

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA E
METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

“A DURAÇÃO PSICOLÓGICA EM BERGSON”

PAULO CÉSAR RODRIGUES

Orientador: Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia e Metodologia das Ciências, área de concentração: História da Filosofia Contemporânea.

SÃO CARLOS - SP

- 2004 -

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

R696dc

Rodrigues, Paulo César.

A duração psicológica em Bergson / Paulo César Rodrigues. -- São Carlos : UFSCar, 2004.
104 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2004.

1. História da filosofia. 2. Espaço e tempo. 3. Inteligência. 4. Intuição. 5. Psicologia. I. Título.

CDD: 109 (20^a)

Do César, à minha família

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao professor Antônio Bufo, exemplo de integridade profissional, pela admiração e pelo respeito que mantenho por sua pessoa. Manifesto aqui minha gratidão por ter sido o primeiro que me mostrou o universo da leitura. Agradeço também à professora Maria Elisa de Oliveira, com quem iniciei meu estudo da filosofia de Bergson. Aos professores do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da UFSCar. À professora Débora Cristina Morato Pinto, pela orientação. Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pela concessão da bolsa. E a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram com a realização desse trabalho.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender o sentido da idéia de duração no primeiro momento da obra de Bergson. Trata-se, portanto, do tempo no âmbito psicológico. Para isso, analisamos de início o tempo artificialmente construído pela inteligência, ou seja, o tempo homogêneo, resultado de um processo de espacialização. A abordagem crítica dessa representação intelectualista do tempo permitiu a Bergson alcançar uma compreensão do tempo real fora do espaço, revelando-se como duração pura, como a própria continuidade da sucessão psíquica. Mais do que isso, a presença do tempo real na imediatidade da consciência viabilizou uma renúncia ao tempo formal kantiano e à concepção de consciência como fenômeno. A idéia de duração trouxe, deste modo, a exigência de uma Psicologia mais precisa e uma ruptura com o kantismo, abrindo a possibilidade de uma reconstrução da metafísica, isto é, da recuperação do conhecimento absoluto do real.

Palavras-chave: Bergson, duração, espaço, intuição, inteligência, psicologia.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	p. 6
CAPÍTULO I: O TEMPO HOMOGÊNEO E A FORMA DO ESPAÇO.....	p. 8
CAPÍTULO II: TEMPO HETEROGÊNEO – A IDÉIA DE DURAÇÃO	p. 36
CAPÍTULO III: KANT E BERGSON – A QUESTÃO DA METAFÍSICA.....	p. 71
CONCLUSÃO.....	p. 97
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	P. 101

INTRODUÇÃO

Apresentamos aqui a dissertação estruturada em três capítulos. Como nosso objetivo é determinar o sentido da idéia de duração no primeiro momento da filosofia de Bergson, isto é, ainda como duração psicológica, julgamos necessário aprofundar a análise crítica do tempo homogêneo, tão influente na representação científica da consciência, uma vez que sempre nos pareceu que é através desse *percurso negativo* que Bergson traz uma compreensão da idéia positiva de tempo real como a própria continuidade da vida psíquica. Em cada um desses capítulos apresentamos uma abordagem da primeira obra de Bergson, a saber, o *Essai sur les données immédiates de la conscience*, na tentativa de definir sua inovadora concepção de tempo a partir da decomposição do tempo intelectualmente construído. Deste modo, começamos nosso estudo pela crítica da tendência espacializadora da inteligência, explicitando já nesta obra a denúncia de uma inadequação entre tempo e entendimento. A representação conceitual e abstrata do tempo __ presente no senso comum, na ciência e na filosofia __ jamais atinge o que é propriamente temporal, uma vez que freqüentemente tal representação confunde o símbolo com a própria realidade, atribui ao símbolo o estatuto ontológico da realidade, já que nunca recorre ao testemunho da experiência imediata para julgar seus dados, de modo que a inteligência sempre terá que representar as coisas dentro de *esquemas simbólicos* artificiais. Assim, a crítica bergsoniana visa escavar a própria raiz do problema, encontrada no desdobramento do espaço em tempo. Mais ainda, encontrada no caráter essencialmente espacializado da apreensão intelectual, que lhe proíbe qualquer pronunciamento legítimo sobre a temporalidade (Capítulo I). Mas veremos que o tempo real ou duração pura se insinua discretamente na abordagem dos procedimentos da inteligência, pois não há experiência, intelectual ou intuitiva, cotidiana ou extraordinária, da qual o tempo não participe. Prolongando a avaliação crítica de Bergson para o âmbito da descrição da subjetividade operada pela psicologia científica, observamos que o processo de espacialização prevalece até mesmo aqui, na interioridade. Mas é nesse domínio que o paradigma físico-matemático de conhecimento será reprovado, de modo que a inversão dos capítulos do *Ensaio* nos permite ver o itinerário bergsoniano que vai da espacialidade mais evidente (números e objetos) até aquilo que renega o espaço (o domínio das qualidades puras). Assim, a distinção entre

