uma grandeza quantificável. Porém, dada a raridade destes sentimentos, haveria pouco lugar para aqueles que não são seguidos ou não se dariam em mistura com sintomas físicos. A tarefa será, deste modo, analisar estes fenômenos, onde a consciência parece “s'épanouir au-dehors, comme si l'intensité se développait en étendue: tel est l'effort musculaire” (BERGSON, 2011a, p.15).

Como concebemos um aumento da intensidade de um fenômeno, quando se trata de compreender qual é o papel que joga o corpo na crença ou tendência a uma avaliação quantitativa de nossos estados psíquicos? No sentimento de um esforço muscular sua intensidade parece ser extensiva e, portanto, se apresentar à consciência sob forma de quantidade ou grandeza.

A argumentação de Bergson é de cunho extremamente fisiológico, mas a conclusão daí retirada é evidentemente filosófica. Ao problema, em que consiste a percepção da intensidade do sentimento de esforço? Nós podemos elencar as quatro teses expostas por Bergson que tentam responder à questão. São as seguintes:

Tese do senso-comum: o sentimento de força é um equivalente reduzido dos fenômenos

mensuráveis que se manifestam no espaço. Ou, simplesmente, a intensidade de meu sentimento de esforço mede exatamente a quantidade de força muscular empregada para tal objetivo.

Tese de Alexander Bain: o esforço muscular é um sentimento centrífugo que tem sua origem na “força nervosa”. Esta última é uma atividade espontânea guardada nos músculos, e é a emissão desta força que a consciência percebe.

Tese de Wilhelm Wundt: a sensação de esforço depende da existência de uma força psíquica independente que preexistiria à sua manifestação corporal, portanto, ainda centrífugo.

Tese de William James: o sentimento de esforço é centrípeta. Nós não temos consciência de uma emissão de força, mas do movimento que resulta dos músculos e de todo complexo nervoso.

As três primeiras teses são as que corroboram a crenças nas “grandezas intensivas”. Já que, de acordo com o senso-comum, nós podemos medir a intensidade do esforço a partir de suas manifestações mensuráveis. Ou, segundo Bain, quanto maior for a área corporal afetada pela “força nervosa” maior será o sentimento do esforço. Isto é, um estado psíquico pode ser suscetível de quantificação na medida em que se desdobra em extensão. Já Wundt acredita em uma continuidade do intensivo ao extensivo, do psíquico ao extenso, quando supõe haver uma força psíquica que, apesar da independência ao corpo, se desdobra em manifestação corporal.

Será a tese de James a que melhor agrada a Bergson:

La plupart des auteurs se rangent à cette opinion [de Wundt], qui ferait loi dans la science positive, si, il y a quelques années, M. William James n'avait attiré l'attention des physiologistes sur certain phénomènes assez peu remarquables, e pourtant bien remarquables (BERGSON, 2011a, p.16)

Os fatos analisado por James levam a crer que nós não temos consciência de uma emissão de força, seja psíquica ou nervosa, mas simplesmente do movimento dos músculos empregados para uma ação qualquer:

notre sentiment de l'énergie musculaire déployée 'est une sensation afférente [portanto, centrípeta] complexe, qui vient des muscles contractés, des ligaments tendus, des articulations comprimées, de la poitrine fixée, de la glotte fermée, du sourcil froncé, des mâchoires serrées', bref, de tous le points de la périphérie où l'effort apporte une modification (BERGSON, 2011a, p.19)

Partindo desta tese de James, Bergson tira sua conclusão acerca do esforço agregando suas análises anteriores:

Nous voici donc amenés à définir l'intensité d'un effort superficiel comme celle

d'un sentiment profond de l'âme. Dans l'un et l'autre cas, il y a progrès qualitatif et complexité croissante, confusément aperçue. Mais la conscience, habituée à penser dans l'espace et à se parler à elle-même ce qu'elle pense, désignera le sentiment par un seul mot et localisera l'effort au point précis ou il donne un résultat utile: elle apercevra alors un effort, toujours semblable à lui-même, qui grandit sur la place qu'elle lui a assigné, et un sentiment qui, ne changeant pas de nom, grossit sans changer de nature (BERGSON, 2011a, p.20)

Quer dizer, a intensidade da sensação é percebida sob dois aspectos: primeiro, como a percepção de um grande número de sensações periféricas, pois localizamos o esforço em um ponto preciso onde o esforço foi aplicado; e, conforme este esforço aumenta, a área corporal requerida também aumentará: complexidade crescente. E, por outro lado, nós temos a sensação de uma mudança qualitativa dada naquelas sensações: é o progresso qualitativo. Contudo, adverte Bergson, a consciência se limita a perceber tal sentimento somente onde ele se expressa espacialmente: ou seja, no corpo. Mais precisamente, onde ele demanda um “resultado útil”.

A citação anterior nos oferece um outro dado importante. Quando é dito que a intensidade do esforço é definida como a do sentimento profundo, isto significa que não há prioridade entre estados profundos ou superficiais, senão que há uma característica estritamente psicológica mesmo nos fenômenos ditos superficiais, os quais são muito dependentes da percepção exterior. No texto, o verbo “démêler” é usado algumas vezes como metáfora para explicar esta necessidade de distinção e mesmo descrição dos fenômenos, sejam eles da percepção interna ou externa. Na citação anterior, o mesmo é dito com a expressão “confusément aperçue”. Isto é, os dados qualitativos e os dados quantitativos podem ser distinguidos teoricamente, “par un vigoureux effort de réflexion” (BERGSON, 2011a, p.175), ainda que os fatos nos deem uma percepção confusa, uma complexidade estrutural, um “misto”.

Dos sentimentos de esforço muscular, passemos, agora, para as análises dos sentimentos ou estados intermediários, que Bergson os chamará de maneira geral de atenção e tensão.

Dans le premier cas, il y a effort intellectuel ou attention; dans le second se produisent des émotions qu'on pourrait appeler de violents ou aiguës, la colère, la frayeur, et certaines variétés de la joie, de la douleur, de la passion et du désir. Montrons brièvement que la même définition de l'intensité convient à ces états intermédiaires (BERGSON, 2011a, p.20)

A tese, na análise destes sentimentos será, ainda, a mesma. Ou seja, que há um “facteur purement psychique” (BERGSON, 2011a, p.21) nestes casos de atenção e tensão. Mas tal tese não exclui a efetiva participação de movimentos musculares e perturbação dos órgãos dos sentidos, como mostraram Fechner e Ribot. Contudo, o que Bergson visa elucidar, uma vez mais, é a redução

destes sentimentos aos sentimentos musculares. “Ces mouvements ne sont ni la cause ni le résultat du phénomène; ils en font partie, ils l’expriment en étendue” (BERGSON, 2011a, p.20).

Atenção e tensão se distinguem segundo seus propósitos: a primeira se define por um esforço de natureza puramente especulativa, uma coordenação de ideias reflexas em vista de conhecimento, que se exprime em extensão corporal, por exemplo, “quand on fait un grand effort pour se rappeler quelque chose” (BERGSON, 2011a, p.20). Já no caso do esforço de tensão é uma ideia de agir que coordena o sistema de contração muscular. Todas essas descrições fisiológicas são a expressão de um sentimento que se projeta para fora, que se irradia para a superfície. Os elementos internos, portanto, se substituem por sensações periféricas, “mais superficiels ou profonds, violents ou réfléchis, l’intensité de ces sentiments consiste toujours dans la multiplicité des états simples que la conscience y démêle confusément” (BERGSON, 2011a, p.24).

Elimine todo traço de perturbação, de distúrbio orgânico, todo movimento exterior concomitante a uma emoção, e o que restará será uma ideia, uma representação intelectual:

Peu à peu, et à mesure que l’état émotionnel perdra sa violence pour gagner en profondeur, les sensations périphériques céderont la place à des éléments internes: ce ne seront plus nos mouvements extérieurs, mais nos idées, nos souvenirs, nos états de conscience en général qui s’orienteront, en plus ou moins grand nombre, dans une direction déterminée (BERGSON, 2011a, p.23)

Antes de terminar este capítulo, destinado a resumir e apresentar as principais objeções de Bergson à psicologia experimental, e às descrições que se limitam a reduzir as sensações ou estados internos a suas expressões corporais, ou traduções em extensão, segundo os termos do próprio autor, nós examinaremos as últimas categorias de sensações que o *Ensaio* estuda.

Esta última parte se dedicará à análise das sensações ditas afetivas, de prazer ou dor, e representativas, aquelas que tem relação com um objeto. Para, por fim, culminar no exame dos princípios da psicofísica de Fechner.

A querela muscular, delatada durante todo este percurso, é ainda fonte de equívocos no caso das sensações afetivas. Utilizando-se das descrições do fisiologista Charles Richet e do biólogo Charles Darwin, Bergson tentará provar uma fonte puramente qualitativa nos estados ditos de prazer ou dor.

O primeiro argumento é bem geral. Apesar de, na maior parte dos casos, a todo estado afetivo corresponder um abalo orgânico, um repercussão de uma causa exterior, não é verdade, porém, que nossas sensações interiores sejam da mesma natureza dos abalos nervosos, fisiológicos de nosso corpo. Pois, o que nossa consciência experimenta em uma sensação qualquer não é, de

nenhum modo, a sensação dos movimentos moleculares e tão pouco os abalos fisiológicos ou nervosos. E nossa consciência nada conservará destes abalos físicos; já que nossas sensações, que não ocupam espaço, não se assemelham em nada com uma possível causa exterior extensiva e mensurável. “Et elle n’en conservara rien si elle n’est que la traduction consciente d’un mouvement de molécules; car précisément parce que ce mouvement se traduit en sensation de plaisir ou douleur, il demeure inconscient en tant que mouvement moléculaire” (BERGSON, 2011a, p.24).

Ainda que este argumento se apresente de uma maneira bem genérica, válida, aliás, para todo tipo de sensação ou estado interior, a característica dado por Bergson para os sentimentos de dor e prazer é bem específica. Segundo o autor, prazer e dor, não se definem por aquilo que se passa no organismo, como nas descrições de Darwin e Richet, mas como “ce qui va s’y produire, ce qui tend à s’y passer” (BERGSON, 2011a, p.27), marca de poucos seres privilegiados:

si le plaisir et la douleur se produisent chez quelques privileges, c’est vraisemblablement pour autoriser de leur part une résistance à la réaction automatique qui se produirait; ou la sensation n’a pas de raison d’être, ou c’est un commencement de liberté. Mais comment nous permettrait-elle de résister à la réaction qui se prepare si elle nous en faisait connaître la nature par quelque signe précis? Et quel peut être ce signe, sinon l’esquisse et comme la préformation des mouvements automatiques futurs au sein même de la sensation éprouvée? L’état affectif ne doit donc pas correspondre seulement aux ébranlements, mouvements ou phénomènes physiques qui on été, mais encore et surtout à ceux qui se préparent, à ceux qui voudraient être (BERGSON, 2011a, p.25)

Assim, o que mostra Bergson em relação às sensações afetivas, de prazer ou dor, é que estes estados correspondem a fenômenos que se preparam, que poderiam vir a ser. Esta característica de tendência, que dá ao homem esta possibilidade de escolha, a resistência a uma reação automática determinada que passa pelo intermédio da consciência, eis o dado qualitativo da consciência. Sem as reações consecutivas que acompanham uma sensação, ou seja, abstraindo-se por um instante os movimentos fisiológicos de todas as espécies, a intensidade de uma dor será pura qualidade e não uma quantidade passível de mensuração, tal como se nos apresentam as descrições de Richet e Darwin.

Passemos agora ao exame das sensações representativas. Ou seja, aquelas que possuem como mediação não mais o corpo, como no caso das sensações afetivas, mas a relação a um objeto. Bergson se dedica a uma análise bem detalhada de experimentos e postulados acerca das sensações de som, de frio e calor, de peso e de luz. Nossa intenção aqui não é de reproduzi-las, mas sim de destacar as principais teses que decorrem destes experimentos, e examinar as principais objeções de Bergson à Fechner e seu projeto de mensuração das sensações.

Esta nova categoria de sensação é o equivalente ao “campo das imagens” do primeiro capítulo de *Matéria e memória*, segundo Paul-Louis Couchoud¹⁴. E a analogia é, de fato, pertinente. Pois, as sensações representativas, ainda que não estejam cumprindo a tarefa de um campo “pré-subjetivo”, como é o caso das imagens em *Matéria e Memória*, já concernem à totalidade do mundo material, na medida em que estas sensações se referem à relação a um objeto. A passagem, ilegítima segundo Bergson, da intensidade dos estados psíquicos – sistema da consciência - à sua grandeza – sistema da ciência - é o erro que nosso filósofo não cansará de explicitar; ele ocorre quando se tenta medir a intensidade de uma sensação pela grandeza de sua causa:

Or, cette cause est extensive et par conséquent mesurable; une expérience de tous les instants, qui a commencé avec les premières lueurs de la conscience et qui se poursuit pendant notre existence entière, nous montre une nuance déterminée de la sensation répondant à une valeur déterminée de l'excitation. Nous associons alors à une certaine qualité de l'effet l'idée d'une certaine quantité de la cause; et finalement, comme il arrive pour toute perception acquise, nous mettons l'idée dans la sensation, la quantité de la cause dans la qualité de l'effet. A ce moment précis, l'intensité, qui n'était qu'une certaine nuance ou qualité de la sensation, devient une grandeur¹⁵ (BERGSON, 2011a, p.31)

Esta interpretação inconsciente da qualidade em quantidade, é evidenciada por Bergson através da análise epistemológica das sensações representativas, tais como as sensações de som, frio e calor, peso e de luminosidade. Os resultados científicos apontam sempre para reduzir todas as diferenças de nuances entre as qualidades por certa “crença” em sua causa extensiva. No caso do som, por exemplo, esta “crença” deriva da introdução do sentimento de esforço muscular para se produzir uma determinada nota quando se passa pela escala musical, ou mesmo para elevar a intensidade da mesma. Ou, no caso onde tal som não é produzido pela voz, tal “crença” provém da vibração que o produz, e que ressoa em nosso corpo de uma maneira extensiva. Uma primeira tarefa, para uma apreciação dos dados subjetivos em sentido de sua qualidade pura, será se abstrair dos resultados da ciência e mesmo das causas exteriores extensivas: “faites abstraction de la vibration dans tout le corps ...”, “oubliez ce que la pyshique vous a appris...” (BERGSON, 2011a, pp.32-33).

Bergson nos convida a abstrair toda a experiência, passada ou presente. Ou seja, os hábitos contraídos do senso-comum e os resultados da psicologia científica.

¹⁴ Cf. “La métaphysique nouvelle, 'Matière et mémoire' de M. Bergson' ”. In *Revue de métaphysique et de morale*, X, março 1902.

¹⁵ Esta passagem ilegítima é denunciada por todo capítulo. Ora dita como tradução do intensivo em extensivo, ora como interpretação de mudanças de qualidade em mudanças de quantidade, ora como substituição do efeito pela causa (Cf. BERGSON, 2011a, pp.3, 4, 23, 24, 31, 32, 35, 36, 38, 40, 50, 52).

A suspensão das teses da ciência e do senso-comum é característica do procedimento metodológico do *Ensaio*. E Bergson nos diz de muitas maneiras: “faites abstraction du choc dans tout le corps...”, “Oubliez ce qui la physique vous a appris...” , “L'habitude s'est ainsi contractée d'assigner une hauteur à chaque note de la gamme...”, “si nous n'y introduisions l'effort musculaire qui le produirait [o som]”, “en faisant table rase de tout ce que son expérience passée lui a appris...”, “l'habitude contractée de croire à la perception immédiate d'un mouvement homogène dans un espace homogène...” , “faites abstraction de vos souvenirs et de vos habitudes de langage...”, “nous avons été habitués par notre expérience passée, et aussi par les théories physiques...”, “l'habitude de substituer à notre impression naïve ce que l'expérience et la science nous apprennent” (Cf. BERGSON, 2011a, p.32-40).

As minuciosas análises da física, fisiologia, psico-fisiologia empregadas por Bergson não serão, porém, tratadas por nós. Saltaremos as descrições das experiências de Wundt sobre os nervos vocais e auditivos, por exemplo, a teoria dos “signos locais” de Herman Lotze, e também as experiências de Blix, Goldscheider, Donaldson, Helmholtz entre outros. Avancemos direto ao fim e ápice do primeiro capítulo: da lei verificada de Weber à lei inverificável de Gustav Fechner, para concluir sobre o papel que desempenha a reflexão sobre a psicologia científica nesta primeira parte do *Ensaio*.

Contudo, é interessante fazer uma retomada do problema deste capítulo com alguma observação a se acrescentar antes de concluir. O problema do primeiro capítulo do *Ensaio* é, como estamos vendo, o problema das grandezas intensivas. Porém, o que não foi dito é que este conceito, decorrente da tese segundo a qual se pode medir uma sensação de acordo com a grandeza extensiva de sua causa, se encontra já em Kant. Ainda que Bergson não o mencione neste capítulo, na *Crítica da Razão Pura*, precisamente em “Antecipação da percepção”, Kant dá uma definição explícita ao conceito de grandeza intensiva:

Eu chamo grandeza intensiva a grandeza que é apreendida somente como unidade e na qual a pluralidade só pode ser apreendida pela sua aproximação da negação = 0. “Toda realidade no fenômeno tem então uma grandeza intensiva, quer dizer um grau” (AK, A 166/ B 207)

Ou seja, a grandeza intensiva de um fenômeno, segundo Kant, pode ser medida ou obtida pela variação ou afastamento de um zero hipotético, como dito acima, ou, que significa o mesmo, pela ausência de sensação. Deste ponto de vista, o comentador Arnaud Bouaniche vê uma continuidade entre Kant e a psicologia do XIX (Cf. BERGSON, 2011a, p.203, n.8), na medida em

que há um certa base teórica, na passagem acima citada, para a tese da psicofísica. É sabido, contudo, que o problema da *Crítica da Razão Pura* não concerne à Psicologia, como Bergson mesmo nos atesta em uma nota do último capítulo de *Matéria e memória*¹⁶. Porém, não é nossa intenção enveredar por esta controvérsia. A menção a Kant teve com função simplesmente retomar a questão inicial e prosseguir para o fim desta análise do primeiro capítulo do *Ensaio*.

Deste modo, tendo ou não em Kant uma espécie de influência teórica na Psicologia do século XIX, o que assegura a possibilidade de se efetuar o projeto de mensuração dos dados subjetivos é o percurso que vai dos experimentos de Weber às equações de Fechner. Mostremos, então, em que consiste este percurso e qual é a interpretação que Bergson lhe dá.

O método, o objeto e mesmo o conceito de Psicologia no século XIX, como nos mostram bem, por exemplo, dois grandes manuais de história da psicologia e da filosofia da época, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*¹⁷ (1866), de Friedrich A. Lange, e *La psychologie allemande contemporaine* (1879), de Th. Ribot, estavam ainda por se estabelecer. Situação decorrente em muito do conceito de ciência positivista, e mesmo da interpretação, por muitas vezes pejorativa, que o comtismo deu àquela disciplina. Não entraremos nos meandros históricos e filosóficos, uma vez que entraríamos em uma discussão por demais extensa, mas não tão necessária ao nosso objetivo, ainda que tenha sido decisiva para ulterior desenvolvimento da própria Psicologia e da Filosofia. A dimensão relevante que poderíamos sublinhar de toda essa discussão em torno da constituição da Psicologia como ciência é a diretriz segundo a qual sua base metodológica deveria ser fundada sobre o método experimental.

Foi, então, no terreno da psicologia experimental que a psicofísica teve nascimento. O objetivo desta ciência era, portanto, de fazê-la repousar sobre a experimentação, o cálculo e a medida. Mas, para que se tornasse célebre como fundador da Psicofísica, Fechner se utilizou dos experimentos de Weber. Este último dedicou boa parte de seu trabalho a pesquisas experimentais que se limitavam definitivamente a um só objetivo: determinar as relações da excitação com a sensação decorrente. Qual é a variação mínima necessária de uma excitação para que uma sensação diferente seja produzida? Tal era o problema, mensurar a sensação. Pois, se a observação mais vulgar já nos indica que há uma diferença real entre a intensidade da sensação de um tiro de canhão, por exemplo, e um tiro de pistola, ainda é impossível, em termos científicos, dizer o *quanto* uma

¹⁶ “Il ne faut pas oublier que le point de vue de la Critique est tout autre que celui de la psychologie...”(BERGSON, 2011b, p.244, n.2).

¹⁷ Nós utilizamos a tradução francesa de B. Pommerol, *Histoire du materialisme: critique de son importance a notre époque*, Paris, Alfred Costes, 1921.

sensação é mais fraca ou forte que outra. É, então, sobre esta comparação quantitativa que a psicofísica vai se desenvolver, tomando como fio condutor os primeiros experimentos de Weber.