objetividade e subjetividade, que orientará nosso trabalho, é reveladora do que há de arbitrário na apreensão científica quando reproduz no psíquico as relações encontradas no físico. É assim que aparecerá a exigência de uma descrição da dinâmica interna fora dos quadros do espaço. É assim, também, que tal dinâmica exibirá a natureza do próprio tempo como *virtualidade e diferenciação* (Capítulo II). Por fim, o reencontro com a duração possibilitou esboçar uma crítica ao tempo formal kantiano. A presença de Kant no contexto do *Ensaio* é fundamental, na medida em que parece ser contra esta representação do tempo que Bergson se levanta. O tempo kantiano é o protótipo de uma representação intelectualista da duração. É também ele que elimina toda possibilidade de um contato interno com a consciência, ou seja, um contato que a apreenda como *dado imediato*. Portanto, mais do que apresentar uma crítica a uma filosofia tão respeitada em sua época, tentaremos ver em Bergson o desenvolvimento de uma dissociação epistemológica radical entre a apreensão da inteligência e o contato intuitivo. O objeto da filosofia se encontra, deste modo, fora do relativismo kantiano porque se dá como um absoluto na imediatidade da intuição (Capítulo III).

Sendo assim, pretendemos determinar no nosso texto o processo de apreensão, a constituição e a envergadura do tempo psicológico na referida obra de Bergson. Possivelmente, um outro objetivo pode ser encontrado aqui, na medida em que há, também, uma abertura (no próprio *Ensaio*) para vislumbrarmos na obra posterior do autor um “projeto” cujo alvo é recuperar a legitimidade do discurso metafísico.

CAPÍTULO I: O TEMPO HOMOGÊNEO E A FORMA DO ESPAÇO

Circunscrever a dimensão e a natureza da idéia de tempo no primeiro momento da filosofia de Bergson implica, certamente, a bifurcação dessa idéia. O tempo bergsoniano, isto é, a duração pura, deve ser radicalmente distinguido do tempo homogêneo. O que isso significa? Significa que para Bergson esta noção pode ser tomada em duas acepções irreconciliáveis: de um lado há o tempo real, a duração; de outro o tempo homogêneo, um tempo, por assim dizer, artificial, desnaturado. Entre as duas concepções há a experiência que pode manter contato com ambas dimensões temporais. Todavia, e Bergson é o primeiro a reconhecer isto, a nossa experiência do tempo, ou melhor, a nossa experiência cotidiana da temporalidade, dá-se num domínio manchado de espaço. O tempo homogêneo é aquele no interior do qual nos situamos normalmente. É o tempo da *consciência prática*, ou ainda, o tempo da inteligência. Daí, no bergsonismo, o contato com o tempo real depender de uma decomposição, operada pela crítica, do tempo artificial. A duração só será apresentada à experiência quando a homogeneidade temporal for dissolvida e com ela os esquemas da inteligência. É, portanto, mediante um viés crítico ou, como queira, negativo, que se estabelece o reencontro com a duração. Sendo assim, nossa análise partirá desse empreendimento crítico tão comum no pensamento de Bergson.

Abordar a noção de tempo homogêneo __ sucessão descontínua de instantes idênticos, isto é, desprovidos de qualquer qualidade __ é antes se deparar com a noção de espaço. Aqui, encontramos-nos realmente no dualismo metodológico de Bergson, tão freqüentemente observado pelos comentadores. Tempo e espaço delineiam a cartografia da experiência, sempre um *misto* de ambos. Separar esses elementos e examiná-los minuciosamente parece ser a tarefa de que Bergson se incumbiu no *Ensaio*. A nossa tarefa será a de acompanhar este percurso. Nesse itinerário ressaltaremos os contornos de duas noções que julgamos centrais aqui: sucessão e simultaneidade. A partir de uma idéia clara de cada uma delas, parece-nos, o tempo puro e o espaço puro se apresentam, ao menos no âmbito desta incursão crítica. Contudo, a noção de espaço encontra-se na gênese do *conceito híbrido* de tempo homogêneo. Ela é a condição para esta modalidade de representação temporal. Portanto é preciso determinar antes de tudo o que Bergson entende por espaço.