Para não nos perdermos em descrições e detalhes experimentais, podemos dizer, de modo geral, que a conclusão à qual Weber chega, após seus trabalhos, é que a menor diferença entre uma sensação e outra é devido à menor diferença entre duas excitações. Portanto, a menor diferença perceptível é proporcional à um minimum de excitação. Isto é, Weber constata que, por exemplo, para que uma diferença de pressão ou de peso (g ou kg) seja sentida é sempre necessário acrescentar ao peso inicial de 1/30 a 1/50 de sua parte. Ou,

entre deux tons de hauteur différente, la plus petite différence perceptible est toujours la même, quelle que soit la hauteur de ces tons, et cette plus petite différence est toujours une même fraction du ton le plus bas (RIBOT, 1879, p.162)

Pois bem, a partir deste postulado Weber pôde formular uma lei bem simples: se você dividir a quantidade necessária de uma excitação, para que uma diferença de sensação seja produzida, pela quantidade inicial de mesma excitação você obterá uma constante. Ora, “nous ne ferons d'ailleurs aucune difficulté pour admettre l'existence probable d'une loi de ce genre” (BERGSON, 2011a, p.45).

Bergson, como podemos ver na citação acima, não nega, e alias ninguém negará, que há uma certa diferença mínima necessária da quantidade excitação para provocar uma nova sensação. O problema surge, e a psicofísica mesmo vai decorrer disso, quando passamos do mínimo verificável para um mínimo não verificável, como será o caso das equações de Fechner.

Tomemos, então, como exemplo, o estímulo de pressão, de peso. De acordo com as experiências de Weber, o minimum necessário, neste caso, para se produzir uma diferença de sensação gira em torno de 0,3 a 0,5g. Portanto, partindo de 1000g iniciais, a nova sensação será de 1,3kg. O espaço entre uma sensação e outra, representa o vazio que não é sentido por nossa consciência enquanto não se atinge o minimum necessário. Ora, é legítimo pensar que o *minimum* perceptível é feito de minimums não-perceptíveis – que, se não são dados à nossa consciência de modo a serem reconhecidos, podem ser encontrados matematicamente. Eis a tentativa de Fechner. Se Weber constata as diferenças mínimas simplesmente de modo empírico, Fechner busca encontrar as “différences infiniment petits” (BERGSON, 2011a, p.46), aquelas que não são percebidas por nossos sentidos, mas que são possíveis de se estabelecer através de recursos matemáticos, como é o caso aqui do Teorema fundamental do cálculo, que desembocará na “loi logarithmique’ de Fechner” (BERGSON, 2011a, p.46). Não iremos nos enveredar por discussões

aritméticas. Se o leitor o quiser, sugerimos que vá ao final do primeiro capítulo do *Ensaio*. O que nos interessará a dizer, para enfim concluir este capítulo, é a interpretação destes resultados matemáticos como consequência filosófica.

O sentido da crítica de Bergson à psicofísica de Fechner repousa sobre o fato deste último tratar as diferenças específicas de qualidade ou nuance de cada estado ou sensação, como diferenças aritméticas. E isto só se torna possível se abstraímos de início o elemento qualitativo de dado fenômeno, permanecendo, assim, um fundo idêntico após a eliminação daquele elemento. Eis os dois postulados teóricos da psicofísica: a possibilidade de igualdade e de soma de dois estados ou sensações. Pois as experiências de Weber mostraram que a sensação varia por saltos bruscos enquanto a excitação cresce de maneira contínua. E, se nós estabelecemos que há uma diferença mínima necessária para se atingir uma nova sensação, nós podemos admitir que uma nova sensação é obtida pela adição de “différences minima que l'on traverse avant de l'atteindre” (BERGSON, 2011a, p.48). Assim, se toda sensação é uma quantidade, e toda diferença de sensação é uma diferença de quantidades, seguir-se-ia uma matematização da consciência. Dito de outro modo, “il s'agissait de savoir si l'on pouvait supprimer la réalité psychologique de la conscience dans l'idéalité mathématique” (PHILONENKO, 1994, p.24).

Isto é, a psicofísica trata as sensações como números. A diferença entre sensações tem um caráter estritamente aritmético. Ao passo que, em realidade, o que realmente percebemos é uma diferença de qualidade, uma passagem entre estados e não uma diferença absolutamente numérica. “En résumé, le contraste nous apparaîtra comme une différence, l'excitation comme une quantité, le saut brusque comme un élément d'égalité, combinant ce trois facteus ensemble, nous aboutirons à l'idée de différences quantitatives égales” (BERGSON, 2011a, p.53).

Esta matematização da consciência decorre de um ponto que Bergson chamou a atenção durante todo o capítulo, a confusão entre a causa e o efeito. O elemento qualitativo – o efeito –, que era o objeto mesmo da psicofísica, é traduzido em termos extensivos – a causa. Ou seja,

comme nous parlons plutôt que nous ne pensons, comme aussi les objets extérieurs, qui sont du domaine commun, ont plus d'importance pour nous que les états subjectifs par lesquels nous passons, nous avons tout intérêt à objectiver ces états en y introduisant, dans la plus large mesure possible, la représentation de leur cause extérieure. Et plus nos connaissances s'accroissent, plus nous apercevons l'extensif derrière l'intensif et la quantité derrière la qualité, plus aussi nous tendons à mettre le premier terme dans le second, et à traiter nos sensations comme de grandeurs (BERGSON, 2011a, p.52)

O fim do capítulo termina, então, por abrir as portas ao segundo. Já que se deixa entrever

que os resultados da Psicologia científica e seus postulados, como os da psicofísica, expostos anteriormente, possuem um caráter ontológico subjacente e que será conveniente o examinar. Pois, a noção de intensidade, que foi tema do primeiro capítulo do *Ensaio*, e o problema das grandezas intensivas, foram um primeiro modo de análise da natureza da consciência, quando analisado “les états de conscience isolément les uns des autres” (BERGSON, 2011a, p.54). A ideia de intensidade mostrou-se como um ponto de junção para se compreender dois tipos de análise da consciência: a primeira, quando parte do exterior, nos dá a imagem de grandezas intensivas, que nossos estados de consciência são passíveis de avaliação quantitativa; a segunda, quando nos emana das “profondeurs de la conscience” (BERGSON, 2011a, p.54) nos dá a imagem de puras qualidades intensivas, que variam segundo sua própria nuance específica, sem uma medida que as traduza. A *qualidade* se mostra, portanto, como índice de variação entre os estados de consciência, como já alertávamos no título deste primeiro capítulo. São as transformações próprias ao conjunto sensível que se caracteriza como diferença. Enfatizar este progresso qualitativo, mostrado durante todo o capítulo um do *Ensaio*, como primeira característica dos dados internos, é a razão pela qual Bergson se prende longamente com experimentos científicos de medição de sensação para dizer realmente o contrário, isto é, as sensações são pura qualidade, do ponto de vista da percepção interna; ou, pelo menos, criticar os limites do método científico. Pois as análises da psicologia experimental pretendem *calcular* a variação de intensidade dos estados internos, isto é, fazem destas últimas unidades aritméticas. Porém, o que pretendemos alertar neste capítulo foi que a alteração na intensidade daqueles estados para a consciência é um progresso qualitativo, que altera todo o conteúdo da consciência. Ou seja, não podem ser calculado. Segundo, que para calcular é necessário fazer daquele conteúdo um conjunto de unidades aritméticas, variando conforme a grandeza da causa: ora, uma sensação não é uma unidade aritmética, é uma qualidade não uma quantidade. A reflexão sobre a psicologia experimental permitiu, então, à Bergson dar um tratamento positivo para a análise da consciência, exigência própria ao momento filosófico do filósofo, baseando-se nos “fatos”, no *positum*, ou seja, naquilo que está posto, está dado.

Porém, essa reflexão também permitiu ao filósofo fazer uma crítica dos conceitos daquela ciência, notadamente sobre o conceito de grandeza intensiva, operando uma verdadeira “psicanálise” do pensamento científico. O eventual conteúdo dessa ideia [grandeza intensiva] não se apresenta jamais à consciência científica, que se utiliza acriticamente, que nela encontra menos um conceito claro do que uma espécie de mola inconsciente” (PRADO JR., 1989, p.76).

O que se põe como problema, então, após a constatação que a Psicologia trata os dados da

percepção como unidades aritméticas, é perguntar onde se funda este conhecimento numérico e qual é o fundamento daquelas qualidades. Isto é, Bergson não fará uma análise dos dados em particulares, como vínhamos mostrando neste capítulo, sua interrogação é saber onde se funda todos eles, e, portanto, se perguntar pela multiplicidade destes dados internos.

Dito de outro modo, a consciência não é feita destes estados únicos, isolados: se vimos que um estado em particular é pura qualidade, do ponto de vista da consciência que o percebe, a pergunta agora será em como se comporta uma multiplicidade deles. Nosso problema no próximo capítulo não estará voltado para a “grandeza intensiva” de cada estado, sobre a possibilidade de certos estados “crescerem” ou “diminuírem”, mas como pensar a multiplicidade destes estados. Quando vista em seu conjunto, que tipo de múltiplo ela nos dá? “En quoi cette dernière image consiste” (BERGSON, 2011a, p.54)? A multiplicidade de nossos estados de consciência se assemelha à multiplicidade numérica, como já nos deixou imaginar os postulados da Psicologia, notadamente da psicofísica de Fechner? Tal será o problema do próximo capítulo do *Ensaio* e também nosso novo ponto de vista sobre a Psicologia.

CAPÍTULO 3

A CONSCIÊNCIA COMO UMA ATIVIDADE: O SEGUNDO CAPÍTULO DO *ENSAIO*.

Assim como Bergson discutiu com os psicólogos a respeito da fonte da possibilidade de quantificação da intensidade dos estados de consciência, vindo na ideia da representação de uma causa exterior mensurável seu principal fundamento, no segundo capítulo do *Ensaio*, o filósofo, agora muito mais próximo da filosofia que da psicologia, tentará identificar onde se funda a ideia de multiplicidade destes estados de consciência, como os analisados anteriormente.

Para isso, Bergson começa o capítulo com o problema clássico, desde Euclides, da definição do número: ou seja, o que é o número?

Mas como conciliar este novo problema com o problema das grandezas intensivas, analisado anteriormente? Como já podemos ver, foi a partir da reflexão sobre a “intensidade” em psicologia que Bergson chegou ao problema do número. A noção de intensidade em psicologia lhe apareceu como um “misto impuro”, misturando de um lado a grandeza objetiva de uma causa exterior, fonte luminosa ou esforço muscular por exemplo, e, de outro lado, aquilo que é puramente um efeito subjetivo e qualitativo, sentido como uma pura mudança sensível afetando a consciência. Tal será o papel atribuído por Bergson ao estudo do número: tratar-se-á não somente de mostrar que ele implica um tipo de multiplicidade particular, mas também, e sobretudo, que o estudo do fundamento do número revelará a necessidade de descrição entre dois gêneros de multiplicidade, assim como foi feito com o conceito de intensidade: uma não numérica, “sans rapport avec le nombre” (BERGSON, 2011a, p.91) e uma numérica.

Em tal texto, a célebre definição do número como coleção de unidades não foi suficiente para o nosso filósofo: “il ne suffit pas de dire que le nombre est une collection d'unités” (BERGSON, 2011a, p.57). Assim como não satisfaz, num contexto mais geral, à filosofia contemporânea: é de se notar, por exemplo, que uma das origens do eterno debate entre fenomenologia e filosofia analítica começa em grande parte pelo problema do fundamento do número¹⁸.

¹⁸ Por exemplo, *A filosofia da aritmética* (1891), de Husserl, e *Os fundamentos da aritmética* (1884), de Frege. É necessário dizer, contudo, que mesmo estando Bergson inserido em um contexto filosófico de discussão em torno da natureza do número, seu propósito não é de fazer uma filosofia da matemática, como realmente o fazem Husserl e Frege. O estudo sobre o fundamento do número, posto por Bergson, tem uma intenção muito mais ligada a certa ontologia que a um estudo propriamente filosófico-matemático.

Porém, fixemo-nos em Bergson. O problema do número é posto nas primeiras linhas do segundo capítulo. Como procede, então, a argumentação do filósofo?

A primeira constatação de insuficiência da tese euclidiana repousa sobre o fato de que essas unidades devem ser idênticas entre si para que se possa efetuar uma soma e formar um número. Pois, nos é impossível somar objetos ou indivíduos se nós nos concentramos somente em seus traços particulares. Aliás, este “princípio de igualdade” entre os termos que se pretende somar, foi um dos princípios que também a psicofísica, conforme o primeiro capítulo, necessitava adotar para poder medir nossos estados e sensações. Duas sensações só podem ser ditas iguais se um fundo idêntico permaneça após a eliminação da diferença particular da qualidade: “nous dirons donc que l'idée de nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres” (BERGSON, 2011a, p.57).

Ora, irá perguntar Bergson, essa multiplicidade de unidades ou partes não se fundam em alguma outra coisa, o número não supõe um fundamento? “Demandons-nous si l'idée de nombre n'impliquerait pas la représentation de quelque autre chose” (BERGSON, 2011a, p.56).

A posição de Bergson acerca deste último problema ficará clara no decorrer do segundo capítulo do *Ensaio*: tanto as representações do número como as operações da aritmética se fundam no espaço, e, mais ainda, em um espaço ideal. Aqui não há nenhuma necessidade da participação do tempo para se conceber o dito anteriormente. Pensar que a atividade de contar é uma atividade que se exerce na duração é uma ilusão: “ce que fait illusion sur ce point, c'est le habitude contractée de compter dans le temps, semble-t-il, plutôt que dans le espace” (BERGSON, 2011a, p.58). E um pouco mais a frente, a tese que conclui: “ Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace” (BERGSON, 2011a, p.59).

Apesar do peso da tese, nós mostraremos mais à frente que na própria análise do fundamento do número será possível ver a intervenção de um fator que não é a concepção de um espaço, mas a atividade de síntese que a consciência opera para que todo número seja possível de se fundir com os outros. Não será por acaso que Bergson distinguirá duas espécies de unidade (Cf. BERGSON, 2011a, p.60), como veremos: uma definitiva, que é concebida independentemente do espaço, e outra provisória, que se funda necessariamente no espaço.

Porém, seguindo a ordem de argumentação, a preocupação era mostrar a natureza e o fundamento do número. Assim, Bergson termina por estender a definição tradicional de Euclides. A tese agora é a seguinte: o número é uma coleção de unidades, mas todo número é também uma unidade em si mesma, enquanto síntese das unidades que o compõem (Cf. BERGSON, 2011a, p.59).

Ou seja, o número 12, por exemplo, é uma unidade enquanto síntese de quaisquer que sejam suas partes e um conjunto de unidades distintas que o compõem. Esta tese é muito importante porque iniciará uma bifurcação entre os significados não apenas de unidade, como dissemos no parágrafo anterior, como de multiplicidade, como veremos mais à frente.

“Mais le mot unité est-il pris dans le deux cas avec le même sens?” (BERGSON, 2011a, p.59), pergunta Bergson em relação à sua própria tese. O filósofo passará a distinguir, como se pode ver, dois tipos de unidades. Esta distinção Bergson realizará clara e brilhantemente, portanto, citaremos a passagem na íntegra:

Quand nous affirmons que le nombre est un, nous entendons par là que nous nous le représentons dans sa totalité par une intuition simple et indivisible de l'esprit: cette unité renferme donc une multiplicité, puisque c'est l'unité d'un tout. Mais lorsque nous parlons des unités qui composent le nombre, ces dernières unités ne sont plus des sommes, pensons-nous, mais bien des unités pures et simples, irréductibles, et destinées à donner la série des nombres en se composant indéfiniment entre elles. Il semble donc qu'il y ait deux espèces d'unités, l'une définitive, qui formera un nombre en s'ajoutant à elle-même, l'autre provisoire, celle de ce nombre qui, multiple en lui-même, emprunte son unité à l'acte simple par lequel l'intelligence l'aperçoit (BERGSON, 2011a, pp.59-60)

Nesta passagem e seguintes, Bergson está fazendo uma distinção entre dois tipos de atos da consciência: um ato simples e indivisível do espírito, como aquele da unidade provisória do número, e um ato complexo da inteligência, que concebe este número no espaço, divisível infinitamente. Quer dizer, o número concebido no espaço é aquele das unidades que compõem o número, é a representação do número propriamente dito. E é no espaço que nós podemos efetuar sua decomposição. De outro modo não seria a pergunta do nosso filósofo,

comment diviserait-on l'unité, s'il s'agissait ici de cette unité définitive qui caractérise un acte simple de l'esprit? Comment la fractionnerait-on tout en déclarant une, si on ne la considérait implicitement comme un objet étendu, un dans l'intuition, multiple dans l'espace? (BERGSON, 2011a, p.60)

Se se pensa em um número enquanto unidade de um ato, “un dans l'intuition”, ele é indivisível; agora, se se pensa aquele número enquanto unidade de um objeto, então ele é divisível, “en autant de parties que l'on voudra, on la tient pour étendue” (BERGSON, 2011a, p.61). A razão de sua divisibilidade está em que se traduz de maneira extensa a indivisibilidade do ato pelo qual se concebe um número qualquer (Cf. BERGSON, 2011a, p.62). E a razão mais profunda ainda, desta distinção de atos, está na diferença entre o ato de formação do número, o número em vias de

formação, e o número uma vez formado. Quer dizer, é necessário distinguir entre a unidade do ato e a unidade do objeto: “en un mot, il faut distinguer entre l'unité à laquelle on pense et l'unité qu'on érige en chose après y avoir pensé” (BERGSON, 2011a, p.62). Ou seja, a tese que decorre daquela distinção entre duas espécies de unidade, ou número, é: este é uno na intuição enquanto ato psíquico necessário à sua *formação*; porém é múltiplo no espaço, uma vez que o número tenha sido formado, *representado*. Ou, como diz Sébastien Miravete, por diversas vezes, em sua tese *La durée bergsonienne comme nombre et comme morale*, “la construction d'un nombre dans notre imagination nécessite un acte psychique”, e, mais ainda, “le processus de l'addition suppose un acte psychique qui demeure une synthèse temporelle et continue” (MIRAVETE, 2011, pp. 199-200). O ato psíquico permite, assim, fazer a distinção entre o modo de formação do número e o número enquanto tal, enquanto imagem, enquanto uma representação; e, também, é a condição, como sugere Miravete, para os processos de adição, pois estes necessitam de um ato psíquico que sintetize as unidades. Esta divisão, entre unidade do ato e unidade do objeto, conduz, por consequência, à difícil passagem onde Bergson tratará da distinção clássica entre subjetivo e objetivo. Segundo o autor, o que garante a objetividade do número é a possibilidade de substituir, ou traduzir, a *unidade do ato subjetivo* de um número, “ce qui paraît entièrement et adéquatement connu” (BERGSON, 2011a, p.62), por uma *unidade de coisas*, “de demis, des quarts, des unités quelconques” (BERGSON, 2011a, p.61):

dès lors, il devient aisé de faire la part exacte du subjectif et de l'objectif dans l'idée de nombre. Ce qui appartient en propre à l'esprit, c'est le processus indivisible par lequel il fixe son attention successivement sur les diverses parties d'un espace donné; mais les parties ainsi isolées se conservent pour s'ajouter à d'autres, et une fois additionnées entre elles se prêtent à une décomposition quelconque: ce sont donc bien des parties d'espace, et l'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place (BERGSON, 2011a, p.63)

Antes de prosseguir para o estudo das multiplicidades, que é decorrência do estudo da unidade, é necessário, porém, um segundo ponto de vista de Bergson acerca da distinção entre o subjetivo e o objetivo. Aquela pode ser efetuada não só pelo desdobramento da unidade indivisível do ato do espírito, subjetivo, em unidade de um objeto no espaço, objetivo, como pode ser vista segundo o critério de realizado e não-realizado, percepção atual e percepção virtual. Um número, por exemplo, nós podemos dizer, contém um número muito grande, e mesmo infinito de elementos simples, mas, enquanto nós não o subdividimos em partes notadamente distintas não podemos dizer que esses elementos estão inteiramente realizados, é um ato indivisível. Porém, quando a

consciência analisa a matéria do ato (Cf. BERGSON, 2011a, p.63), ou seja, o número 2 por exemplo, e não propriamente o ato de formação do número 2, ela objetiva o número fixando e decompondo-o em elementos atuais: “cette aperception actuelle, et non pas seulement virtuelle, de subdivisions dans l'indivisé est précisément ce que nous appelons objectivité” (BERGSON, 2011a, p.63). Em seu *Le bergsonisme*, G. Deleuze, nos dá uma explicação semelhante:

un objet peut être divisé d'une infinité de manières; or, avant même que ces divisions soient effectuées, elles sont saisies par la pensée comme possibles sans que rien ne change dans l'aspect total de l'objet. Elles sont donc déjà visibles dans l'image de l'objet: même non réalisées (simplement possibles), elles sont actuellement perçues, du moins perceptibles en droit (DELEUZE, 2004, pp.33-34)

O estudo da unidade e da formação do número nos levou a distinguir duas espécies de unidades: uma definitiva, que forma um número somando-se a outras, e outra provisória, que é a da unidade de qualquer número, mas que sempre poderá ser decomposta.