A investigação acerca do espaço se inicia logo na *tese latina* de Bergson, a saber, *Quid Aristoteles de loco senserit*¹. Neste contexto a idéia de *lugar* na *Física* aristotélica é substituída pela noção de espaço dos modernos. Diz Bergson:

Mas nós que dividimos o conhecimento em dois elementos: a matéria e a forma, à maneira de Kant, e pensamos que deste fato as qualidades dos objetos são estranhas ao espaço, estimamos que não somente os corpos estão no espaço, mas que o espaço também está nos corpos: de modo que não se saberia tratar do lugar do corpo inteiro, sem dever fazer igualmente, parece, do lugar das partes e, por isso mesmo, da extensão propriamente dita. A extensão sendo assim separada das qualidades físicas, é preciso buscar, não somente para os corpos, o lugar que eles ocupam, mas ainda, para as qualidades, aquilo que lhes confere extensão: donde concluímos que se trata nos nossos filósofos, não do lugar mas do espaço (Bergson 1, p. 97).

Aqui, vemos que Bergson parece aderir à concepção moderna de espaço, ele se inclui neste “nós que dividimos”. Mas essa passagem da *tese latina* nos sugere outros elementos relevantes. O corte estabelecido pelo pensamento moderno — em especial por Kant — entre matéria e forma do conhecimento instaura uma cisão profunda entre esses termos, de modo que o espaço passivo, tal como o lugar de Aristóteles, ou seja, o recipiente dos corpos, não dá mais conta de conectá-los. Mais do que conceber o espaço como forma é preciso dar a ele um outro atributo: a atividade. O espaço é estruturador, daí o sentido de dizer que “o espaço está nos corpos” e não apenas “os corpos estão no espaço”. O espaço organiza as propriedades dos corpos, isto é, confere a elas uma configuração que espelha sua própria estrutura interna: forma de justaposição. Mais do que isso, o espaço como forma de justaposição é gerador da própria extensão dos objetos:

Com efeito, sendo dado que definimos o lugar e a extensão, de tal modo que a extensão de um corpo resulta da justaposição de suas partes e o lugar, da justaposição dos corpos, chamamos espaço isto que permite a justaposição (...) (id., *ibid.*, p. 97-98).

Deste modo a matéria do conhecimento, ou ainda a matéria da experiência, é concebida como um conjunto indefinido de qualidades físicas inextensas que ganham a extensão quando recebem a forma do espaço, tornando-se propriamente qualidades sensíveis².

¹ Utilizamos aqui a versão francesa traduzida por Mossé-Bastide: *L'idée de lieu chez Aristote*. In: *Les études bergsoniennes* v. II, PUF, 1949.

² Kant diz na *Estética transcendental*: “Assim, quando separo da representação de um corpo aquilo que o entendimento pensa a respeito, tal como substância, força, divisibilidade etc., bem como aquilo que pertence à sensação, tal como impenetrabilidade, dureza, cor etc., para mim ainda resta algo dessa intuição empírica, a

Na *tese latina* Bergson parece ser completamente partidário do kantismo no que toca às noções de espaço e extensão. O espaço é formal e subjetivo: o espaço enquanto forma subjetiva imprime sua estrutura sobre a matéria, traçando os contornos dos objetos da experiência. E a extensão deixa de ser qualidade dos objetos para participar da forma do conhecimento da matéria. Essa última seria inacessível à experiência perceptiva __ que caracteriza o contato da nossa consciência com a exterioridade __ caso não houvesse a participação da forma do espaço, pois a matéria é entendida como um conjunto indefinido de qualidades inextensas; já a extensão, como o resultado de um ato sintético do espírito que organiza tais qualidades numa estrutura de justaposição, tornando-as apreensíveis. Neste ponto é evidente o parentesco com a concepção kantiana. Mas é preciso observar que para Bergson o espaço não é somente forma da sensibilidade. O bergsonismo amplia o sentido da noção de espaço na medida em que faz dela a própria estrutura formal da inteligência. É certo que esta concepção não se encontra visível na *tese latina*. Até mesmo no *Ensaio* ela aparece apenas implicitamente. No entanto, podemos acrescentar, junto com F. Heidsieck, que “(...) o espaço é ao mesmo tempo condição da percepção e condição da representação lógica, forma da sensibilidade e categoria do entendimento” (Heidsieck 14, p. 11). O espaço bergsoniano é o meio no qual a inteligência opera. Aqui já há um nítido distanciamento entre Bergson e Kant. Mais tarde veremos que na concepção de extensão reaparecerá a dissidência entre eles. Entretanto, é importante apenas observar no momento que em Bergson o espaço assume o aspecto de esquema da inteligência. Sendo assim, vemos claramente porque a crítica bergsoniana visa dissecar os esquematismos intelectuais, avaliando as condições subjacentes à experiência para alcançar seu objetivo último: a possibilidade de uma experiência diferenciada, aquém dos quadros do espaço, em suma, a experiência pura que constitui a duração.