Ora, do mesmo modo como foi possível pensar a unidade concomitantemente afastada do espaço e no espaço, através da distinção feita entre o ato de formação de um número, que não ocupa espaço, e a matéria deste ato, que é o número propriamente formado em um espaço, também poderá haver duas espécies de multiplicidade, e, mais ainda, constata-se “que toutes choses ne comptent pas de la même manière et qu'il y a deux espèces bien différentes de multiplicité” (BERGSON, 2011a, p.63). Portanto, trata-se de mostrar agora que o conceito de multiplicidade também possui conotações divergentes e que, como mais uma vez dirá Miravete, “la multiplicité intègre dans son être même l'unité de l'acte psychique qui en conditionne la figuration” (MIRAVETE, 2011, p.203).

A primeira forma de mostrar essas duas espécies de multiplicidade consiste em colocar em evidência dois termos: a realidade interior, “celle des faits de conscience”, e a realidade exterior, “des objets matériels” (BERGSON, 2011a, p.63). Essas duas “realidades” se fundamentam na distinção entre a multiplicidade numérica, daqueles objetos, e a multiplicidade indivisa dos fatos de consciência.

Os objetos materiais são descontínuos e simultâneos, localizados em um meio onde nós os observamos. Contudo, de outro modo é a percepção interna. Seu conteúdo não é dado no espaço: este processo de imaginar o conteúdo da consciência em um espaço é feito por uma representação simbólica dos mesmos, por uma tradução do que aparece imediatamente como temporal.

Como demonstrar isso? Bergson começa por utilizar exemplos das sensações representativas, tal como as analisadas no primeiro capítulo do *Ensaio*. A escuta das badaladas de

um sino pode ser descrita de duas maneiras: ou nós retemos cada dado sensível para lhes organizar com os outros e, assim, formar um todo e, então, “je me borne à recueillir l'impression pour ainsi dire qualitative que leur nombre fait sour moi” (BERGSON, 2011a, p.63). Ou, por outro lado, é possível dissociá-los e contá-los, “et que cette dissociation s'opère dans quelque milieu homogène, où le sons, dépouillés de leurs qualités, vidés en quelque sorte, laissent des traces identiques de leur passage” (BERGSON, 2011a, p.63). Esta dissociação e mesmo permanência de cada som só pode ser efetuada em um só meio, no espaço. Para dissociá-los é necessário estabelecer entre eles intervalos vazios e para contá-los é necessário que os intervalos permaneçam: “c'est donc bien dans l'espace que s'effectue l'opération” (BERGSON, 2011a, p.63).

A multiplicidade dos sons do sino, portanto, quando não operada no espaço não nos dá uma multiplicidade bem distinta, numérica: “leur nombre se confond avec le nombre même des moments qu'ils remplissent quand nous le comptons” (BERGSON, 2011a, p.65). Ou seja, o primeiro ato de escuta das badaladas do sino, por exemplo, seria preenchido pelo próximo ato de escuta, que seria preenchido pelo próximo, e assim, sucessivamente. E este processo forma realmente uma multiplicidade, porém indivisa, porque se preenchem.

É preciso, então, toda essa representação simbólica para que os objetos da percepção exterior e os dados da percepção interna pareçam bem delimitados e distintos, e somente a concepção de um meio vazio homogêneo lhes dará suporte.

A segunda maneira de mostrar a distinção entre essas duas espécies de multiplicidade, o autor do *Ensaio* a faz analisando a crença na impenetrabilidade da matéria, que muitas vezes é vista como propriedade fundamental dos corpos. Ora, porque emprestar, supostamente, um enunciado muito mais físico, quando se quer discutir sobre a multiplicidade numérica? Segundo Bergson, “poser l'impenétabilité de la matière, (...), c'est énoncer une propriété du nombre, plutôt que de la matière” (BERGSON, 2011a, p.66).

Uma propriedade inteiramente negativa, tal como da impenetrabilidade, não nos poderia ser revelada pelos sentidos. Pois não apenas qualquer experiência ordinária nos pode ajudar a concordar, como também é evocado por Bergson o conceito de fluido imponderável. Este conceito surge dentro do debate científico da época em torno do problema da natureza do calor. Uma das teorias que tentou dar conta deste problema ficou conhecida como teoria do calórico. Segundo esta última, o calor era um fluido imponderável, presente em toda a matéria, capaz de penetrar qualquer substância - algo muito próximo, podemos dizer, da tradicional noção do Éter. Porém, a menção a esta teoria não faz de Bergson um de seus partidários. Senão o que ele visa elucidar é simplesmente

que se nós podemos conceber noções deste tipo, a necessidade física da proposição “dois corpos não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar” não é verossímil. A impenetrabilidade não é, segundo Bergson, uma propriedade real da matéria mas uma propriedade lógica, ela se funda em uma necessidade lógica: pois é o espaço que, sendo uma (quase) forma de nossa sensibilidade, impondo suas distinções bem nítidas, nos impede de conceber duas coisas se fundindo uma na outra.

Quer dizer que, quando nós enunciamos a proposição da impenetrabilidade da matéria, esta se refere muito mais à forma imposta por certa atividade de nosso espírito à experiência que à matéria ou conteúdo desta experiência. Ou, como diz Bergson:

Poser l'impénétrabilité de la matière, c'est donc simplement reconnaître la solidarité des notions de nombre et d'espace (...). L'impénétrabilité fait donc son apparition en même temps que le nombre; et lorsqu'on attribue cette qualité à la matière pour la distinguer de tout ce qui n'est point elle, on se borne à énoncer sous une autre forme la distinction que nous établissions plus haut entre les choses étendues, qui se peuvent traduire immédiatement en nombre, et les faits de conscience, qui impliquent d'abord une représentation symbolique dans l'espace (BERGSON, 2011a, pp.66-67)

Deste modo, os objetos das percepções externas e os números, como vimos anteriormente, quando objetivados, supõem como fundamento a representação de um “espaço ideal”¹⁹(BERGSON, 2011a, p.57). O problema que aparece agora é se essa representação de um espaço como forma não modificaria as condições normais da percepção interna, se esta simbolização não daria uma forma nova que a “aperception immédiate ne leur attribuait pas” (BERGSON, 2011a, p.67).

Bergson já havia dado pistas desta modificação quando distinguiu duas espécies de unidade (a unidade do ato, e a unidade do objeto), quando distinguiu dois tipos de multiplicidades (dos objetos materiais e dos fatos de consciência) e, finalmente, quando mostrou que a impenetrabilidade funda-se na mesma representação que a dos números²⁰. Contudo, o problema do autor do *Essai* será agora de contestar se o paralelismo entre espaço e tempo, como dois meios homogêneos, onde os fenômenos se justapõem em um e se sucedem em outro, é verdadeiro:

La vraie durée a-t-elle le moindre rapport avec l'espace? (...) Ces questions nous ne pourrions les élucider que par une étude directe des idées d'espace et de temps, dans les rapports qu'elles soutiennent entre elles (BERGSON, 2011a, pp.67-68)

Bergson tentará mostrar que há uma completa dessemelhança entre espaço e tempo. Toda

¹⁹ Bergson expõe esta ideia de diversas maneiras. Cf. BERGSON, 2011a, pp.56-67

²⁰ Cf. BERGSON, 2011a, pp.60-64. A impenetrabilidade não só mostra que número e espaço são correlativos como antecipa brevemente o que ficará conhecido, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, como a teoria da percepção de Bergson.

simetria conceitual, e a derivação de um pelo outro é, em realidade, a duplicação de um só termo: o espaço. Tempo e espaço segundo nosso filósofo, se referem a duas ordens completamente distintas, uma do heterogêneo e a outra do homogêneo.

A homogeneidade é traço fundamental do espaço. E aqui Bergson é categoricamente kantiano: a forma *a priori* da sensibilidade é o que Bergson chamará de ato do espírito (Cf. BERGSON, 2011a, p.70).

Mas o que é exatamente o espaço? Para Bergson, em realidade, o problema da realidade do espaço deve ser eliminado da reflexão, ou melhor, não deve ser colocado como um problema – pelo menos nesta primeira obra. As explicações nativistas, empiristas ou genéticas deixaram o problema aonde Kant o tinha deixado: isto é, a teoria desenvolvida na *Estética transcendental* consistiu em dar ao espaço uma forma pura, uma existência independente de seu conteúdo. O espaço, também para Bergson, não é objeto de experiência possível, mas condição de possibilidade da experiência. Os autores daquelas teorias ditas acima, como Jean Muller, Alexander Bain, Herman Lotze e Wundt, ou derivaram o espaço de uma espécie de síntese entre sensações, sendo o resultado desta síntese algo diferente de seus componentes, ou derivaram o espaço de uma aliança entre sensações, não sendo mais o resultado de uma combinação entre sensações, sem ser um extrato das sensações, o espaço resultaria da coexistência daquelas. Mas para que o espaço nasça da coexistência de tais sensações ou seja o resultado de uma síntese, é necessário uma atividade que o faça: “comment expliquer une pareille genèse sans une intervention active de l'esprit?” (BERGSON, 2011a, p.70). Se supusermos que o espaço nasça da coexistência entre o extenso e o inextenso ainda é necessário que esta relação “soit établi par un esprit” (BERGSON, 2011a, p.70). Se supusermos que o espaço seja a resultante de uma combinação entre sensações, ainda é necessário que haja um espírito que una todas em uma “aperception unique” (BERGSON, 2011a, p.70). Sensações inextensas permanecerão sensações inextensas se nada lhes for somado. A forma e a relação que os objetos sensíveis possuem só existem enquanto houver um “acte de l'esprit que les embrasse toutes à la fois et les justapose; cet acte *sui generis* ressemble assez à ce que Kant appelait une forme *a priori* de la sensibilité”²¹. Este ato se constitui, então, pela concepção de um meio vazio e homogêneo e não tem qualquer origem empírica.

O espaço nesta definição é, assim, uma realidade sem qualidade, é um princípio de

²¹ BERGSON, 2011a, p.70. A “forma a priori da sensibilidade” é uma noção clássica da filosofia de Kant: esta é uma intuição pura, ou seja, não deve nada à experiência mas totalmente à estrutura do sujeito. “Eu chamo pura (em sentido transcendental) todas as representações nas quais não se encontra nada que pertença à sensibilidade” (CRP, para.1 AK, A 20/B 34).

diferenciação, dirá Bergson, que permite distinguir objetos e sensações idênticos e simultâneos. É só por meio de uma atividade do espírito que podemos perceber sob forma de homogeneidade extensa o que nos é dado como heterogeneidade qualitativa. Este momento da argumentação é notável, pois Bergson estará aqui no *Ensaio* distinguindo, ainda de maneira sutil, o que será de fundamental importância para a tentativa de resolução do problema do dualismo no último capítulo de *Matéria e memória*: a diferença entre a “percepção do extenso” e “a concepção do espaço”.

Utilizando-se da teoria dos “signos locais” de Lotze, como exemplo a corroborar que o espaço tem uma forma ideal, Bergson mostrará que, assim como duas sensações simultâneas nunca serão idênticas pois impressionam diferentes lugares da retina – e é esta a tese daquela teoria –, haveríamos que reconhecer que há uma diferença nas qualidades mesmas que diferenciam duas sensações para poderem ocupar espaços determinados. Porém, para ser possível uma diferença de situação, como é a teoria de Lotze, é preciso, anteriormente, a representação ou concepção de um espaço homogêneo. Por outro lado, a percepção do extenso é coisa completamente distinta, ainda que as duas noções se impliquem uma na outra, como ficará mais visível no quarto capítulo de *Matéria e memória*, como já dito acima. A percepção do extenso significa pensar nas determinações espaciais sem assumir, sem revestir uma percepção com aquele espaço ideal, com uma forma puramente geométrica. Cada ponto do espaço é percebido “avec sa nuance, avec sa qualité propre” (BERGSON, 2011a, p.72). Bergson toma como exemplo deste “étendue qualitative” os estudos de naturalistas como Henry Charlton Bastian e Jean-Henri Fabre: o fato constatado por estes pesquisadores é que muitos animais vão e voltam para os mesmo lugares fazendo diferentes caminhos. Estes caminhos, para os animais, não tomam a forma de croquis ou mapas, certamente. Os caminhos, supõem os naturalistas, assim como as cores, são distintos *qualitativamente*, seja pela vista, pelo odor ou por correntes magnéticas. Mas a intenção de Bergson não é fazer etologia ou descobrir um sentido de direção especial nos animais, mas, e sobretudo, ressaltar “que nous avons la faculté spéciale de percevoir ou de concevoir un espace sans qualité” (BERGSON, 2011a, p.72). Esta concepção é muito significativa para Bergson, pois é por ela que a inteligência humana pode operar distinções nítidas, como contar, abstrair e talvez também de falar (Cf. BERGSON, 2011a, p.73).

Deste modo, podemos ver que o espaço não terá apenas um estatuto epistemológico, como é de se notar no *Ensaio*, senão que no decorrer de suas obras esta noção será mais desenvolvida. Em *Matéria e Memória*, o espaço perderá esta forma especulativa do *Ensaio* para se vincular mais à estrutura e função da percepção; em *Evolução criadora* ele terá sua gênese desenvolvida como

artifício da inteligência humana. Já em sua última grande obra, *As duas fontes da moral e da religião*, o espaço possuirá uma função, surpreendentemente, antropológica e moral. A concepção “a la Kant”, que atribui ao espaço uma forma sensível, não será, portanto, *a priori*, senão que é genética. Entretanto, estas questões são amplas demais para este trabalho. Podemos, por fim, afirmar que o espaço, dentro dos limites do *Ensaio*, é pensado por Bergson segundo a tradição kantiana, como o mesmo deixa claro na conclusão: “nous avons donc supposé un Espace homogène, et, avec Kant, distingué cet espace de la matière qui le remplit. Avec lui nous avons admis que l'espace homogène est une forme de notre sensibilité” (BERGSON, 2011a, p.177).

Após a categoria do espaço é, então, sobre o tempo que Bergson se voltará. O problema posto é o seguinte: o tempo é análogo ao espaço? Quer dizer, o que define o espaço define o tempo? O tempo é também “un milieu indéfini, différent de l'espace, mais homogène comme lui” (BERGSON, 2011a, p.73)?

Estas questões são decisivas, pois será deste problema, da analogia entre espaço e tempo, que Bergson chegará à sua célebre noção de duração e se afastará de Kant. Se em relação ao espaço o primeiro corrobora com toda a doutrina da *Estética transcendental*, no que diz respeito ao tempo esta última se equivocou: “l'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène” (BERGSON, 2011a, p.175).

Ora, se o espaço é característica, é o que define o homogêneo, então todo meio homogêneo e indefinido será também espaço. Pois, se o homogêneo consiste na ausência de qualidade, não seria possível diferenciar duas formas do homogêneo. Contudo, a sucessão e a coexistência poderiam ser aquilo que distingue tempo e espaço, sendo duas formas do homogêneo. “De toute manière, on ne saurait admettre définitivement deux formes de l'homogène, temps et espace, sans rechercher d'abord si l'une d'elles ne serait pas réductible à l'autre” (BERGSON, 2011a, p.73).

Haveria duas realidades para se investigar se essa analogia é legítima. Uma dos estados de consciência, e outra das coisas materiais. A percepção externa, que já supõe aquele ato de concepção de um meio vazio e homogêneo, como dissemos acima, nos dá como conteúdo um quadro de coisas, exteriores umas às outras, exteriores a nós, de contornos absolutamente distintos e com intervalos bem delimitados: assim são as coisas de nosso mundo material. Ainda que a fixidez pareça ser seu critério geral de estado, a sucessão ocorre quando nós imaginamos ou percebemos um ponto material qualquer, dentre esse universo material, se mover, mudando de posição. A interrogação de Bergson consiste em saber se quando nós passamos para o domínio da consciência pura, onde a duração dos estados de consciência parece ser seu critério fundamental, nós não estaríamos caindo

sub-repticiamente na representação do espaço. Pois mesmo certos atos de consciência ainda implicam aquela representação. Por exemplo, no caso da faculdade de abstrair:

si l'on remarque que l'abstraction suppose des distinctions nettement tranchées et une espèce d'extériorité des concepts ou de leurs symboles les uns par rapport aux autres, on trouvera que la faculté d'abstraire implique déjà l'intuition d'un milieu homogène (BERGSON, 2011a, pp.72-73)

Porém, os fatos de consciência não se justapõem. Nossas ideias, muito ao contrário do que ocorre no horizonte da objetividade da percepção externa, se fundem umas nas outras constantemente, nossas representações, nossas imagens se recobrem – muito em função da memória –, ou seja, há uma verdadeira “interpénétrations de nos concepts” (BERGSON, 2011a, p.102). E, mais ainda, o que dá suporte a essa dinâmica de não exterioridade é o dado mais fundamental da percepção interna, isto é, a duração. Assim, a posição de Bergson é clara em relação à ideia de tempo: este, concebido sob forma de um meio indefinido e homogêneo, é um conceito bastardo, devido à intrusão da ideia de espaço no domínio da consciência pura (Cf. BERGSON, 2011a, p.73). Basta agora vermos como Bergson demonstra que, se há duas formas de homogêneo, pode-se afirmar “*a priori* que l'idée d'espace est la donée fondamentale” (BERGSON, 2011a, p.74).

Se a ideia de tempo está relacionada com a ideia de sucessão homogênea, esta, por sua vez, está relacionada à ideia de espaço. Quando eu vejo algo se mover ou percorro com minhas mãos, de olhos fechados, uma superfície qualquer, isto que nos é dado são sensações que, se não se distinguem por sua qualidade, ao menos apresentam uma certa ordem no tempo. As sensações se distinguiriam, então, poderíamos dizer, de acordo com sua ordem de “aparecimento” no tempo. Mas, não só há uma série percorrida, como nós é possível que esta série seja reversível. Contudo, nesta ordem inversa, quem define a ordem de sucessão é, agora, a relação de situação no espaço, e não sua ordem de apresentação no tempo. Deste modo, seja concebendo a sucessão como uma ordem de aparecimento seja concebendo-a como uma relação de situação no espaço, ainda assim a representamos como instantes, ou pontos justapostos simultaneamente, um ao lado do outro, tocando-se mas sem se penetrar. “Bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue” (BERGSON, 2011a, p.75). E esta projeção não é casual; para Bergson, nós somos mesmo obcecados, familiarizados pela ideia de espaço. Nós a introduzimos “à notre insu” (BERGSON, 2011a, p.75) em nossa experiência e, mais precisamente, em nossa representação da *sucessão pura*. Portanto, na ideia de ordem de sucessão homogênea é necessário, antes que a sucessão mesma possa acontecer, que os termos sejam distinguidos, comparados pelos lugares que

eles ocupam: “l'idée d'une série réversible dans la durée, ou même simplement d'un certain ordre de succession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l'espace, et ne saurait être employée à le définir” (BERGSON, 2011a, p.76).

Nós temos, deste modo, a faculdade não só de perceber uma sucessão, mas, ainda mais, de conceber um meio, vazio e homogêneo, para que estes termos sejam organizados. Mas, assim como Bergson operou descrições nos próprios atos de percepção no capítulo primeiro, encontrando o que é pura qualidade, traduzido em quantidade, agora, também o tempo pode sofrer a mesma descrição. Visto como uma mistura com o espaço o tempo torna-se tempo *homogêneo*, o qual nos referimos no parágrafo anterior. Mas, se fazemos o esforço de separar o que está misturado, nós encontramos o tempo “pure de toute mélange”, onde “[n'] intervient [pas] subrepticement l'idée d'espace” (BERGSON, 2011a, p.74).

Como Bergson descreve este tempo? “Imaginons une ligne droite, indéfinie, et sur cette ligne un point matériel A qui se déplace” (BERGSON, 2011a, p.76). Neste exemplo simples nosso filósofo vê a possibilidade de distinguir dois tipos de sucessão: uma sucessão homogênea e uma heterogênea. A primeira é aquela do deslocamento visto sob forma de uma linha, como se o ponto material conseguisse, de alguma maneira, se elevar acima da linha e ver a sucessão de muitos pontos justapostos: é, então, no espaço que o ponto A verá suas mudanças ocorrerem, já que, como já fora dito muitas vezes, a formação da ideia de espaço precede a formação da ideia de linha. O outro tipo de sucessão é a sucessão heterogênea. Se o ponto A, agora, não se coloca fora da linha, ele terá também consciência que mudanças estão ocorrendo, pois ele está se movendo. Porém, ele ainda não terá formado a ideia de espaço. A sucessão dos estados pelos quais ele passa não revestirá a forma de uma linha, senão que será uma mudança percebida pela organização dinâmica das sensações, como as notas sucessivas de uma melodia.

A metáfora das notas de uma melodia, tão recorrente durante a obra, é significativa. Pois, estando longe de ser falta de clareza discursiva, expressa principalmente a organização de ordem qualitativa de nossos estados de consciência, “organisation rythmique de leur ensemble” (BERGSON, 2011a, p.79). Esta última organização é o que Bergson chamará de heterogeneidade pura, duração pura (Cf. BERGSON, 2011a, p.77). Esta heterogeneidade é marcada não só pelas mudanças absolutas de qualidade mas pela fusão e penetração do estados de consciência, como já viemos dizendo.

O exemplo do ponto A mostra, assim, não só a importante distinção entre dois tipos de sucessão, mas sobretudo a distinção entre o “en dehors” e o “au dedans”, que se desdobrará ao fim

do capítulo em “eu superficial” e “eu fundamental”. Ainda que Bergson esteja descrevendo os dados mais imediatos da consciência, os três capítulos do livro, como estamos vendo, também tratam de determinar o modo de formação do mundo exterior “pour un spectateur conscient” (BERGSON, 2011a, p.81).

A condição de espectador consciente é curiosa. Pois o *Essai* não pretende simplesmente descrever o paraíso da consciência despregada do mundo exterior, como muitas passagens podem sugerir. Senão que há uma verdadeira “mélange”, “échange”, um verdadeiro processo “d'endosmose” entre “en dehors” e “au-dedans de moi” (BERGSON, 2011a, pp.80-81).

A presença daquele “eu” é o que torna possível, nos muitos exemplos dados por Bergson, que qualquer momento do tempo se conserve, se rememore e, assim, possa ter continuidade. As imagens do batimento do pêndulo, das “oscillations régulières du balancier”, e das sensações que crescem com o acréscimo de excitação, estão aí para mostrar aquela mistura que é necessária desembaraçar, “à opérer une dissociation” (BERGSON, 2011a, p.82), para explicitar não só a objetividade de um fenômeno, situado no espaço, mas também, e sobretudo, de mostrar a possibilidade de acesso a algo que é imanente a este fenômeno, mas que, contudo, sua objetividade não se situa no espaço: ou seja, a objetividade da duração.

“Suprimons le moi que pense ces oscillations, (...) suprimons le pendule et ses oscillations” (BERGSON, 2011a, p.80): este convite de Bergson resume bem a condição de necessidade de um “eu” do mesmo modo que põe os critérios fundamentais para se distinguir o que é do âmbito da consciência e o que está fora dela, ou seja, o que caracteriza a duração e o que caracteriza o espaço, ou, o que é o mesmo, o que define uma multiplicidade distinta e uma multiplicidade indistinta: “dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession” (BERGSON, 2011a, p.81). Todo este momento do texto é importante para o ponto de vista deste trabalho, já dito na introdução do mesmo, que é a ênfase da duração como uma atividade, notadamente de síntese (Cf. BERGSON, 2011a, p. 89). Isto é, como no convite feito ao início deste parágrafo, se nós suspendemos hipoteticamente o eu que pensa as oscilações do pêndulo, nós eliminaremos necessariamente o ato de sucessão que percebemos ao olhar aquele. Quer dizer, só há movimento porque é um ato típico da consciência, ou da duração, de conservar os momentos do tempo e liga-los uns aos outros, dando continuidade e sucessão ao fenômeno do movimento – fenômeno que, a propósito, só tem realidade para uma consciência (Cf. BERGSON, 2011a, p. 92). Mas, o mundo externo, pelos menos no horizonte do *Ensaio*, ainda não é visto como algo que também conserva a marca do tempo. Nesta obra, como bem resume aquele convite, a

exterioridade, se imaginada, supostamente, sem um “eu” que a pense, é um domínio onde só há instantes – portanto, sem sucessão – e coisas atomizadas – ou seja, sem multiplicidade –. O tempo, portanto, para Bergson, e não sua representação espacial, não é simples sucessão de termos idênticos. Não só entre estes termos há penetração mútua, como é dado essencial da duração “la *synthèse opérée par notre conscience entre la position actuelle et ce que notre mémoire appelle les positions antérieures fait que ces images se pénètrent, se complètent et se continuent em quelque sorte les unes les autres*” (BERGSON, 2011a, p. 93)

O tempo homogêneo será, assim, um conceito ilusório, nascido da intersecção das duas realidades ditas acima – heterogeneidade da duração e homogeneidade do espaço. Do mesmo modo que as grandezas intensivas sugerem uma contradição entre termos, como vimos no capítulo anterior, o tempo homogêneo também implicaria tal contradição. Bergson preferirá, então, simultaneidade. Esta não supõe o antes ou o depois, há somente instantes ou presentes. Ao passo que o tempo heterogêneo, a duração da consciência, supõe a conservação: “*c'est parce que je dure que je me représente les oscillations passé du pendule [et] l'oscillation actuelle*” (BERGSON, 2011a, p.80).

A consciência é, portanto, condição necessária para haver representações passadas e assim nos dar a ideia de uma sucessão temporal. Mas o que nos diz a análise do fenômeno próprio da temporalidade, o movimento? Como em todos os exemplos analisados por Bergson, há dois elementos a se distinguir aqui: uma coisa é a projeção de um movimento em um espaço, e aí conseguimos distinguir quantas posições queiramos e dividir infinitamente a trajetória percorrida: este é um movimento homogêneo e divisível. Coisa completamente distinta, como já foi no caso da análise do número, é a operação de passagem de um ponto a outro, “*opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace*” (BERGSON, 2011a, p.82), e que Bergson chamará de ato de síntese mental, processo inteiramente psíquico, e portanto, inextenso. Assim, do mesmo modo que é necessário uma consciência para que haja sucessão temporal, é necessário também que aquela faça a síntese das posições, dê continuidade entre uma posição e outra. Pois de outra forma não teríamos a percepção e concepção de um movimento, mas somente instantes. O movimento, então, enquanto realidade para uma consciência, é um ato de síntese, de qualidades ou intensidades, e, portanto, indivisível: “*on peut bien diviser une chose, mais non pas un acte*” (BERGSON, 2011a, p.83). A representação simbólica do movimento é sua projeção em um espaço percorrido por posições sucessivas. De certa maneira, esta representação simbólica fixa, estabiliza, portanto, forma uma imagem do movimento. Mas, o que se perde neste

processo é exatamente o essencial do movimento que é sua mobilidade e indivisibilidade. Trata-se, assim, o movimento como uma *coisa*, quando ele é um *progresso*.

Ora, segundo Bergson, os paradoxos de Zenão de Eléia, a concepção mecanicista do tempo, ou mesmo o conceito de velocidade da mecânica possuem em comum a ideia de operarem sobre o tempo somente à condição de eliminar o que lhe é essencial: “du temps la durée, et du mouvement la mobilité” (BERGSON, 2011a, p.86). Quer dizer, no caso dos eleatas, por exemplo, eles reduziram, ou confundiram, como prefere Bergson, o ato indivisível, de Aquiles, da tartaruga, ou da flecha, com “l'espace homogène qui les sous-tend” (BERGSON, 2011a, p.84), retirando, desta forma, a mobilidade, que é qualidade própria do movimento.

Pourquoi Achille dépasse-t-il la tortue? Parce que chacun de pas d'Achille et chacun de pas de la tortue sont des indivisibles en tant que mouvements, et des grandeurs différentes en tant qu'espace: de sorte que l'addition ne tardera pas à donner, pour l'espace parcouru par Achille, une longueur supérieure à la somme de l'espace parcouru par la tortue et de l'avance qu'elle avait sur lui (BERGSON, 2011a, p.84)

No caso do tempo da mecânica, o que ela mede, em realidade, são simultaneidades. Dizer que um fenômeno irá ocorrer ao fim de um tempo t , é dizer que, do início ao fim, um número t de simultaneidades quaisquer, seja segundos, minutos, horas ou anos, passarão. Deste modo, o que se mede é o espaço percorrido, pois o intervalo de duração e a sucessão, propriamente dita, são reais apenas para uma consciência.

Losrque l'astronome prédit une éclipse il réduit et aperçoit dans un temps très court – quelques secondes tout au plus – une succession de simultanités qui occupera plusieurs siècles pour la conscience concrète, obligée d'en vivre les intervalles (BERGSON, 2011a, p.87)

Assim, do tempo, o que realmente se mede são simultaneidades, pois a ciência mesmo ultrapassaria sua tarefa, se pretendesse reconstituir o que está no intervalo entre duas simultaneidades (BERGSON, 2011a, p.85).

A posição acerca da noção de velocidade é similar, e não convém ao nosso intuito descrever todos os exemplos detalhados de medição de velocidade dados por Bergson - “on aboutira à la même conclusion en analysant directment la notion de vitesse” (BERGSON, 2011a, p.87). Porém, ainda que as análises dos movimentos uniformes e variados levem às mesmas conclusões que a análise dos paradoxos de Zenão, é importante comentar dois pontos sobre esse momento da argumentação de Bergson: a primeira, que a ciência, operando sobre símbolos, exprime necessariamente um fenômeno já realizado; como foi o caso, por exemplo, dos argumentos de

Zenão. A segunda observação é que nossa consciência não opera sobre o estável, sobre o formado, realizado. É da essência da mesma, tal como aparece à realidade interna, “d’être sans cesse en voie de formation” (BERGSON, 2011a, p.89). Prova disso é o movimento, que, fora da realidade simbólica das equações algébricas, dado à realidade concreta de nossa consciência, é uma síntese mental, é um progresso²², “et non pas de choses” (BERGSON, 2011a, p.82). O que é mudança homogênea de posições idênticas e exteriores para a ciência, é mudança qualitativa heterogênea para a consciência, sem momentos idênticos e exteriores uns aos outros.

Todas essas análises, desde o problema do número até este momento, poderiam nos levar a crer que Bergson estaria fixando um limite entre a realidade de nossos fatos de consciência e os diversos estados do mundo exterior. Sendo aquela primeira realidade uma multiplicidade puramente heterogênea e qualitativa, e a segunda uma realidade sem qualidade, uma multiplicidade que se desenvolveria no espaço. “Pourtant nous ne pouvons former l'idée même de multiplicité distincte sans considérer parallèlement ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative” (BERGSON, 2011a, p.91). Pois são os atos de sínteses operados pela nossa consciência que possibilitam que nós conservemos os estados do mundo exterior, justapomos e em seguida os exteriorizamos uns com relação aos outros. E, mais ainda, “ces divers états du monde extérieur donnet lieu à des faits de conscience” (BERGSON, 2011a, p.90). Todo o processo dinâmico da consciência, processo de organização e penetração mútua dos estados, sentimentos e ideias, é fundamental e mesmo necessários para a formação da ideia de uma multiplicidade sem qualidade. Por exemplo, no processo de formação de uma multiplicidade distinta simples, quando nós contamos uma série de unidades:

d'un côté nous les supposons identiques, ce qui ne se peut concevoir qu'à la condition que ces unités s'alignent dans un milieu homogène; mais d'autre part la troisième unité, par exemple, en s'ajoutant aux deux autres, modifie la nature, l'aspect, et comme le rythme de l'ensemble: sans cette pénétration mutuelle et ce progrès en quelque sorte qualitatif, il n'y aurait pas d'addition possible. - C'est donc grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité (BERGSON, 2011a, p.92)

Portanto, o que Bergson visa a estabelecer não é um dualismo insuperável, coordenado pelos dados imediatos da consciência de um lado, e um mundo todo distinto, homogêneo, do outro. A preocupação mais fundamental de Bergson é sobre a dificuldade de se distinguir ou ao menos exprimir esta distinção pela linguagem, ou, o que é o mesmo, por uma representação simbólica. Pois está no fundamento da linguagem a forma do espaço. A linguagem, do senso comum e da ciência ao

²² Cf. BERGSON, 2011a, pp.82,84 e 93.

menos, poderíamos dizer, supõe o espaço para poder distinguir palavras, imagens e conceitos. Ainda que, por um grande esforço de abstração, seja possível isolar o espaço, ignora-lo por um instante, e perceber uma multiplicidade não-distinta de nossos estados de consciência, ao tentar exprimi-la a linguagem nos trairá e denunciará nosso “habitude profondément enracinée de développer le temps dans l'espace” (BERGSON, 2011a, p.91).

Há, assim, uma invasão gradual do modo de representação do mundo exterior à realidade da consciência. Pois, apesar de que nos seja possível perceber a característica de penetração mútua no conteúdo nossa consciência, nosso eu, “retienne quelque chose de l'extériorité réciproque” (BERGSON, 2011a, p.93) que caracteriza a objetividade da percepção externa (Cf. BERGSON, 2011a, pp.92-94).

Com essas considerações nós nos aproximamos ao que foi dito sobre a partilha de domínios no âmbito da vida psicológica, e ao fim deste capítulo.

Estes dois domínios, do espaço e da duração, são o que Bergson chamará literalmente de “deux aspects de la vie consciente” (BERGSON, 2011a, p.95). Como nós estamos vendo, não se trata de uma distinção radical, mas de uma descrição da própria consciência, sendo seu modo de aparecimento uma verdadeira mistura entre o que é da percepção interna, e o que é da percepção externa. Pois, como o filósofo dirá na conclusão do *Ensaio* (Cf. BERGSON, 2011a, p.168), há um certo compromisso entre a matéria e nosso espírito. Obrigando Bergson a ver nesta descrição dois polos radicalmente opostos, dando-nos esta metáfora dos dois aspectos da vida consciente: um que retém, tem a forma da exterioridade, e outro que não aceita e não cai na forma banal do domínio comum, que é o exterior (Cf. BERGSON, 2011a, p.95). É indubitável, contudo, que o *Ensaio* esteja fazendo um esforço de descrever isto, ou este “eu”, que não “deriva” das formas emprestadas do mundo exterior, portanto, do espaço. Porém, o próprio Bergson reconhece que a consciência se apresenta sob dois modos bem diferentes de duração. E é tarefa de uma Psicologia atenta desembaraçar estes dois modos. Ou, como dirá Bergson,

au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation (BERGSON, 2011a, p.95)

O esforço durante todo o segundo capítulo do *Ensaio* foi, então, de desembaraçar muitos tipos de fenômenos de modo a elucidar a noção de duração ou tempo real. Contudo, como é o propósito de nossa pesquisa e como foi visto com tantos exemplos, a duração não é somente

sucessão. Pois para haver sucessão é necessário uma atividade de síntese entre os momentos do tempo e uma atividade de conservação dos mesmos – processo só efetuado por uma consciência, e que, portanto, guarda a característica fundamental do capítulo anterior, a qualidade. Esta sucessão indivisível não é, portanto, homogênea: ela é dada pela própria heterogeneidade das qualidades sensíveis²³. A duração é, portanto, uma passagem qualitativa. Para isso, se distinguiu duas espécies de unidade, dois tipos de multiplicidade: já que estes dois conceitos, ainda que aparentemente puramente matemático, supõem uma atividade psicológica para suas formações. No caso da unidade, é o ato indivisível de sua formação, e, no caso da multiplicidade, é a presença de uma consciência que a torna verdadeiramente múltipla, pois sem aquela teríamos simplesmente um agregado, sem nada que as articule, dando a imagem de um múltiplo. Com o som de um bigorna e com o som de um sino mostrou-se também que é permitido distinguir nestas sensações sua parte ou percepção qualitativa de sua percepção extensiva; com o movimento, fenômeno paradigma de Bergson, o mesmo também foi mostrado. Em todo estes exemplos a percepção puramente intensiva e indivisível foi distinguida da representação do mesmos como uma imagem espacial, divisível indefinidamente. Ou, dito de maneira mais geral, todas estas descrições foram necessárias para conseguir livrar a consciência da intrusão do mundo sensível, e, mais ainda, da obsessão pela ideia de espaço (Cf. BERGSON, 2011a, p.168).

Foram nestas descrições então que se distinguiu dois “eu”, duas vidas psicológicas bem diferentes. Uma “plus profond”, “intérieur”, que “est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement”, de um “progrès dynamique et indivisé”; e outra “superficiel”, “que touche le monde extérieur par sa surface”, e “de parties extérieures les unes aux autres” (BERGSON, 2011a, pp.93-94). Porém, esta segunda vida, ainda que superficial, “se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier”; “notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle” (BERGSON, 2011a, pp.96,97).

Contudo, ainda que haja certa prevalência daquela vida psicológica mais convencional, devido a exigências exteriores, seja da sociedade, seja do mundo material, nós não estamos fadados à viver nessa superficialidade. Pois nem a linguagem nem a Psicologia estão condenadas à superficialidade da consciência. Um romancista ousado, para usar a expressão de Bergson, poderá fazer emergir e nos mostrar a “absurdité fondamentale”, “cette contradiction qui constitue l'essence même des éléments exprimés” (BERGSON, 2011a, p.99-100). Do mesmo modo, é possível passar

²³ As qualidades não são dados do mundo externo, pelo menos no horizonte do *Ensaio*, senão que é característica própria à consciência: “la qualité pure, qui est le fait de la conscience” (BERGSON, 2011a, p.169).

de uma Psicologia estática, que analisa os atos de consciência uma vez formado, para uma Psicologia dinâmica, que não negligenciará o modo de formação destes atos, como fora mostrado desde o início deste capítulo a partir do problema da formação do número.

Todo este processo de dissociação dos atos de extensão dos atos de duração demanda um grande esforço e está muito longe de ser um processo de pura passividade. Pois não só somos obstinados pela ideia de espaço, não só a concepção de um espaço vazio homogêneo é já um encaminhamento para a vida social, como mesmo se hipoteticamente conseguíssemos imaginar uma vida puramente individual, sem sociedade e sem linguagem, nossa consciência, ainda assim, conservaria a ideia de um espaço homogêneo: pois seria “trop commode d'aligner dans un pareil milieu, pour les résoudre en termes plus simples, les états en quelque sorte nébuleux qui frappent au premier abord le regard de la conscience” (BERGSON, 2011a, p.102).

Portanto, para concluir este capítulo, pode-se dizer que as descrições feitas até agora, da quantidade à qualidade, no primeiro capítulo, e da multiplicidade numérica à multiplicidade indistinta, não tinham a intenção de isolar a consciência do mundo exterior – coisa muito difícil, como vimos. A tarefa foi dissociar, desembaraçar, dois tipos de atos de consciência que irão possibilitar, no terceiro capítulo do *Ensaio*, recolocar certos problemas, da liberdade notadamente (Cf. BERGSON, 2011a, p.104). As dificuldades de se expor a realidade da duração provêm da “figuração simbólica” que a recobre.

Nous arrivons à cette représentation symbolique par ce seul fait que, dans une série de termes identiques, chaque terme prend pour notre conscience un double aspect: l'un toujours identique à lui-même, puisque nous songeons à l'identité de l'objet extérieur, l'autre spécifique, parce que l'addition de ce terme provoque une nouvelle organisation de l'ensemble. (BERGSON, 2011a, p. 92).

Ou seja, em todos os fenômenos exteriores, por exemplo quando ouvimos golpes sucessivos de um martelo, nós podemos nos referir ao mesmos de duas maneiras: uma é representando cada som de forma alinhada, onde cada termo, cada golpe do martelo, é idêntico a si mesmo – pelo fato da consciência perceber a identidade permanente do objeto exterior, isto é, os golpes do martelo. Outra maneira de conceber estes golpes é sem representa-los em um espaço, sem lhes retirar suas qualidades e sem se fixar na objetividade da causa exterior. É neste momento que os sons tornam-se sensações puras, ou seja, sem traço de exterioridade, e os golpes sucessivos tomam o ar de um progresso dinâmico e indiviso. Progresso porque as sensações não são homogêneas, portanto afetam a consciência daquele que as percebe. Dinâmico porque essas mesmas sensações são intrinsecamente ligadas umas às outras, pelo efeito mesmo de síntese operada pela nossa

consciência, manifestando certo ar de conjunto entre os sons. Indiviso porque todas as sensações, não só afetam, mudando, portanto, a natureza da sensação a cada nova sensação sentida, e se ligam entre si, como também a sucessão destas sensações é rigorosamente indivisível: ou seja, ainda que o exemplo dado possa se parecer como algo muito mecânico, para a consciência que percebe a série de sensações dos golpes do martelo esta é muito semelhante a uma melodia. Pois, assim como em qualquer frase musical se algo é excluído, é todo o conjunto que muda, o mesmo também ocorre com o exemplo maquinal por nós dado neste parágrafo. Essas distinções são o que Bergson chamou por diversas vezes de multiplicidade numérica e multiplicidade não numérica.

Será, portanto, tomando essas descrições como ponto de vista que nós iremos, no próximo capítulo, ver como pode ser pensado o problema da liberdade, e como as noções de ato e síntese, núcleos desta pesquisa, nos auxiliarão para compreender este que foi o grande e “malentendu” (BERGSON, 2011a, p.180) problema da filosofia moderna.