No *Ensaio* tal empreendimento crítico se debruça sobre a noção de espaço a partir da análise dos objetos da matemática. Examinar o “comportamento” da inteligência na formação do número e, mais especialmente, da multiplicidade numérica, permitirá a Bergson encontrar o espaço como matriz do número e de todas as operações aritméticas. Inicialmente, a idéia de número aparece no texto do *Ensaio* compactuando com a noção

saber, extensão e figura. Ambas pertencem à intuição pura, que mesmo sem um objeto real dos sentidos ou da sensação ocorre *a priori* na mente como uma simples forma da sensibilidade” (Kant 16, p. 72).

vulgar: *coleção de unidades*. Porém, cada unidade numérica traduz uma multiplicidade mais primitiva que, mediante uma síntese, aglutina-se em unidade. Tal síntese é operada pelo sujeito, é um ato da consciência; na terminologia bergsoniana é uma *intuição simples do espírito* a responsável pela apreensão do número. “Diremos, pois, que a idéia de número implica a intuição simples de uma multiplicidade de partes ou de unidades, absolutamente semelhantes umas com as outras” (Bergson 8, p. 57). Essa passagem do *Ensaio* nos instrui que é no plano da geometria que os objetos da matemática serão avaliados, isto é, num plano de identidade que constitui o próprio espaço geométrico. Podemos observar também que a homogeneidade é o primeiro elemento que a *teoria da multiplicidade* atribui ao espaço. O *absolument semblable* só pode ser entendido como identidade entre todas as partes que compõem um número qualquer. E o que seria um meio homogêneo senão um meio de identidade?

Contudo, na idéia de número há também a exigência de distinção. Essas partes ou unidades que compõem o número precisam, de alguma maneira, distinguirem-se, pois se não há nenhum modo de realizar essa distinção não poderíamos sequer dizer partes, unidades. Só haveria o número 1. Entretanto elas se distinguem mediante uma justaposição no espaço formal. E aqui tal distinção não compromete de modo algum a homogeneidade do sistema, mas, pelo contrário, a distinção pressupõe a homogeneidade, a homogeneidade é o meio onde ela se realiza³. As entidades abstratas da matemática se dispõem em lugares diferentes no meio espacial, exteriorizando-se umas em relação às outras e se alinhando sob a forma de pontos num plano geométrico. Toda esta operação se dá num meio destituído de qualidades. Com efeito, a identidade e a distinção só podem ser pensadas num ambiente onde todos os dados qualitativos foram eliminados. Assim, fica visível o caráter puramente ideal de um espaço que detém tais propriedades. Em última análise, o espaço é um “produto” da inteligência que nos permite representar a unidade e a multiplicidade. Ele autoriza a composição e a decomposição indefinidas de seus objetos. Deste modo, mantém analogia com a extensão concreta, mas não pode ser confundido com ela, uma vez que na

³ No bergsonismo constatamos uma relevante separação semântica entre “distinção” e “diferenciação”. A distinção exprime sempre relações de espaço, nada mais é que “diferença” de lugar num campo de identidade. Já a diferenciação revela um *progresso qualitativo* no tempo. A diferenciação só se realiza no universo das qualidades puras porque é o trabalho da própria duração.

extensão concreta só encontramos identidade e distinção, composição e decomposição, após o espaço ideal ter-lhe emprestado a forma.