CAPÍTULO 4

QUALIDADE, ATIVIDADE E ESFORÇO: O TERCEIRO CAPÍTULO DO *ENSAIO*.

Neste último capítulo destinado à análise do *Ensaio* nós veremos uma última descrição da consciência, que se realizará “à la lumière des principes développés dans le chapitre précédent” (BERGSON, 2011a, p.107) e os completará: isto é, no primeiro capítulo, a primeira via descritiva, mostrou que os estados de consciência, tomados em particular, possuem a qualidade como uma de suas características, irreduzível à ideia de quantidade; o segundo capítulo, por sua vez, definiu como se dá a pluralidade ou multiplicidade daqueles estados particulares, quando esta é referida às qualidades e não simplesmente à quantidades; a terceira via descritiva será mostrar como se dá a dinâmica da consciência, como aquela multiplicidade se relaciona e pode produzir novos efeitos, conhecidos como atos livres.

A condição deste agir será encontrada, então, à luz dos pressupostos conceituais dos outros capítulos, mas o problema que abre as portas para pensar a organização dos estados de consciência tem, como ponto de partida, a versão clássica exposta por Kant na terceira das antinomias da *Crítica da Razão Pura*. As conhecidas antinomias da razão pura pretendem mostrar teses igualmente justificáveis, mas mutuamente excludentes. As quais o filósofo alemão chamou de tese e antítese.

A chamada terceira antinomia trata da liberdade: “il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la question de la liberté met aux prises ces deux systèmes opposés de la nature, mécanisme et dynamisme” (BERGSON, 2011a, p.105). A tese argumenta que, além de uma relação de causalidade, de acordo com as leis da natureza, há uma causalidade pela liberdade, enquanto a antítese nega a última parte da reivindicação. A antítese, chamada de mecanicismo, estabelece a necessidade e o determinismo como fundamento do agir; ou seja, que não há possibilidade de eventos ou causas livres, já que tudo acontece no mundo somente em concordância com leis da natureza. O mecanicismo supõe, deste modo, que há apenas um tipo de causalidade, e é precisamente aquela das leis da natureza. Por essa razão, o mecanicismo é incompatível com a liberdade: pois, se tudo que há é regido pelas leis naturais, então também o homem é regido por essas leis e a elas está submetido; de tal modo que basta que eu conheça todas as leis naturais para saber tudo o que pode suceder-se. Sendo nossas ações, portanto, possíveis de serem predeterminadas, “sont nécessitées par nos sentiments, nos idées, et toute la série antérieure de nos états de conscience” (BERGSON, 2011a, p.107). Agora, a tese, chamada de dinamismo, argumenta

que, ao lado de um mundo governado por leis, haveria espaço para uma força ou causa livre. O dinamismo supõe, assim, haver dois tipos de causalidade, uma que é fruto das leis da natureza e outra que é fruto da ação do espírito, da espontaneidade da vontade: “chacun de nous a en effet le sentiment immédiat, réel ou illusoire, de sa libre spontanéité” (BERGSON, 2011a, p.106).

O problema da liberdade estará, assim, vis-à-vis com estas duas teses. A saída de Bergson, para escapar a esta estrutura antinômica, consistirá em redefinir a natureza original da atividade da consciência: “nous verrons apparaître un moi dont l'activité ne saurait être comparée à celle d'aucune autre force” (BERGSON, 2011a, p.107), sem, contudo, comprometer ou querer refutar o determinismo das leis naturais.

E, ainda mais, a tese mais forte de todo o terceiro capítulo será que todo determinismo físico implica uma hipótese psicológica e que todo determinismo psicológico repousa, por sua vez, em uma concepção inexata da multiplicidade dos estados de consciência²⁴. Esta tese é toda ela o projeto/percurso de Bergson no terceiro capítulo. O ato livre será decorrência da organização, dinâmica – e não mecânica –, dos estados de consciência.

Portanto, as principais noções que esta pesquisa pretende ressaltar, a saber, as noções de ato, síntese e continuidade aparecerão para dar conta da real atividade da consciência, como “force psychique” (BERGSON, 2011a, p.164), como exceção à necessidade, por vezes implacável, do determinismo.

Porém, antes de entrarmos diretamente na concepção de ato livre, vejamos em que consiste a tese dita anteriormente. Ou seja, como Bergson pode admitir a redução do determinismo físico a um determinismo psicológico.

Por determinismo físico, ainda que tenhamos dito no começo deste capítulo que o problema da liberdade se abria a partir do modelo posto na terceira das antinomias da *Crítica*, Bergson estará se referindo a um “mecanicismo” mais recente, que sob sua forma atual é aquele da teoria mecânica do calor (Cf. BERGSON, 2011a, p.108). Esta teoria começa a emergir no contexto científico através dos trabalhos de Sadi Carnot, entre outros, sobre a potência motriz do fogo em máquinas a vapor. Será por meio, então, do teorema da conservação de energia que se estabelecerá que o conteúdo total de energia do universo é constante²⁵. De onde resultaria que os fenômenos fisiológicos, participantes da mesma matéria, obedeceriam à “notre mécanique abstraite” (BERGSON, 2011a,

²⁴ Cf. BERGSON, 2011a, pp. 107, 110, 111, 112, 116, 117.

²⁵ Bergson não desconhece a história da filosofia, como os representantes do materialismo grego e os modernos

p.110). Se nós seguimos o raciocínio determinista, qual é, então, a hipótese para a consciência? Ou, melhor dizendo, nossas ações seriam a resultante mecânica dos choques recebidos pelo sistema nervoso da matéria ao seu redor? Um estado molecular cerebral determina um estado de consciência? “Ce n'est pas pour des raison d'ordre physique qu'ils [deterministas] affirmaient la correspondance rigoureuse des états de conscience aux modes de l'étendue” (Cf. BERGSON, 2011a, p.111)! Ou seja, a hipótese que afirma que os estados de consciência se correspondem mecanicamente, assim como funcionam as leis da natureza, gerando um determinismo psicológico, é justificada por razões de ordem *psicológica* e não *físicas*. Quer dizer, é um erro psicológico e não físico admitir que nossas representações conscientes seguem o mesmo modelo dos objetos materiais. É preciso, portanto, para colocar essa hipótese – do determinismo psicológico – pensar um modelo de consciência que talvez não necessariamente seja coerente com a real natureza daquela.

Em toda a seção consagrada à análise do determinismo físico, que vai literalmente da página 107 à 117, Bergson não visa a refutar radicalmente os sistemas conservativos: sua crítica se aplica à delimitação de sua aplicação. Restringindo, deste modo, a universalidade do princípio de conservação de energia, quando este é estendido ao horizonte dos fenômenos psicológicos. Esta transposição da lei de conservação ao domínio da psicologia, obra dos deterministas, já estava sendo denunciada por Émile Boutroux, filósofo muito influente no pensamento de Bergson, sobretudo no âmbito do *Ensaio*. Em sua conhecida obra *De la contingence des lois de la nature* ele afirma: “cette loi de conservation semble présupposée par toute recherche tendant à expliquer les états de conscience, considérés en eux-mêmes, de la manière dont on explique les phénomènes physiques; elle est impliquée dans tout essai de psychologie positive” (BOUTROUX, 1948, p.120). Deste modo, o que pretende Bergson, e o que já alertava Boutroux, é limitar aquele princípio somente ao mundo natural. Será preciso, para isso, fazer uma verdadeira *crítica* deste modelo de psicologia que pensa o modo de organização de nossas representações de maneira análoga ao modo de funcionamento mecânico da natureza. Este modelo de psicologia, como veremos adiante e como fica explícito na própria redação do *Ensaio*, é o associacionismo inglês, notadamente de Stuart Mill²⁶: “le déterminisme psychologique, sous sa forme la plus précis et la plus récente, implique une

²⁶ A crítica a esta teoria, é necessário notar, não se limitará unicamente ao universo do *Ensaio*, senão que será decisiva como modelo antagônico da consciência em *Matéria e memória*; onde Bergson procurará amplificar os resultados obtidos no *Ensaio*, quando a memória entrará como característica fundamental da consciência. Mais do que criticar aquela teoria, a preocupação de Bergson é enfatizar, no *Ensaio*, que as “partes” da consciência não são espaciais, tal como pretende o modelo do atomismo/associacionismo. A consciência, tal como fica claro no primeiro capítulo do *Ensaio*, se difere por *intensidades*, o que não supõe nenhuma analogia espacial.

conception associationniste de l'esprit" (BERGSON, 2011a, p.117).

O grande problema de Bergson será, então, se esta doutrina psicológica não conteria um “prejugé métaphysique” (BERGSON, 2011a, p.117)! Este preconceito é, precisamente, uma ontologia – ou modelo de psicologia, como dissemos – que se funda numa concepção inexata da estrutura e dinâmica da consciência, concepção que se estabelece por aquela Psicologia, a psicologia associacionista.

Esta psicologia pretende mostrar que há leis gerais, chamadas de leis de associação, que comandam a vida psicológica e seus encadeamentos. Sendo que aquelas leis estariam, por exemplo, para o domínio psíquico, o que a atração newtoniana está para o mundo físico.

Contudo, a hipótese associacionista não é falsa totalmente. Ou seja, ela reflete algo de verdade sobre nossa consciência, mesmo que de modo parcial. Como bem nos adverte o célebre livro de Bento Prado Junior,

o associacionismo não traduz apenas uma ilusão que nasce de uma deformação da vida psicológica, quando recortada artificialmente segundo o estilo da inteligência reflexiva (...). A hipótese associacionista só é falsa quando generalizada para a totalidade da vida psíquica. Quando não incorre nesta *hybris* e se limita apenas ao *eu* superficial, à consciência perceptiva e social, ela reflete uma verdade ontológica (BENTO PRADO JR., 1989, p.31)

Mas, como o problema da liberdade *incorre* numa *hybris*, ou seja, está na intersecção do fatos psicológicos com as leis do mundo natural, é preciso, portanto, retomar os princípios postos nos capítulos precedentes, e distinguir entre o que emana do sujeito daquilo que é reflexo dos modos de extensão²⁷. Pois esta *hybris* possibilita a negação da liberdade, já que os fatos de consciência seriam regidos pela mesma mecânica determinista das leis naturais. Ou, dito de outro modo, se o psicólogo associacionista se limita a descrever a consciência em sua superficialidade, então ele expressa uma verdade ontológica. Contudo, se o mesmo psicólogo pretende pensar o problema da liberdade, o qual exige ir além da simbologia superficial da consciência associacionista, pois requer pensar o modo de formação deste ato ou ação livre, então ele fatalmente negará a tese sobre a liberdade.

Para se pensar adequadamente este problema, portanto, é necessário transpor a zona superficial de nossa subjetividade, que é simbólica, social e impessoal, como diversas vezes

²⁷ “Modos de extensão” é uma expressão utilizada por Bergson no *Ensaio* mas que é tomada de Spinoza. Este último utiliza aquela expressão para tentar dar conta do problema do dualismo alma/corpo, matéria/espírito, e sua correspondência. Modos de extensão é o que podemos dizer como mundo material e modos de pensamento é o que podemos chamar mais contemporaneamente de mundo psicológico (Cf. BERGSON, 2011a, p.111).

dissemos no capítulo anterior. Nas regiões mais profundas de nossa vida intelectual há mais propriamente intensidades que estados, e estas não se relacionam exteriormente umas às outras mas interiormente: cada conteúdo da consciência se reflete em todos os outros, cada “estado” reflete e interfere na sua multiplicidade, contendo toda nossa história pessoal, nossa memória. Eles são como “de gouttes de pluie à l'eau d'un étang” (BERGSON, 2011a, p.125). Ou seja, a totalidade da vida psicológica está contida, ou pelo menos interfere, em cada “estado” abstratamente isolado da consciência. E será do ato que contenha e expresse a maior parte de nós mesmos que a decisão livre emanará. Ou, “l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental” (BERGSON, 2011a, p.126).

Porém, por facilidade das relações sociais e por comodidade da linguagem e da ciência, nós não temos o menor interesse em se afastar dessa zona superficial de nossa consciência. Nós preferimos permanecer no automatismo de nossas ações, por “inertie ou mollesse” (BERGSON, 2011a, p.126), e sermos perfeitos autômatos conscientes. “Et je le suis parce que j'ai tout avantage à l'être” (BERGSON, 2011a, p.127).

Laurent Fedi nos dá um bom resumo da transposição do modelo fisicalista ao domínio do psicológico e, também, da necessidade e vantagem de se admitir essa psicologia superficial:

les principes de conservation qui s'y joignent ne s'appliquent qu'à la surface du moi, dans un espace prédisposé à la répétition, par exemple dans l'espace de la vie quotidienne, structuré par l'exigence sociale de communication. En nous laissant absorber par les besoins de la vie active, qui impose un espace homogène de répétition – celui du langage et des habitudes –, nous agissons effectivement à proportion des « motifs » qui nous conditionnent (FEDI, 2001, p.116)

Após esta introdução do problema, vejamos, então, como se desenvolvem os argumentos em favor ou contra a tese da liberdade. Os argumentos partem dos seguintes problemas: sobre a igual possibilidade de escolha entre duas ações contrárias, a possível previsibilidade de um ato, e a existência de uma ligação determinante entre um estado presente e um estado futuro, ou seja, a causalidade. Após a apresentação destes argumentos, nós veremos como Bergson define sua concepção de liberdade, ou, como ele defende a tese da liberdade tendo em vista as noções de síntese, ato e esforço.

Muitas destas objeções terão como suporte um esquema, o qual Bergson chamou de MOXY, e que simboliza os argumentos de deterministas e partidários do livre arbítrio.

Em relação ao primeiro problema, tanto uns quanto outros, admitem, conscientemente ou não, ter que percorrer uma série MO de fatos de consciência, e que em determinado momento o eu

hesita em um ponto O, onde ele teria duas direções igualmente abertas, porém divergentes, a tomar: uma direção OX e outra direção OY, por exemplo. Ou, dito de outro modo, supõem haver uma ou mais cadeias de significantes claramente distinta: como se em uma escolha fosse possível reconhecer nitidamente toda a série de fatos de consciência que a antecederam, gerando o que Bergson chama de simbolismo geométrico das decisões.

Escolher livremente, diz S. Mill, é “ter consciência, antes de ter escolhido, de ter podido escolher de outro modo” (Cf. BERGSON, 2011a, p.130-131), é escolher entre o caminho OX ou OY, ou tantas alternativas que se imagine. Ou seja, quando efetuamos uma ação livre, qualquer outra ação poderia igualmente ter sido escolhida. Enquanto que na hipótese determinista, o contra-argumento é que, dados os antecedentes, uma só resultante seria possível – já que ao fim uma só ação foi efetuada, logo, apenas uma série causal poderia ser possível.

Contudo, os argumentos e seu decorrente esquema simbólico, não se referem à “l'action s'accomplissant, mais l'action accomplie” (BERGSON, 2011a, p.135). Nós vemos, mais uma vez, a ênfase, por parte de Bergson, à *formação* dos atos, e não aos atos uma vez formados. Este processo de formação será o que Bergson chamará de autêntico progresso, sendo condição para o fato da liberdade:

Il n'y a donc pas précisément deux états contraires, mais bien une multitude d'états successifs et différents au sein desquels je dêmele, par un effort d'imagination, deux directions opposées. Dès lors, nous nous rapprocherons plus encore de la réalité en convenant de désigner par les signes invariables X et Y, non pas ces tendances ou états eux-mêmes, puisqu'ils changent sans cesse, mais les deux directions différentes que notre imagination leur assigne pour la plus grande commodité du langage. Il demeurera d'ailleurs étendu que ce sont là des représentations symbolique qu'en réalité il n'y a pas deux tendances, ni même deux directions, mas bien un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr (BERGSON, 2011a, p.132)

Esta evolução do ato livre, descrita como um amadurecimento, enriquecimento, como um progresso, se contrapõe ao simbolismo do esquema MOXY, que só é possível após a ação ter sido realizada. Pois, em realidade, não há nem linha MO, nem ponto O e tão pouco caminhos OX ou OY. É por comodidade da linguagem que designamos caminhos igualmente possíveis, e assinalamos certas tendências, fazendo da ação uma espécie de oscilação mecânica entre direções Y, X etc. Este modelo, que é o modelo da Psicologia associacionista, chega tarde em relação à atividade contínua e vivente da consciência, e discerne, após a ação ser efetuada, direções possíveis, simbolizadas por um figura geométrica - “symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du

libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter” (BERGSON, 2011a, p.137).

Contudo, o problema da igual possibilidade de escolha, como dissemos um pouco mais acima, não é o único a tentar justificar a tese do determinismo. A previsibilidade também aparece como uma nova forma de se argumentar contra a liberdade. Conhecendo um grande número das condições de uma ação, ou seja, tendo perfeitamente todos os antecedentes estabelecidos, a previsão se tornaria infalível.

Após um exame detalhado deste problema, que ocupa onze páginas da redação do *Ensaio*, Bergson pode mostrar que a alegação da possibilidade de se prever uma ação, se funda, essencialmente, em duas ilusões: a primeira, em reconhecer uma semelhança entre prever o futuro do universo material, tal como um fenômeno astronômico, com o futuro de um ser consciente (Cf. BERGSON, 2011a, p.145), a segunda, que decorre da primeira, em confundir “le souvenir d'un fait de conscience passé” com “la connaissance anticipée d'un fait de conscience à venir” (BERGSON, 2011a, p.149). E não é somente isso, a tese de Bergson propriamente é mais radical:

les raisons qui font que la prédiction d'un phénomène astronomique est possible sont précisément les mêmes qui nous empêchent de déterminer à l'avance un fait émanant de l'activité libre. C'est que l'avenir de l'univers matériel, quoique contemporaine de l'avenir d'un être conscient, n'a aucune analogie avec lui(...)
Et la possibilité même de voir en raccourci une période astronomique n'implique-t-elle pas ainsi l'impossibilité de modifier de la même manière une série psychologique, puisque c'est seulement en prenant cette série psychologique comme base invariable qu'on pourra faire varier arbitrairement, qu'à l'unité de durée, une période astronomique? (BERGSON, 2011a, p.145-148)

Façamos uma elucidação destas duas ilusões e da tese bergsoniana, para melhor compreender este momento da argumentação.

A primeira ilusão consiste em dizer que, mesmo que o tempo de nossa consciência esteja paralelo ao decorrer do tempo do universo, que a existência de nosso eu seja contemporânea à existência do mundo externo, o modo de formação, a temporalidade não é igual para as duas séries, psicológica e material. A não distinção entre os dois modelos decorre na transposição do modelo fisicalista ao universo psicológico, dita anteriormente, e leva à confusão entre a lembrança de um fato de consciência com o seu conhecimento antecipado. Ou seja, nós podemos nos lembrar da ocorrência de uma ação e de suas determinantes justamente porque já foi realizada. Mas não podemos conhecer antecipadamente nossas ações, pois tudo o que poderia ser assinalado como um determinante para um ação se modifica a todo instante. Isto é, a própria ação da temporalidade, “l'action de la durée” (BERGSON, 2011a, p.157), sobre todo o conteúdo psicológico os fazem

mudar, se enriquecer.

E não só a previsão de nossas ações é impossível. Para que seja possível uma previsão no mundo natural, astronômica, por exemplo, é necessário, ainda, que haja um “eu” invariável, um cogito, que acompanhe todas as representações da previsão de um período astronômico. Se não, como poderíamos especular arbitrariamente sobre o futuro do universo material?

Ou seja, para Bergson, a previsibilidade de eventos do mundo exterior só é garantida pela impossibilidade de previsão no domínio da consciência e, mais ainda, pela necessidade de permanência de uma unidade psicológica como referência para a variação astronômica: “c'est seulement en prenant cette série psychologique comme base invariable qu'on pourra faire varier arbitrairement, quat à l'unité de durée, une période astronomique” (BERGSON, 2011a, p.148).

Do contrário,

on identifie inconsciemment le temps dont il est question dans les sciences exactes, et qui se réduit à un nombre, avec la durée réelle, dont l'apparente quantité est *véritablement* une qualité, et qu'on ne saurait raccourcir d'un instant sans modifier la nature des faits qui la remplissent (BERGSON, 2011a, p.148)

O argumento da previsibilidade dos fatos psicológicos só pode ser admitido quando se considera a consciência como algo realizado, tornando-se, assim, uma coisa. Porém, é preocupação de Bergson no *Ensaio* considerar a consciência em sua temporalidade própria, como em perpetuo progresso, sempre em vias de formação, como já alertamos diversas vezes; portanto, impossível de ser representada “tout d'un coup” (BERGSON, 2011a, p.149). Se nós quisermos conhecer o modo de determinação de um fato de consciência sobre os outros, não será, portanto, admitindo-os em estado estático, sob forma de coisa, mas em estado dinâmico, como progresso. Este progresso, que é identificado, logicamente, com a ideia de duração, mostrada durante todo o percurso do *Ensaio*, é, sobretudo, a ação da temporalidade e, conseqüentemente, transformação de tudo o que pode ser dito como conteúdo da consciência: sejam imagens, sentimentos ou ideias. Esta ação será, justamente, o modo de influência, ou de “causa”, de um fato de consciência sobre os outros; que mais à frente será denominado de esforço.

Porém, antes de irmos a este ponto, nos resta ainda o exame do último argumento determinista contra a liberdade. Esta argumentação consiste em tornar o princípio de causalidade válido no mundo dos fatos internos. Como se os fatos de consciência obedecessem, estivessem submetidos a leis como estão os fenômenos naturais. A análise do conceito de causa não servirá a Bergson para simplesmente excluir uma última tentativa de argumentar em favor do determinismo psicológico, senão que por ela será possível descrever a liberdade em sentido positivo, distinguindo

dois sentidos de causalidade.

O primeiro sentido do conceito de causa é aquele mais conhecido pelo senso comum; e do qual, segundo Bergson (Cf. BERGSON, 2011a, p.153 e 158), deriva a noção de causalidade científica. A fórmula é simples: dados certos antecedentes, um conseqüente determinado será produzido. Ou, que há uma certa regularidade verificada entre os fenômenos do mundo natural, como se o segundo fenômeno estivesse pré-formado objetivamente, de algum modo, no primeiro.

A matemática, a física de Descartes e a teoria cinética de William Thomson são demonstrações desta primeira noção de causa: “comme une espèce de préformation du phénomène à venir dans ses conditions présentes, (...) d'une préformation actuelle de l'avenir au sein du présent” (BERGSON, 2011a, p.153-154).

Pode-se conceber muito facilmente, por exemplo, que uma primeira equação, exprimindo a propriedade fundamental de uma figura, se transforme em uma multitude de equações novas, de teoremas, todos virtualmente contidos naquela primeira equação e que podem ser desdobrados na duração à medida que um matemático os deduza.

A física de Descartes, por outro lado, quando reduz a matéria à extensão homogênea, pretende que os movimentos das partes desta extensão possam ser concebidos por uma lei abstrata que os preside ou por uma equação algébrica entre grandezas variáveis. Um movimento futuro estaria, então, pré-formado; sendo apenas consequência de um mecanismo matemático dado em princípio.

Já a teoria cinética de Thomsom, segundo Bergson, não reduz a matéria à extensão geométrica. Ela supõe que o espaço é preenchido por um fluido homogêneo e incompressível, ou turbilhões: “ces turbillions sont les éléments constitutifs des corps; l'atome devient ainsi un mouvement, et les phénomènes physiques se réduisent à des mouvements réguliers s'accomplissant au sein d'un fluide incompressible” (BERGSON, 2011a, p.154). Haveria, assim, um movimento que geraria não só todos os movimento - “c'est un rapport entre des rapports” (BERGSON, 2011a, p.155) - como também geraria todos as propriedades da matéria.

Todos estes breves exemplos tentam indicar a preocupação, seja da física cartesiana ou das teorias cinéticas, em supor “un rapport d'inhérence mathématique entre les phénomènes extérieures” (BERGSON, 2011a, p.158). Contudo, segundo Bergson, ainda que possamos conceber, por detrás da heterogeneidade sensível, um mecanismo matemático como suporte, o princípio de causalidade “ne prendrait jamais la forme d'un principe nécessaire” (BERGSON, 2011a, p.157).

Um princípio realmente necessário é o princípio de identidade:

Le principe d'identité est la loi absolue de notre conscience; il affirme que ce qui est pensé est pensé au moment où on le pense; et ce qui fait l'absolue nécessité de ce principe, c'est qu'il ne lie pas l'avenir au présent, mais seulement le présent au présent: il exprime la confiance inébranlable que la conscience se sent en elle-même, tant que, fidèle à son rôle, elle se borne à constater l'état actuel apparent de l'âme (BERGSON, 2011a, p.156)

Ou seja, a necessidade lógica entre causa e efeito é, em realidade, segundo Bergson, contingente; portanto, o princípio de causalidade não pode receber o status de princípio necessário. Enquanto que, por outro lado, o princípio de identidade toma a forma de absoluta necessidade. Pois este último não tenta validar a conexão necessária entre o futuro e o presente, senão que liga o presente ao presente: função necessária, como Bergson dirá mais tarde em *Matéria e memória*, e lei absoluta da consciência como nos diz no *Ensaio*.

Este privilégio ontológico dado ao princípio de identidade já se encontrava na história da filosofia. Bergson, neste momento do texto, faz alusão à física de Descartes, quando menciona que este último haveria atribuído “à une grâce sans cesse renouvelée de la Providence la régularité du monde physique, et la continuation des mêmes effets” (BERGSON, 2011a, p.156), e à metafísica de Spinoza, quando admitia que a série dos fenômenos, ou mesmo, a relação de causalidade aparente entre aqueles, “se ramenait à un rapport d'identité dans l'absolu” (BERGSON, 2011a, p.156).

Portanto, esta primeira noção de causalidade só é possível de se admitir ao se conceber uma unidade primária que garanta a relação necessária entre causa e efeito: seja um Deus, no caso de Descartes, que funciona como única causa do mundo, assegurando a continuação de um instante a outro do tempo²⁸, seja um Absoluto, no caso de Spinoza, a que é reduzido todas as relações causais.

O efeito desta primeira noção de causa é justamente a supressão daquilo que esta pesquisa tenta ressaltar: a saber, a atividade da duração. Pois os mecanismos matemáticos, quando tentam demonstrar que os efeitos estão ligados a uma causa necessariamente, acabam por substituir o efeito pela causa²⁹, tendo como consequência um retorno a uma unidade fundamental e “à annuler l'action de la durée” (BERGSON, 2011a, p.157).

Contudo, esta preformação que pode ser concebida sob uma forma matemática se refere mais às coisas consideradas fora de nossa percepção que à forma mais subjetiva de nossa consciência, à nossa percepção interna. É neste segundo domínio que teremos um outro sentido de causalidade, “plus familière encontre à notre sprit, parce que la conscience immédiate nous en

²⁸ Bergson, se referindo à física de Descartes, chega a utilizar a expressão “physique instantané”. Pois este último teria compreendido bem a impossibilidade de se admitir a universalidade do princípio de causalidade.

²⁹ A substituição do efeito pela causa é uma ideia que está por toda o *Ensaio*.

fournit l'image” (BERGSON, 2011a, p.158).

O primeiro sentido, que nos mostrava uma influência mecânica de um fenômeno a outro, de um estado do mundo a outro, resultava em que o primeiro estaria contido no segundo. Isto é, o futuro estaria preformado no presente perfeitamente. Mas, quando o testemunho de uma possível relação causal é a própria consciência, considerada em seus dados mais imediatos, ou seja, não refratada pelos modos da percepção externa (Cf. BERGSON, 2011a, p.163), esta relação não será de determinação necessária.

O segundo sentido do princípio de causalidade terá na noção de esforço ou força sua principal característica. Este é literalmente o último conceito trabalhado por Bergson no *Ensaio*. Ele completará a descrição da consciência, iniciada no primeiro capítulo, e tentará romper com a estrutura antinômica, como dissemos ao início deste capítulo, do problema da liberdade.

No domínio da percepção interna há, é evidente, a passagem de um estado a outro, mas, nesta sucessão, não é menos evidente reconhecer que um estado não está contido no precedente, ou mesmo, que um estado não produza o mesmo efeito. O contrário só é verossímil no domínio dos objetos da percepção externa. Um físico pode encontrar, mesmo em uma diversidade de momentos, causas elementares idênticas que fazem com que um mesmo efeito seja produzido. Porém, isso só é possível pois os objetos exteriores parecem não reter a marca do tempo, enquanto que, para um psicólogo que não se deixe levar por analogias com o mundo externo, a duração dos fatos da consciência é real e age internamente no conteúdo desta consciência³⁰. O mesmo momento não se apresenta duas vezes da mesma maneira pois faz parte de uma memória, de uma história dirá Bergson. Isto é, os momentos não só se sucedem como se conservam, são retidos pela própria ação da duração, possuem a marca “du temps écoulé” (BERGSON, 2011a, p.150).

Isto significa dizer que na região dos fatos de consciência, se não há determinação perfeita entre estados, ou, melhor ainda, entre uma ideia e um ato, ou seja, entre uma ideia e sua realização, contudo, é possível identificar momentos intermediários naquela passagem, o qual Bergson chamará *esforço*:

entre l'idée et l'action sont venus se placer des intermédiaires à peine sensibles, dont l'ensemble prend pour nous cette forme *sui generis* qu'on appelle sentiment de l'effort. Et de l'idée à l'effort, de l'effort à l'acte, le progrès a été si continu que nous ne saurions dire où l'idée et l'effort se terminent, où l'acte commence (BERGSON, 2011a, p.158)

Esta concepção de causalidade é o que Bergson chama mais precisamente de concepção

³⁰ A duração, neste sentido, não é somente conteúdo mas também a forma da consciência.

dinâmica (Cf. BERGSON, 2011a, pp.161,163 e 164) da relação entre causa e efeito, e se contrapõe à necessidade de se admitir uma ligação necessária do efeito pela causa, excluindo, assim, a suposição de uma relação de inerência matemática entre os fenômenos internos. Esta concepção dinâmica já tinha sido colocada diversas vezes por Bergson, e é por ela que o mesmo distingue, ao fim do segundo capítulo, duas Psicologias, uma estática e outra dinâmica. A primeira que se restringiria aos fatos umas vez produzidos e a segunda que se preocuparia com seu modo de formação, aos fatos “s'accomplissant” (BERGSON, 2011a, p.104).

A noção de esforço ou força aparece, agora, para completar a descrição desta concepção dinâmica da consciência, considerando-a como atividade do eu, como esforço interno, força psíquica (Cf. BERGSON, 2011a, p.164-165).

Se aquela noção terá seu testemunho na própria consciência, Bergson, contudo, dá exemplos da própria história da filosofia, mesmo sendo hipóteses ainda confusas e por vezes contraditórias, para argumentar em favor desta segunda concepção do princípio de causalidade.

O hilozoísmo antigo e o determinismo de Leibniz são estes exemplos. O primeiro, segundo Bergson, atribuiu ao universo material e à sua sucessão regular “une pousée interne, en vertu d'un effort” (BERGSON, 2011a, p.160). Às vezes esta força vinha de fora, era um verdadeiro *deus ex machina*; às vezes provinha internamente, era um *Logos* interno, uma “Raison interne” (BERGSON, 2011a, p.161) que estava difusa no espaço. Já Leibniz, quando atribuiu como suporte da matéria mônadas inextensas, teve que introduzir a hipótese de uma harmonia preestabelecida para explicar como essas mônadas se correspondem, já que negou toda influência mecânicas daquelas substâncias entre si (Cf. BERGSON, 2011a, p.161).

Porém, o que não satisfaz a Bergson nestas duas hipóteses é a necessidade de se admitir uma Razão interna ou um Deus que regularia certa ordem antecipadamente. A noção de esforço colocada pelo filósofo francês é radicalmente de indeterminação; sobretudo quando seu testemunho é unicamente a percepção interna: “la conscience n'affirme pas, ne comprend même pas la détermination absolue des actes à venir: voilà donc toute ce que l'expérience nous apprend” (BERGSON, 2011a, p.163).

A afirmação, contudo, de que no domínio da consciência não há determinação, não significa dizer que naquele domínio reinaria o império da contingência ou da irracionalidade, como quiseram alguns intérpretes no momento da recepção do *Ensaio*³¹. É certo que Bergson, nesta obra de 1889, se refira às descrições do ato livre “contre toute raison” e mesmo por uma “evolution naturelle”

³¹ Cf., p.ex., “Une théorie nouvelle de la liberté”, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1890, XXX, pg. 361-392, BELOT, Gustave.

(BERGSON, 2011a, p.128-129), abrindo as portas para interpretações equívocas. Mas, o sentido das duas afirmações anteriores é totalmente distinto, se lido corretamente. Em primeiro lugar, com a expressão “contra toda razão” nosso filósofo quer se contrapor a um aspecto de nossa vida psíquica, que é aquele da consciência distinta e analítica, portanto mais superficial, e que pensa o problema da liberdade em um esquematismo geométrico das decisões. Em segundo lugar, a citação seguinte tão pouco deve ser interpretada como se para conceber o ato livre nós devêssemos regredir a um estado de animalidade. Ou seja, “natural” se opõe à reconstituição artificial da consciência reflexa, ao mesmo tempo em que “evolução” caracteriza a forma indivisa e temporal da vida psíquica, oposta à fragmentação forjada pelo determinismo. As duas citações, em realidade, se complementam: as decisões livres se desenvolvem por uma “*evolution raisonnable*” (BERGSON, 2011b, p.207), isto é, por um “*synthèse de sentiments et d'idées*” (BERGSON, 2011b, p.207). As decisões livres são, portanto, racionais na medida em que há a atividade da consciência que sintetiza seus conteúdos, e se dão por uma evolução pois esta síntese se dá na continuidade indivisa da duração. Ao passo que a determinação só pode ser concebida na homogeneidade infinitamente divisível do espaço.

A consciência pura, como Bergson diz à página 130, nos mostra que se há uma preformação em seu domínio, ela é “*fort imparfaite*”, “*réalisable mais non pas comme réalisée*”, sempre em “*état de pur possible, et comme une représentation confuse qui ne sera peut-être pas suivie de l'action correspondante*” (BERGSON, 2011a, p.159). Nós percebemos, portanto, este esforço indeterminado que, em realidade, faz parte da zona obscura, os intermediários, que constitui a passagem, a atividade contínua, da ideia ao ato.

Contudo, o que se mostra como grande problema para Bergson, ao fim da análise deste segundo tipo de causalidade, não é de se conceber este novo princípio de causa como uma força indeterminada, senão que é o hábito de transportar a ideia de força para a natureza: “*ayant cheminé côte à côte avec l'idée de nécessité, revient corrompue de ce voyage*” (BERGSON, 2011a, p.163). Assim como nos capítulos anteriores nós vimos que a ideia de intensidade dos estados psicológicos estava na intersecção das sensações inextensas com as suas causas extensas, e, também, que a ideia de duração estava no ponto de cruzamento da multiplicidade não-numérica dos dados interiores com a multiplicidade quantitativa dos objetos externos, com a ideia de força o mesmo processo de endosse ocorrerá: dessa vez “*entre l'idée dynamique d'effort libre et le concept mathématique de détermination nécessaire*” (BERGSON, 2011a, p.164). Foi, portanto, por esse motivo, que Bergson se propôs a analisar, um a um, os argumentos contra a tese da possibilidade de ações livres: a igual possibilidade de escolha entre duas ações contrárias, a possível previsibilidade de um ato, e a

existência de uma ligação determinante entre um estado presente e um estado futuro, ou seja, a causalidade, são formas de argumentar que não levam em conta a necessidade de se distinguir os fatos da consciência dos fenômenos da percepção externa. Somente uma “análise atenta” do fenômeno psicológico, como fora feita durante todo o *Essai*, poderá desvincula-lo de uma analogia com os fenômenos da natureza.

Para finalizar este último capítulo, destinado à análise do *Essai*, nós podemos dizer, de modo geral, que a sua tese principal é a seguinte: no domínio da vida, ou, mais precisamente da *consciência*, nós somos obrigados a reconhecê-la como um sistema imune à necessidade das leis de conservação de energia. A consequência desta tese é tornar-se inevitável distinguir dois tipos de causalidade, como mostramos logo acima: uma própria à natureza, e a outra própria aos fatos psicológicos. Os atos livres são, assim, decorrentes da organização que é própria à duração da consciência, quando esta última não sofre a transposição dos mecanismos que sustém, e mesmo regem, os fenômenos da natureza.

Vejam, então, como dissemos mais acima, à página 56, como Bergson descreve ou defende a tese da liberdade. Pois até agora vínhamos mostrando praticamente tudo a que um ato livre não se refere; ou seja, sua definição a partir daquilo que ele não é. Positivamente, a descrição do ato livre se encontra em dois momentos do terceiro capítulo. Um primeiro, quando aquele ato se define principalmente pelas noções de *expressão* e *emanação*³². Isto é, a liberdade ou o ato livre deve ser a expressão da totalidade do conteúdo da alma de um sujeito, a emanação de um ato que representa, que tem a marca, de toda a sua história pessoal: “la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, (...), puisqu'elle exprimera le moi tout entier” (BERGSON, 2011a, p. 125). A decisão será tanto mais livre quanto mais esta emane e abarque o conteúdo total do eu profundo: “c'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane, et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental” (BERGSON, 2011a, p.125).

O segundo momento, em que se define positivamente os atos livre é pelo intermédio da noção de *esforço*, que aparece ao fim do terceiro capítulo³³ e como segunda alternativa ao conceito de causalidade; já que aquele não aparece como uma relação de determinação necessária:

on conçoit donc qu'en un certain sens on puisse encore dire ici que l'avenir était préformé dans le présent; mais il faudra ajouter que cette préformation est fort imparfaite, puisque l'action future dont on a l'idée présente est conçue comme réalisable mais non pas comme réalisée, et que, même lorsqu'on esquisse l'effort

³² Cf. BERGSON, 2011a, pp. 124, 125, 126 e 129.

³³ Idem, pp. 158-166.

nécessaire pour l'accomplir, on sent bien qu'il est encore temps de s'arrêter. Si donc on se décide à concevoir sous cette seconde forme la relation causale, on peut affirmer *a priori* qu'il n'y aura plus entre la cause et le effet un rapport de détermination nécessaire, car l'effet ne sera plus donné dans la cause (BERGSON, 2011a, p. 159)

Contudo, este segundo momento não é somente uma segunda via ao conceito de causalidade, senão que é pelo *esforço* que há a realização daquela expressão e emanação, dito anteriormente. O sentimento de esforço retrata bem uma das preocupações a qual Bergson sempre chamará atenção: a busca pelos intermediários. Seja no intermédio entre uma posição e outra, onde vemos a necessidade de uma síntese, como é dito no segundo capítulo em relação ao movimento, seja no intermédio da ideia ao ato, no caso de uma ação, como é o caso agora:

entre l'idée et l'action sont venus se placer des intermédiaires à peine sensibles, dont l'ensemble prende pour nous cette forme *sui generis* qu'on appelle sentiment de l'effort. Et de l'idée à l'effort, de l'effort à l'acte, le progrès a été si continu que nous se saurions dire où l'idée et l'effort se terminent, où l'acte commence (BERGSON, 2011a, p. 158)

O sentimento de esforço, enquanto realização do ato livre, aparece, portanto, como uma última característica da consciência: a saber, que a consciência, a duração, é uma atividade, um ato. O esforço definido como um segundo tipo de causalidade, própria à consciência, exclui a concepção de causalidade enquanto determinação necessária, que é própria ao mundo da ciência, e impede que nós suprimamos a “action de la durée” (BERGSON, 2011a, p.157), enquanto “forme plus subjective de notre conscience” (BERGSON, 2011a, p. 158). O *esforço intelectual*, deste modo, esta atividade consciente, torna viável a liberdade mesmo sem abandona-la a qualquer espécie de contingência desinteressada ou um absoluto despregado das realidades, seja a da consciência ou do mundo material. A liberdade se produz na duração da consciência, porém sem abandonar a ideia de causalidade. O único detalhe é que esta causalidade não é mecânica, matemática, mas *dinâmica*³⁴. A diferença está em que, no primeiro sentido, há uma cadeia clara de representações que podem ser reconhecidas como causadora de uma ato, de um fenômeno. Enquanto, no segundo sentido, não há pre-formação do presente no passado. Há representações confusas, em estado de simples possíveis. Portanto, dificilmente será possível reconhecer uma cadeia clara de significantes, que tornem uma ação ser possível de ser prevista, pré-formada.

³⁴ Cf. BERGSON, 2011a, p. 161.

Esquemáticamente, podemos dizer, por fim, que: a liberdade, se vinculada à duração, é resultado de uma atividade ou esforço (Cf. BERGSON, 2011a, p.164), é um ato real de uma consciência que sintetiza seu conteúdo; segundo, esta atividade tem como fundamento um progresso, um processo contínuo, não se fundando, portanto, em atos de reflexão ou deliberação; terceiro, este progresso e esta atividade são a matéria mesma da duração psíquica (Cf. BERGSON, 2011a, p.165); quarto, esta “durée psychique”, por sua vez, se produz no tempo “qui s’écoule et non pas dans le temps écoulé” (BERGSON, 2011a, p.166); e, quinto, sendo a liberdade uma atividade sempre em vias de formação, ela é um fato, mas não um fato claro, portanto, indefinível, “précisément parce que nous sommes libres” (BERGSON, 2011a, p.165) - ainda que raramente.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestas considerações finais nós iremos recolocar a hipótese de pesquisa, já enunciada desde o início, pois teremos em mãos o trabalho desenvolvido nos capítulos anteriores. Como tentamos ressaltar durante toda a pesquisa, nossa intenção não foi investigar um problema em particular, que evidentemente é necessário a uma pesquisa filosófica. Nossa intenção foi, antes, investigar o desenvolvimento de uma certa noção que, posteriormente, poderia levar a uma outra leitura dos problemas já posto por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Esta noção que, entretanto, não é, por assim dizer, um *conceito*, em sua acepção mais forte e tradicional do termo, é a de *ato*, e, mais precisamente, no caso do *Ensaio*, de *ato de espírito*.