A bem dizer, a definição sucinta e precisa do espaço é a de um *meio vazio e homogêneo*. Ela aparecerá no *Ensaio* já no contexto da teoria da multiplicidade. A representação do número implica, como vimos, um meio onde possamos justapor termos. Tal meio encontra-se esvaziado de todo conteúdo. Portanto, tais termos só podem ser entendidos como abstratos. Entre um termo e outro há um intervalo vazio. E a inteligência salta de um a outro mediante atos descontínuos. Assim, ao fundar o número num meio de justaposição; ou ainda, num campo de simultaneidades, Bergson visa dissociar matemática e tempo. Com isto, a perspectiva kantiana, aquela que identifica o tempo com a síntese aritmética, é rejeitada pelo bergsonismo. O número não exige uma *ordem de sucessão*, mas uma ordem de justaposição. Em Bergson há o reconhecimento de uma cumplicidade entre número e extensão. E é esta cumplicidade que o afasta do tempo kantiano. A análise do número se inicia vinculando-o a objetos concretos: carneiros e soldados. O caráter abstrato do número é sempre artificial, derivado de um processo consciente que apaga a visibilidade da *imagem extensa* dos objetos aos quais os números estão ligados⁴. A consciência tem interesse na velocidade das operações matemáticas. A inteligência permite semelhante velocidade na medida em que desconsidera os objetos correspondentes e até mesmo a representação do próprio número: “Pois se pode muito bem afirmar que 12 é a metade de 24 sem pensar nem no número 12 nem no número 24 (...)” (Bergson 8, p. 58). A inteligência passa a manipular algarismos pura e simplesmente. A inteligência completa aqui seu percurso em direção a uma abstração plena que só é possível nesse meio vazio e homogêneo. De modo que o caráter abstrato do número não é entendido por Bergson como essencial, mas resultado de um processo de esvaziamento da representação do objeto ao qual todo número é redutível. Sem dúvida, o número abstrato só existe no interior de um espaço formal, mas ele também conserva uma íntima relação com o universo dos objetos. E como o espaço é a condição tanto da representação do número quanto da percepção dos

⁴ Quando Bergson diz: “(...) basta que cada um passe em revista as diversas formas que a idéia de número tomou para si desde a infância. Veremos que começamos por imaginar uma fila de bolas, por exemplo, depois que essas bolas se tornaram pontos, finalmente que esta própria imagem se apagou para deixar atrás dela, dizíamos, o número abstrato” (Bergson 8, p. 58), vemos que há uma análise genética do número que arremata a tendência a pensá-lo como uma entidade espacializada, pois ele nasce no contexto da objetividade, simbolizando objetos e relações entre objetos.

objetos, ambos se estruturam num plano de simultaneidades. Daí, igualmente, a adequação entre objetividade e matemática⁵. O número exprime relações de extensão. O universo externo é o berço onde ele nasceu. É somente na relação entre consciência e exterioridade que podemos julgar a construção dos objetos da matemática.

Insistindo um pouco mais neste ponto, isto é, na definição do número como espacialidade, notamos que Bergson reforça sua oposição à idéia kantiana que pensa o número no tempo quando diz:

Para imaginar o número cinquenta, por exemplo, repetiremos todos os números a partir da unidade; e quando se chegar ao quinquagésimo, acreditamos ter construído o número na duração, e na duração somente. E é incontestável que se terá contado assim os momentos da duração, antes que os pontos do espaço; mas a questão está em saber se não é com pontos do espaço que se contaram os momentos da duração (Bergson 8, p. 58).

Aqui fica evidente a denúncia da ilusão kantiana. Não se trata apenas de retirar a soma da sucessão para situá-la na justaposição. Trata-se sobretudo de admitir a invasão do espaço no domínio da *succession pure et simple* que caracteriza o tempo real. Numa sucessão dessa natureza não seria possível uma operação aritmética. Não obstante isso, na soma, contamos os momentos sucessivos do tempo junto com as unidades que também se sucedem. A cada nova unidade que se apresenta encontramos, atrás dela, todas as unidades anteriores, pois a soma só será possível se houver, de alguma maneira, retenção do anterior no posterior. Isso basta para nos convencer que a operação se dá no tempo? Para Bergson não, uma vez que se contam *pontos do espaço* justapostos, aos quais cada unidade numérica foi reduzida, e não os *momentos da duração*, mesmo porque os momentos da duração, em última instância, não se submetem à contagem. Além disso, a referida retenção dos termos anteriores no posterior resulta num *acrécimo* e não num *enriquecimento*⁶. É no espaço que as unidades estão situadas, engendrando, no processo de adição, uma unidade superior que as contém. Até agora a participação do tempo na operação é muito discreta para se afirmar que ela ocorre na duração. Em todo caso, é num tempo espacializado que podemos contemplar com maior nitidez esse processo matemático. Se há uma sucessão no ato de

⁵ Acerca deste ponto Bento Prado Jr afirma: “Ao revelar a adequação essencial da matemática ao universo material, revela-se, ao mesmo tempo, sua inadequação também essencial à realidade psicológica” (Prado Jr. 19, p. 96).