Ainda que referido termo não tenha um peso conceitual, como, por exemplo, as noções de *duração, espaço ou multiplicidade*, o mesmo, possui, contudo, um papel muito significativo não só nesta obra de juventude de Bergson como em suas obras posteriores. O trabalho detalhado de investigação daquela noção nos outros livros do filósofo não é nem de longe algo que caberia em uma dissertação de mestrado. Porém, caberia ressaltar alguns pontos no que se refere à presença da noção de ato em *Matéria e memória* e em *Evolução Criadora*.

Naquela última, a noção de ato aparece por diversas vezes. No primeiro capítulo, ao menos, quando trata do o problema da evolução da vida em geral, Bergson faz uso, sucessivamente, da página 54 à 56³⁵, por exemplo, das expressões “atividade vital”; “natureza real do movimento evolutivo, a própria evolução, isto é, como ato”; “o progresso da vida, sua duração, é um ato ele próprio”, para caracterizar a evolução como uma atividade, e se distanciando, deste modo, das teorias mecanicistas e finalistas. Mais à frente, ao final do capítulo um de *Evolução Criadora*, a noção de ato também aparece, por exemplo, quando o filósofo está discutindo sobre a complexidade da formação biológica do olho: “o processo real de formação do olho é um ato simples (...) A natureza não teve mais dificuldade em fazer um olho do que eu tenho para levantar minha mão. Seu ato simples dividiu-se automaticamente em uma infinidade de elementos”.

Haveria outras passagens ainda onde a noção é usada de maneira quase conceitual, ou seja, de modo a realmente descrever, de maneira precisa, a concepção de evolução a que Bergson quer se referir, que é, como o próprio título da obra já anuncia, uma evolução criadora. i.e., ativa, produtora. A vida, dirá, ao começo do segundo capítulo, é um “incessante ato criador”. Contudo, a referência à

³⁵ Cf., para essas passagens, *Evolução Criadora*, trad. Bento Prado Neto, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Evolução Criadora, neste caso, foi meramente para tentar mostrar a fecundidade e justificar, um pouco mais, o interesse em se investigar tal noção.

Façamos agora uma breve menção ao seu aparecimento em *Matéria e memória*, sobretudo no quarto capítulo.

Logo em seu início, Bergson deixa claro que o método implicitamente aplicado nos capítulos anteriores, que orientou o filósofo para definir o papel do corpo na vida do espírito (Cf. BERGSON, 2011b, p.200) e que será aplicado ao problema da matéria, ou seja, se nós podemos apreendê-la antes de aplicar a forma do espaço homogêneo (Cf. BERGSON, 2011b, p.208), foi o mesmo utilizado “autrefois” (BERGSON, 2011b, p.206), outrora, para o problema da consciência, i.e., no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

Porém, não é apenas do ponto de vista do método que há uma extensão, há também um alargamento e complexidade do objeto. Pois, se o objeto do *Ensaio* é mais delimitado, ou seja, é na natureza da consciência que Bergson irá se concentrar, não deixa de ser também a própria consciência o objeto de *Matéria e memória*; mas, agora, aquela é inserida em um *corpo*, que está inserido no *mundo*, no *Unwelt*, constituindo, assim o presente atual. Contudo esta consciência, e, mais ainda, esta memória/consciência possui planos, graus de temporalidade, mais ou menos próximos do presente imediato, atual:

s'il y a passage graduel de l'idée à l'image et de l'image à sensation, si, à mesure qu'il [o espírito] évolue ainsi vers l'actualité, c'est-à-dire vers l'action, l'état d'âme se rapproche davantage de l'extension, si enfin cette extension, une fois atteinte, reste indivisée et par là ne jure en aucune manière avec l'unité de l'âme, on comprend que l'esprit puisse se poser sur la matière dans *l'acte de la perception pure* (g.m.), s'unir à elle par conséquent, et néanmoins qu'il s'en distingue radicalement. Il s'en distingue en ce qu'il est, même alors, *mémoire*, c'est-à-dire synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, en ce qu'il contracte les moments de cette matière pour s'en servir et pour se manifester par des *actions* qui sont la raison d'être de son union avec le corps (BERGSON, 2011b, p. 248).

Esta complexidade estrutural da consciência, portanto, que é vista em *Matéria e memória*, leva Bergson a relativizar certos pontos que no *Ensaio* ele havia tomado por definitivos. O espaço, ainda era, nesta obra, admitido em sentido kantiano: “nous avons donc supposé un Espace homogène, et, avec Kant, *distingué cet espace de la matière qui le remplit* (g.m.). Avec lui nous avons admis que l'espace homogène est une forme de notre sensibilité” (BERGSON, 2011a, p.176). Esta frase se encontra na conclusão do *Ensaio* e nos mostra bem qual era o status do espaço em sua primeira obra: era uma forma, uma forma pura, homogênea. Porém, seu estatuto mudará radicalmente em *Matéria e memória*: “notre connaissance de choses ne serait plus alors relative à

la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs" (BERGSON, 2011b, p.205), e, mais à frente, "nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schème" (BERGSON, 2011b, p.208).

Por que esta mudança de ponto de vista? É porque se Bergson permanecesse no âmbito do *Ensaio*, ou seja, considerando o espaço uma forma *totalmente distinta* de seu conteúdo, de sua matéria, como é dito no parágrafo anterior, o problema do dualismo sujeito/objeto não poderia ser resolvido: ou ficaríamos com a tese de um sujeito que impõe sua forma à diversidade fenomênica, impossibilitando um acesso à "réalité même" (BERGSON, 2011b, p.209), ou reduziríamos a matéria à extensão geométrica, a "cette étendue multiple dont parle le géomètre" (BERGSON, 2011b, p.202). Estas duas opções não resolvem o dualismo, senão que reiteram mais ainda a distância entre os dois termos.

Desenvolver os argumentos que levam a mostrar a tese da continuidade entre sujeito e objeto (Cf. BERGSON, 2011b, p.203) e que, portanto, atenuam a fronteira quase intransponível entre aqueles termos, nos levaria muito longe, e talvez, até, a um novo programa de pesquisa. Por isso, vamos nos fixar em um ponto, que não só esboça uma possível resposta ao dualismo como também diz respeito ao tema deste trabalho; para, por fim, retomar alguns pontos específicos do *Ensaio*.

Diz Bergson à página 233: "nous saisissons, dans *l'acte de la perception*, quelque chose qui dépasse la perception même, sans que cependant l'univers matériel diffère ou se distingue essentiellement de la représentation que nous en avons (g.m.)" (BERGSON, 2011b, p.233).

O *ato da percepção* é o que torna possível que haja a inserção do espírito na matéria, é, como diz Frédéric Worms, um ato metafísico e participativo (Cf. WORMS, 1997, p.193). Com este ato, que é, talvez, o mais fundamental do espírito, "nous replaçons donc la perception dans le choses mêmes (...) les choses participent de la nature de notre perception" (BERGSON, 2011b, p.202). Portanto, vemos claramente como a noção de *ato de espírito* é ampliada, uma vez que não remete mais somente ao espaço homogêneo do *Ensaio*, mas que permite uma distinção no próprio conceito de extenso. Ou seja, o espaço não é o que dá à matéria sua extensão, o espaço é "un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes: [é um] substrat simplement conçu, [um] schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfini" (BERGSON, 2011b, p.235). Esta nova concepção do espaço é totalmente diferente da que havia sido considerada no *Ensaio*. A extensão concreta é, por mais impressionante que nos possa parecer ao nossos hábitos tradicionais de pensar, "la continuité des qualités sensibles" (BERGSON, 2011b, p.235). Grande parte do quarto

capítulo de *Matéria e memória* se concentra em tentar dissipar a confusão entre a extensão concreta e indivisível e o espaço divisível que nós literalmente *lhe aplicamos*, e grande parte da resposta estará na reflexão sobre os atos puros do espírito - “*extension et tension*”, como diz Worms (Cf. WORMS, 1997, p.192). Porém, assim como no caso de *Evolução criadora*, esta tarefa nos iria demandar um trabalho que iria além da proposta inicial desta pesquisa. Deste modo, interromperemos as reflexões acerca de *Matéria e memória* para retomar alguns pontos principais e finais acerca do *Ensaio*. Estes pontos nós os dividimos em três, sendo, respectivamente, nomeados de 1. unidade, 2. multiplicidade e 3. espaço e tempo; os quais resumirão algumas ideias bases desta pesquisa.

1. A Unidade.

Pela via da descrição, como é nítido em todo o percurso do *Ensaio*, vimos ser possível distinguir, segundo Bergson, dois modos de concepção de uma unidade qualquer – o número é uma coleção de unidades ao mesmo tempo em que é uma unidade em si mesmo, enquanto síntese das unidades que o compõe (Cf. BERGSON, 2011, p.59). Ou seja, há, por um lado, a *unidade indivisível do ato que concebe um número* e, por outro, a *unidade do número enquanto coisa, enquanto objeto, divisível infinitamente*. Ou, como diz Bergson,

Quand nous affirmons que le nombre est un, nous entendons par là que nous nous le représentons dans sa totalité par une intuition simple e indivisible de l'esprit: cette unité renferme donc une multiplicité, puisque c'est l'unité d'un tout. Mais lorsque nous parlons des unités qui composent le nombre, ces dernières unités ne sont plus des sommes, pensons-nous, mais bien des unités pures et simples, irréductibles, et destinées à donner la série des nombres en se composant indéfiniment entre elles. Il semble donc qu'il y ait deux espèces d'unités, l'une définitive, qui formera un nombre en s'ajoutant à elle-même, l'autre provisoire, celle de ce nombre qui, multiple en lui-même, emprunte son unité à l'acte simple par lequel l'intelligence l'aperçoit (BERGSON, 2011, p. 59-60)

Nesta passagem e seguintes Bergson está fazendo a gênese da formação do número. E é nesta gênese que o filósofo percebe a necessidade de distinção de duas atividades concebidas pelo espírito, ou pela consciência, neste processo. Uma primeira atividade é o ato *simples e indivisível* de formação de um número - “un dans l'intuition” (BERGSON, 2011, p. 60) -, como aquele da unidade definitiva, e outra é o ato complexo e provisório do número, que é divisível infinitamente - “multiple no espace” (BERGSON, 2011, p.60). Quer dizer, é necessário distinguir entre a unidade subjetiva do ato de formação do número, que não é uma representação, e a unidade do número enquanto objeto, enquanto coisa representada.

Ora, porque essa distinção é tão importante, porque a minha preocupação em ressaltar esta passagem? A importância refere-se não simplesmente ao fato de Bergson estar fazendo um estudo do fundamento do número, problema que se torna fundamental para a filosofia do século XX, notadamente para a fenomenologia e para a filosofia analítica. O interessante a se notar é que naquele estudo Bergson pode já começar a dar certa característica que será decisiva para o conceito de duração. Quer dizer, a análise do número se dá como exemplo explícito da *indivisibilidade* da duração da consciência e de sua atividade. Ou, dito de outro modo, o problema da formação da unidade, que abre o segundo capítulo, mostrará que a duração é parte de todo fenômeno e não somente uma zona profunda da consciência, zona pré-linguística, pré-simbólica. Isto não me impede de considerar este tipo de interpretação, que de fato é a mais consensual. Porém, o que este texto tentará mostrar é que a duração não é somente um âmbito onde a consciência se situaria quase passivamente, logo de se desprender do peso da exterioridade. A duração é uma atividade, inserida tanto nos processos psíquicos, como é visto no *Ensaio*, como no mundo material, como nos mostra principalmente o último capítulo de *Matéria e memória*.

Entretanto, este ato indivisível, que se refere à *formação de um número*, é ocultado pelo *número uma vez formado*, objeto divisível. É preciso, portanto, “distinguer entre l'unité à laquelle on pense et l'unité qu'on érige en chose après y avoir pensé” (BERGSON, 2011, p.62). Ou seja, é necessário desembaraçar a unidade do ato da unidade do objeto (Cf. BERGSON, 2011, p.61). O verbo “démêler” é usado muitas vezes durante o *Ensaio*. E realça como é imprescindível discriminar, em um fenômeno qualquer, sua parte subjetiva e objetiva: seja no caso das sensações representativas do primeiro capítulo, seja nos casos da unidade, da multiplicidade e do movimento no segundo, e seja, por último, no caso da liberdade, visto no terceiro capítulo.

Esta distinção entre subjetivo e objetivo pode ser efetuada não só pelo desdobramento da unidade do ato do espírito, subjetivo, em unidade de um objeto no espaço, objetivo, como pode ser vista segundo o critério de realizado e não-realizado, percepção atual e percepção virtual. Um número, por exemplo, nós podemos dizer, contém um número muito grande, e mesmo infinito de elementos simples. Mas, enquanto nós não o subdividimos em partes notadamente distintas, não podemos dizer que esses elementos estão inteiramente realizados, é um ato indivisível. Porém, quando a consciência analisa a matéria do ato (Cf. BERGSON, 2011, p.63), ou seja, o número 2 por exemplo, e não propriamente o ato de formação do número 2, ela objetiva o número fixando e decompondo-o em elementos atuais: “esta apercepção atual, e não somente virtual, de subdivisões no indivisível é precisamente o que nós chamamos objetividade” (BERGSON, 2011, p. 63).

A conclusão a que chega Bergson, a partir do estudo da unidade, é que esses atos indivisíveis, que são as unidades numéricas “*entièrement et adéquatement connu*”(BERGSON, 2011, p.62) pelo espírito, só podem se tornarem objetos descontínuos, decomposto infinitamente, se nós os colocamos em algum meio. Pois estes atos mesmos não saberiam fazê-lo: “*l'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place*”(BERGSON, 2011, p.63).

O número, portanto, traça uma linha de partilha não somente entre subjetivo e objetivo, como vimos, mas também no interior mesmo do sujeito, quando distingui certos atos opostos. Um ato que se funda essencialmente no psicológico, e outro que garante e não sacrifica a validade objetiva do número. A enumeração, portanto, é um ato pelo qual uma operação subjetiva adquire uma validade objetiva.

Se nós admitimos estas distinções feitas com o conceito de número, a multiplicidade também poderá sofrer o mesmo processo. Passemos, então, à análise da multiplicidade.

2. A multiplicidade.

Como formar uma multiplicidade de indivisíveis, se levamos em conta a distinção feita anteriormente com as unidades?

Nós podemos dizer que a multiplicidade destes atos, que é evidentemente do domínio do psíquico, é uma multiplicidade *sintética* de *preenchimento*, e não uma multiplicidade de justaposição, de *soma*. Como explicitar esta ideia? Mais uma vez, por um processo, ou quase método, de descrição, Bergson distingui, no fenômeno de escuta “das badaladas sucessivas de um sino distante” (BERGSON, 2011, p. 64), o que é, podemos dizer, a parte *física*, e o que é a parte *psíquica* do mesmo:

Ou je retiens chacune de ces sensations successives pour l'organiser avec les autres et former un groupe qui me rappelle un air ou un rythme connu: alors je ne *compte* pas le sons, je me borne à recueillir l'impression pour ainsi dire qualitative que leur nombre fait sur moi. Ou bien je me propose explicitement de les compter, et il faudra bien alors que je les dissocie, et que cette dissociation s'opère dans quelque milieu homogène où le sons, dépouillés de leurs qualités, vidés em quelque sorte, laissent des traces identiques de leur passage (BERGSON, 2011a, p. 65)

Ou seja, o número das sensações, quando vista do ponto de vista subjetivo, se “confunde com o número mesmo dos momentos que eles preenchem” (BERGSON, 2011, p. 65). Quer dizer, a primeira sensação não se coloca ao lado da seguinte, mas a preenche, se integra com a segunda e com as demais. Cada ato de escuta, ou cada sensação, portanto, preenche as seguintes. As badaladas,

assim como uma melodia, se organizam de modo a formar uma unidade indivisível, é a parte estritamente *psíquica* daquele ato. O trabalho de decomposição de uma melodia, de seus instrumentos e de suas notas, por exemplo, só é possível por uma operação que “l'analyse seule distingue” (BERGSON, 2011, p.65). É um modo de representação, de figuração simbólica que tem como intermediário “nécessairement l'espace” (BERGSON, 2011, p. 65), ou seja, é a parte *física* do fenômeno de escuta dos sons do sino. É no espaço, portanto, que os elementos podem ser distinguidos, dissociados e, conseqüentemente, contados. É a representação física de um processo psíquico. Os fatos de consciência, como por vezes se refere Bergson, não são dados no espaço, é preciso que haja aquele modo de representação para que o mesmo ocorra.

A segunda maneira que Bergson encontra para distinguir entre dois tipos de multiplicidade é pela reflexão sobre o conceito de impenetrabilidade da matéria, que decorre da tese que dois corpos não podem ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo. Experiências de mistura e combinação poderiam nos fazer duvidar da proposição anterior. Porém, eis que nos poderia ser advertido que, quando o açúcar se mistura à água, por exemplo, o que se passa em realidade é que há espaços vazios entre os corpos, onde partículas, moléculas viriam a se alojar: “ces particules à leur tour ne pourront se pénétrer que si l'une d'elles se divise pour remplir les interstices de l'autre; et notre pensée continuera cette opération indéfiniment plutôt que se de représenter deux corps à la même place” (BERGSON, 2011, p.66).

Contudo, a impenetrabilidade, segundo nosso filósofo, decorre de uma necessidade lógica e não física. Isto é, tal conceito não é uma qualidade da matéria, uma propriedade real dos corpos, como, por exemplo, a resistência ou o peso. Nós não temos uma experiência daquela suposta qualidade. A impenetrabilidade, portanto, é uma propriedade lógica da matéria. E que “fait donc son apparition en même temps que le nombre” (BERGSON, 2011, p.67) – entendendo, neste caso, o número uma vez formado, objetivado, como já dissemos.

A análise desta noção torna-se fundamental pois mostra, de outro modo, não só a característica de preenchimento, dita mais acima, ou penetração recíproca dos fatos psíquicos, como também dá evidências daquilo que agrega nosso espírito à matéria. Quer dizer, a impenetrabilidade se mostrou como mais um caso a reiterar a força que o espaço tem como forma fundante de nossa experiência, impedindo, logicamente, que nós concebamos as coisas da percepção exterior ou os fatos de consciência se interpenetrando.

Vimos até agora que em todo fenômeno tem-se uma parte psíquica e outra física. O número enquanto ato subjetivo é um indivisível, enquanto que a sua representação objetiva, sua imagem

física, é divisível infinitamente. É, aliás, o número com que lida a ciência. A mesma distinção ocorreu com a escuta das badalas do sino. A multiplicidade dos sons, se a mesma é restrita às qualidades subjetivamente percebidas, é uma multiplicidade de preenchimento, tal como as bonecas *matrioska*, sinteticamente organizada. Sua parte física, ou objetiva, é a representação dos sons alinhados em um espaço ideal, como unidades aritméticas justapostas: é uma sucessão de partes homogêneas.

Porém, ao mesmo tempo em que vínhamos fazendo estas distinções, ainda estávamos tomando o espaço como um pressuposto na argumentação. O número – pelo menos por um lado – e a impenetrabilidade fundam-se no espaço, dissemos. Mas o que é exatamente o espaço? Vejamos como Bergson responde a esta interrogação, para em seguida fazer algumas considerações sobre o tempo.

3. Espaço e tempo.

A preocupação mais imediatamente percebida na leitura do *Ensaio* é se o tempo que começar a ser esboçado como a sucessão de partes homogêneas e justapostas, tal como nos mostra a multiplicidade das unidades provisórias, como dissemos ao começo, não seria um fantasma (Cf. BERGSON, 2011, p.74) do espaço: “la vraie durée a-t-elle le moindre rapport avec l'espace?”(BERGSON, 2011, p.68). Ou seja, o tempo é mesmo análogo ao espaço? O tempo é homogêneo como ele?

Essas objeções são visíveis no texto e mesmo, talvez, as mais conhecidas quando se pensa genericamente na filosofia de Bergson. O tempo heterogêneo será o que resultará destas interrogações. A duração, podemos dizer, é nada menos que o próprio tempo, se considerado como um meio heterogêneo, alheio às analogias com o espaço. Porém, antes de entrarmos nestes detalhes, poderíamos nos permitir interrogar sobre qual é a natureza do espaço segundo Bergson.

Em longos parágrafos, que vão da página 68 à 73, Bergson se empenha em discutir sobre a origem do conceito de espaço. Frente a nativistas, empiristas e psicólogos experimentais, nosso filósofo não deixa dúvidas: todos eles deixaram o problema da natureza do espaço no lugar mesmo onde Kant o havia deixado. Ou seja, neste momento, Bergson é nitidamente kantiano: o espaço tem uma existência independente de seu conteúdo, ele se somaria a este último (Cf. BERGSON, 2011, p.177). O espaço não é, portanto, uma qualidade empírica como quiseram alguns, e tão pouco nasce da combinação de muitas sensações. O espaço é uma pura forma. Não é objeto de experiência, mas condição de possibilidade de experiência.

A “novidade” do filósofo francês foi de interpretar a definição kantiana como sendo esta forma *a priori* da sensibilidade, em realidade, um “acte *sui generis*” (BERGSON, 2011, p. 70) do espírito. Ou seja, é uma atividade da inteligência, um ato do espírito, um esforço da inteligência. É, resumindo, um intervenção ativa do espírito sobre o conteúdo de nossa experiência, “qui aperçoit sous forme d’homogénéité étendu ce qui lui est donné comme hétérogénéité qualitative” (BERGSON, 2011, p.71) e que “paraît exiger une espèce de réaction contre cette hétérogénéité qui constitue le fond même de notre expérience” (BERGSON, 2011, p.72).

Bergson, portanto, parece estar realmente de acordo com a definição colocada pelo filósofo alemão. É válido dizer também que o espaço não terá apenas um estatuto epistemológico e mesmo *transcendental*, como é de se notar no *Essai*, senão que no decorrer das obras de Bergson ele possuirá tanto uma função antropológica como terá sua gênese desenvolvida no real, como ato de extensão, por exemplo, como é posto no quarto capítulo *Matéria e Memória*. A concepção “a la Kant”, que atribui ao espaço uma forma sensível é parcial: não será *a priori*, senão que genética.

Contudo, à parte de considerações ulteriores, a fonte de equívocos, no caso do *Ensaio*, está em se estender esta definição do espaço como um meio homogêneo para o fenômeno da sucessão ou, mais especificamente no caso do *Ensaio*, à percepção interna. Toda a crítica à analogia erroneamente feita entre tempo e espaço é feita detalhadamente, ocupando a segunda metade do segundo capítulo praticamente, e indo da impossibilidade de se medir a verdadeira duração à análise do movimento e dos conceitos da mecânica. Deste modo, irei ressaltar apenas alguns pontos desta crítica.

O problema posto por Bergson é o seguinte: o tempo é análogo ao espaço? Quer dizer, o que define o espaço define o tempo? O tempo é também “un milieu indéfini, différent de l’espace, mais homogène comme lui” (BERGSON, 2011, p.73)?

Ora, se o espaço é característica, é o que define o homogêneo, então todo meio homogêneo e indefinido será também espaço. Pois, se o homogêneo consiste na ausência de qualidade, não seria possível diferenciar duas formas do homogêneo. Contudo, a sucessão e a coexistência poderiam ser aquilo que distingue tempo e espaço, sendo duas formas do homogêneo. “De todo modo, não se saberia admitir definitivamente duas formas do homogêneo, tempo e espaço, sem buscar de início se uma delas não seria reduzível à outra” (BERGSON, 2011, p.73).

Haveria duas realidades para se investigar se essa analogia é legítima. Uma, dos estados de consciência, e outra das coisas materiais. A percepção externa, que já supõe aquele ato de concepção de um meio vazio e homogêneo, como dissemos acima, nos dá como conteúdo um quadro de coisas,

exteriores umas às outras, exteriores a nós, de contornos absolutamente distintos e com intervalos bem delimitados: assim são as coisas de nosso mundo material. Ainda que a fixidez pareça ser seu critério geral de estado, a sucessão toma forma quando nós imaginamos ou percebemos um ponto material, dentre esse universo material, se mover em linha, mudando de posição. A interrogação de Bergson consiste em saber se quando nós passamos para o domínio da percepção interna, onde a duração dos estados de consciência parece ser seu critério fundamental, nós não estaríamos caindo sub-repticiamente na representação do espaço. Pois mesmo certos atos de consciência ainda implicam aquela representação. Por exemplo, no caso da faculdade de abstrair:

Si l'on remarque que l'abstraction suppose des distinctions nettement tranchées et une espèce d'extériorité des concepts ou de leurs symboles les uns par rapport aux autres, on trouvera que la faculté d'abstraire implique déjà l'intuition d'un milieu homogène (BERGSON, 2011, pp.72-73)

Porém, os fatos de consciência, ao contrário dos objetos materiais, não se justapõem, eles se interpenetram, se fundem conjuntamente como “les notes d'une mélodie” (BERGSON, 2011, p.75). Assim, a posição de Bergson é clara em relação à ideia de tempo: este, concebido sob forma de um meio indefinido e homogêneo, é um conceito bastardo, devido à intrusão da ideia de espaço no domínio da consciência pura (Cf. BERGSON, 2011, p.73). Basta agora vermos como Bergson demonstra que, se há duas formas de homogêneo, pode-se afirmar “*a priori* que l'idée d'espace est la donnée fondamentale” (BERGSON, 2011, p.74).

Se a ideia de tempo está relacionada com a ideia de sucessão, esta, por sua vez, está relacionada à ideia de espaço. Quando eu vejo algo se mover ou percorro com minhas mãos, com olhos fechados, uma superfície qualquer, isto que nos é dado são sensações que, se não se distinguem por sua qualidade, ao menos apresentam uma certa ordem no tempo. As sensações se distinguiriam, então, poderíamos dizer, de acordo com sua ordem de “aparecimento” no tempo. Mas, não só há uma série percorrida, como é possível que esta série seja reversível. Contudo, nesta ordem inversa, quem define a ordem de sucessão é, agora, a relação de situação no espaço, e não sua ordem de apresentação no tempo. A sucessão, então, toma a forma de uma linha contínua. Ou se ainda quiséssemos representar o tempo mesmo sem ter objetos como referência, como no caso do exemplo do tato e da visão dito acima, ainda assim o representaríamos como instantes, ou pontos justapostos simultaneamente, um ao lado do outro. “Bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue”(BERGSON, 2011, p.75). E esta projeção não é casual; para Bergson, nós somos mesmos obsedados, familiarizados pela ideia de espaço. Nós a introduzimos “à notre insu” (BERGSON, 2011, p.75), isto é, *sem que saibamos*, em nossa experiência.

Na ideia de ordem de sucessão é necessário, antes que a sucessão mesma possa acontecer, que os termos sejam distinguidos, comparados pelos lugares que eles ocupam: “L'idée d'une série réversible dans la durée, ou même simplement d'un certain *ordre* de sucession dans le temps, implique donc elle-même la représentation de l'espace” (BERGSON, 2011, p.76).

Visto como uma mistura com o espaço o tempo torna-se, então, tempo *homogêneo*. Mas, se fazemos o esforço de separar o que está misturado, nós encontramos o tempo “pure de tout mélange”, onde “[não] intervient subrepticement l'idée d'espace” (BERGSON, 2011, p.74).

Como Bergson descreve este tempo? Quando não se substitui inconscientemente o tempo pelo espaço, o que é se vê é uma duração, um tempo que sucede indistintamente: pois o tempo não é mensurável, não é uma sucessão de partes distintas. A sucessão dos estados de consciência, principal objeto de referência ao tempo no *Essai*, não reveste a forma de uma linha, senão que sua mudança é percebida pela própria ação daqueles estados uns sobre os outros. É o que Bergson por diversas vezes chama de *mudanças qualitativas que se fundem*. A temporalidade da consciência é, deste ponto de vista, uma atividade. Pois apreende, rememora e sintetiza, ou seja, organiza as sensações e estados uns com os outros³⁶.

A metáfora das notas de uma melodia, tão recorrente durante a obra, é, deste modo, significativa. Pois, estando longe de ser falta de rigor discursivo, expressa principalmente a organização de ordem qualitativa de nossos estados de consciência, “l'organisation rythmique de leur ensemble” (BERGSON, 2011, p.79). Esta última organização é o que Bergson chamará de heterogeneidade pura, duração pura (Cf. BERGSON, 2011, p.77). Esta heterogeneidade é marcada não só pelas mudanças absolutas de qualidade mas pela fusão e penetração do estados de consciência, tal como dissemos com o exemplo do número.

O exemplo do ponto A³⁷ mostra, também, não só a importante distinção entre dois tipos de sucessão, mas sobretudo a distinção entre o “en dehors” e o “au dedans”, determinando o modo de formação do mundo exterior para um espectador consciente (Cf. BERGSON, 2011, p.81).

A condição de espectador consciente é significativa. Pois o *Essai* não pretende simplesmente descrever o paraíso da consciência despregada do mundo exterior, como muitas passagens podem sugerir. Senão que há uma verdadeira “mélange”, “échange”, um verdadeiro processo “d'endossement” entre “en dehors” e “au-dedans de moi” (BERGSON, 2011, pp.80-81).

É a presença de um “eu” que torna possível, nos muitos exemplos dados por Bergson, que

³⁶ Cf. BERGSON, 2011a, p.82-86.

³⁷ Cf. BERGSON, 2011a, p.77. Com este exemplo Bergson distingue entre uma sucessão de *mudanças qualitativas que se fundem* e uma sucessão de *muitos pontos justapostos*.

qualquer momento do tempo se conserve, se rememore e, assim, haja sucessão verdadeira. A consciência não só é responsável pelo ato de concepção do espaço, como também é dela os atos de síntese, necessário para haver aquela sucessão.

“Supprimons pour un instant le moi qui pense ces oscillations Suprima o eu que pensa essas oscilações, (...) supprimons, d'autre part, le pendule et ses oscillations” (BERGSON, 2011, p.80). Este convite de Bergson resume bem a condição de necessidade de um “eu”, dito logo acima, do mesmo modo que põe os critérios fundamentais para se distinguir o que é do âmbito da consciência e o que está fora dela: “dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque; en de hors du moi, extériorité réciproque sans succession” (BERGSON, 2011, p.81).

O tempo homogêneo será, assim, um conceito ilusório, nascido da intersecção das duas realidades ditas acima – heterogeneidade da duração e homogeneidade do espaço. No espaço os termos são simultâneos. A simultaneidade não supõe o antes ou o depois, há somente instantes ou presentes. Ao passo que o tempo heterogêneo, a duração da consciência, supõe a conservação: “c'est parce que je dure de cette manière que je me représente ce que j'appelle les oscillations passées du pendule, en même temps que je perçois l'oscillation actuelle” (BERGSON, 2011, p.80).

É condição necessária, portanto, para haver sucessão temporal, que haja uma consciência que conserve as representações e as sintetize com as atuais. Deste modo, o que nos diz Bergson sobre fenômeno próprio da temporalidade, o movimento? Há dois elementos a se distinguir aqui: uma coisa é a projeção de um movimento em um espaço, e aí conseguimos distinguir quantas posições queiramos e dividir infinitamente a trajetória percorrida: este é um movimento homogêneo e divisível. Coisa completamente distinta, como já foi no caso da análise do número, é a operação de passagem de um ponto a outro, “operation qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace” (BERGSON, 2011, p.82), e que Bergson chamará de ato de síntese mental, processo inteiramente psíquico, e portanto, inextenso. Assim, do mesmo modo que é necessário uma consciência para que haja sucessão temporal, é necessário também que aquela faça a síntese das posições, dê continuidade entre uma posição e outra. Pois de outra forma não teríamos a percepção e concepção de um movimento, mas somente posições sucessivas. O movimento, então, enquanto realidade para uma consciência, é um ato de síntese, de qualidades ou intensidades, e, portanto, indivisível: “on peut bien diviser une chose, mais non pas un acte” (BERGSON, 2011, p.83). A representação simbólica deste ato, ou seja, a imagem do movimento, é a projeção do ato indivisível de mobilidade em um espaço onde se fixa e distingue posições sucessivas.

O tempo real, a duração, a sucessão verdadeira, portanto, também é resultado de um ato, porém distinto do ato que funda um meio homogêneo, segundo os critérios da espacialidade. O movimento, fenômeno paradigma de Bergson para elucidar seu conceito de duração, é uma síntese mental, um processo psíquico, inextenso, indivisível e que só tem realidade para um espectador consciente (Cf. BERGSON, 2011, p. 81-82). O tempo é, enfim, um *progresso*, um *ato*, e não uma *coisa*, um *objeto*.

O que nós quisemos elucidar, para concluir com estas considerações finais, foi a ênfase nos conceitos de *atividade*, *síntese*, *formação* e *indivisibilidade*. Este conceitos nos permitiram ver que a consciência tem, possui, uma eficácia própria e uma independência que não pode ser reduzida a uma forma física-psíquica, ou, como diz, William Barnard, em seu instrutivo livro, não pode ser reduzida “to blind material forces” (BARNARD, 2011, p.193).

Porém, este trabalho de desvincular a consciência do universo material rendeu a Bergson a instauração de um dualismo: por um lado, das mudanças quantitativas traduzidas pelas leis da natureza, e que são, deste modo, previsíveis e, por outro, o imprevisível, as mudanças qualitativas que ocorrem no domínio dos fatos psíquicos. As descrições da consciência que ocorrem desde o primeiro capítulo levam realmente à dualidade. Mas, este dualismo é tão genuíno e essencial quanto provisório. Pois as mesmas descrições que permitem ver uma necessidade prática e funcional naquela dualidade, ao mesmo tempo, possibilitam encontrar o ponto de intersecção entre a percepção interna e a percepção externa.

Ora, as noções enfatizadas durante esta pesquisa tentaram dar conta, no horizonte do *Essai*, desta passagem, desta intersecção. É verdade que aquele dualismo é melhor investigado na obra seguinte ao *Essai, Matière et mémoire*; porém, a noção de *ato*, a mais perseguida neste trabalho, nos ajudou a compreender o ponto de contato, ou monismo, entre *mind and matter*, já no *Essai*. Pois, primeiramente, por exemplo, é com ela que a percepção surge como ato – noção decisiva no primeiro capítulo de *MM* –, no segundo capítulo do *Essai*. Isto é, o espaço não é forma da percepção senão que é um ato do espírito. Portanto, já insinua o que aparece em *MM* como um dos atos fundamentais do espírito, que é o ato de percepção. Este sendo o ato de inserção do espírito na matéria.

Por outro lado, a noção de ato não só é fundamental para o problema do dualismo como também é dado essencial da consciência. A duração, como dado mais substancial da consciência, é uma atividade; e, mais ainda, uma atividade sempre em vias de formação. Esta é, aliás, uma importante distinção epistêmica que Bergson simplesmente propõe à Psicologia ao fim do segundo

capítulo³⁸: uma Psicologia dinâmica, que se aterá aos fatos de consciência *em vias de formação*, e uma Psicologia estática, que tenha por objeto os fatos uma vez formado. A primeira estudaria não estados, mas *atos psíquicos*, a segunda, estudaria não os atos, mas os *estados psíquicos*, i.e., a *matéria do ato*, o que é formado *após* o ato de formação: “la science se borne à attirer notre regard sur cette matière, l'esprit prête plus d'attention à ses actes qu'à la matière sur laquelle il agit” (Cf.BERGSON, 2011a, p.63).

³⁸ Cf. BERGSON, 2011a, p. 104.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Bergson:

BERGSON, H. *Duas fontes da moral e da religião, As*. Tradução: Miguel S. Pereira. Coimbra: Alameda, 2005.

_____. *Energia Espiritual, A*. Tradução: Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Edição crítica “Le choc”. Paris: Presses Universitaires de France, 2011a.

_____. *Evolução Criadora, A*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Leçons clermontoises* (vol.1). Texte établi, présenté et annoté par Renzo Raghianti Paris: L'harmattan, 2006.

_____. *Matière et mémoire*. Edição crítica “Le choc”. Paris: PUF, 2011b.

_____. *O que Aristóteles pensou sobre o lugar*. Tradução: Anna Lia A. De Almeida Prado. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

_____. *Pensamento e o Movente, O*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Riso, O*. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Livros e artigos:

BACHELARD, G. *La dialectique de la durée*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

BARBARAS, R. *Investigações fenomenológicas – em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BARNARD, G. W. *Living consciousness – the metaphysical vision of Henri Bergson*. New York: Suny press, 2011.

BEAUFRET, J. *Notes sur la philosophie em france au XIXe siècle – De Maine de Biran à Bergson*. Paris: J. Vrin, 1984.

BOUTROUX, E. *De la contingence des lois de la nature*. Paris: Felix Alcan, 1898.

CHEVALIER, J. *Histoire de la Pensée - La pensée moderne de Hegel à Bergson* (vol.4). Paris. 1955.

COURNOT. A.-A. *Essai sur les fondementes de nos connaissances*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1851.

DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade – ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.

FEDI, L. *Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie*. PUF: *Révue de métaphysique et morale*, n.30, 2001.

FOUILLÉE, A. *La liberté et le déterminisme*. Paris: Felix Alcan, 1890.

FRANÇOIS, A. *Sur le Quid Aristotele de loco senserit de Bergson*. PUF: *Annales bergsoniennes*, vol. V, 2011.

GALLOIS, P. FORZY, G.(orgs.). *Bergson et les neurosciences*. Paris: *Les empêcheurs de penser en rond*. 1997.

GILSON, B. *La revision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*. Paris: J. Vrin, 1992.

GOUHIER, H. *Étude sur l'histoire des idées en France depuis le XVIIe siècle*. Paris: J. Vrin, 1980.

_____. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: J. Vrin, 1989.

JOHANSSON, I. *Arte e intuição - a questão estética em Bergson*. São Paulo: Humanitas, 2005.

JUNIOR, B. P. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: EDUSP, 1989.

JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1999.

LANGE, A. F., *Histoire du materialisme: critique de son importance a notre époque*. Tradução: B. Pommerol, Paris, Alfred Costes, 1921.

LAPOUJADE, D. *Potências do tempo*. Tradução: Hortencia S. Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2013.

MARQUES, S. T. *O diálogo de Bergson com Kant: sobre o problema do tempo e da liberdade*. In: *Experimentações filosóficas – ensaios, encontros e diálogos*. São Carlos: EDUFSCAR, 2009.

MIRAVETE, Sébastien. *La durée bergsonienne comme nombre et comme morale*. França: Université Toulouse le Mirail – Toulouse II, 2011.

MOURÉLOS, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris: PUF, 1964.

PADILLA, J. *La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson*. In: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Espanha, 2003.

PANERO, A. *Commentaire des essais et conférences de Bergson*. Paris: L'Harmattan, 2003.

PHILONENKO, A. *Bergson – ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Les éditions du Cerf, 1994.

PINTO, D. M. e MARQUES, S. T. (orgs.). *Henri Bergson – crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009.

PINTO, D.M. *A vida entre desejo e criação: Renaud Barbaras leitor crítico de Bergson*. In: *cadernos spinozanos*, n. 27, 2011.

- _____. *Bergson e os dualismos*. In: revista Trans/Form/Ação, vol.27, 2004. PORTA, M. A. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.
- RIBOT, Th. *La psychologie allemande contemporaine*. Paris: Librairie germer baillièrre, 1879.
- _____. *La psychologie anglaise contemporaine*. Paris: Librairie philosophique de l'arange, 1870.
- ROSSETTI, R. *Movimento e totalidade em Bergson – a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- SILVA, F. L. *Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SOULEZ, P. et WORMS, F. *Bergson – biographie*. Paris: PUF, 1997.
- WASZKINEL, R. *L'inspiration aristotélicienne de la métaphysique de Bergson*. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 89, N°82, 1991. pp. 211-242
- WINKER, R. *Husserl and Bergson on time and consciousness*. In: Analecta husserliana, vol.90, Springer, 2006.
- WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução: Aristóteles A. Predebon. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.
- _____. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997.
- _____. *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris: Gallimard, 2009.
- _____. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses Édition, 2000.
- _____. *L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant*. In: Les études philosophiques, "Bergson et l'idéalisme allemande", PUF, 2001.
- YAMAGUCHI, M. *The intuition of Zen and Bergson*. Japão: Herder Agency, 1969.
- ZARAGUETA, J. *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.
- ZAMORA, R. M. *La notion de causalité dans la philosophie de Bergson*.
- ZANFI, C. *Reazioni italiane a Bergson nel secondo dopoguerra*. In: Impegno per la ragione. Filosofia e Società nell'Italia contemporanea. Il caso del Neoiluminismo. Atti del convegno del 25-26 giugno 2009, Università di Bologna.
- _____. *Bergson e la filosofia tedesca*. Macerata: Quodlibet Studio, 2013.
- Vários autores. *Bergson – naissance d'une philosophie*. Paris: PUF, 1990.