⁶ A diferença de sentido entre “acrécimo” e “enriquecimento” é de suma importância neste contexto. Completaremos este ponto no nosso próximo capítulo.

somar, esta sucessão será sempre a de instantes idênticos escalonados numa série descontínua. Instantes facilmente assimiláveis por pontos que se juntam a pontos. E a ação da inteligência será a de perpassar esses pontos e depois apreendê-los em conjunto.

Todavia, devemos registrar também que a teoria da multiplicidade já insinua que as operações aritméticas só são possíveis na condição de que haja um *traço durável* deixado pelo tempo no espaço. Compor unidades que contêm unidades elementares depende desse vestígio do passado no presente, caso contrário não sairíamos do 1, pois o termo anterior não permaneceria para se organizar com o termo atual. Assim, Bergson antecipa aqui uma idéia a qual voltará posteriormente, a saber, a da participação da duração pura na construção do número e na realização de todos os processos matemáticos.

Mas deixemos por enquanto esta última questão em aberto. No momento, observemos apenas que a análise bergsoniana do número se desdobrou em unidade e multiplicidade. Doravante, iremos explorar essas duas noções. Em primeiro lugar a pergunta é: o que é a unidade de um número? Todo número resulta de um ato sintético do espírito. Sua unidade só vigora enquanto a *atenção* do espírito está voltada para ela. Qualquer *distração* é suficiente para fragmentá-la em unidades elementares. Por seu turno, cada uma dessas unidades elementares, apreendida isoladamente, fraciona-se numa profusão de unidades ainda menores. A divisão pode regredir infinitamente. Isso vem nos mostrar que toda unidade é sempre a unidade de um ato da consciência intelectual.

Parece, pois, que há duas espécies de unidades, uma definitiva, que formará um número acrescentando-se a ela mesma, a outra provisória, a deste número que, múltiplo de si mesmo, empresta sua unidade ao ato simples pelo qual a inteligência a percebe (Bergson 8, p. 60).

Assim, essa unidade que Bergson chama de *definitiva* é a unidade oculta atrás do número, cujo trabalho de acréscimo a si mesma formou esse número. Já a unidade do número apreendido pela consciência é a coesão, sempre ameaçada de desagregação, imposta pelo ato do espírito, este sim indivisível. Portanto, tal ato, ao mesmo tempo em que doa provisoriamente a sua unidade ao número que apreende, também denuncia, atrás dessa unidade, uma pluralidade de termos mais elementares. Em última análise, se sua tarefa consiste em unir é preciso que haja uma multiplicidade para ser unida. Na apreensão do número 3, por exemplo, sua unidade esconde um múltiplo, cuja soma a gerou: $1+1+1$. Já essas últimas unidades só são definitivas enquanto unidades elementares subjacentes à

formação do 3. Basta que o espírito volte sua atenção para uma delas, particularmente, para que se tornem, tal como o 3, resultado de uma composição operada por outros elementos, isto é, para que se tornem unidades provisórias oriundas de um ato subjetivo que estabelece nexos entre um conjunto de unidades ainda mais elementares. Assim, a unidade só vigora no interior do ato subjetivo. Fora do ato o número sofre decomposições e fracionamentos indefinidos.

Podemos reforçar aqui, certamente, o parentesco entre a construção do número e a extensão concreta. “Ora, porque se admite a possibilidade de dividir a unidade em tantas partes quantas se queira, ela é mantida como extensa” (Bergson 8, p. 61). A extensão __ marca indelével da objetividade __ tal como a unidade numérica, nasceria de um ato sintético. A unidade extensa traduz, então, a agregação de uma imensa quantidade de elementos decomponíveis *de direito*, enquanto *de fato* exprimem a continuidade dos objetos da percepção. A coesão do objeto extenso seria, tal como a do número, imposta por nós, não participando da natureza mesma do objeto. Como dizia a *tese latina*, a extensão do objeto resulta da justaposição dos lugares de suas partes; mais do que isso, irrompe da justaposição de suas qualidades inextensas. Assim, antes do exame crítico da Estética transcendental, Bergson parece partilhar inteiramente da opinião kantiana. A extensão é absorvida pelo espaço formal. No entanto, devemos ressaltar aqui que a familiaridade entre o extenso e o numérico encontra-se principalmente no fato de ambos trazerem em sua imagem atual uma decomposição potencial. O ato de apreensão da extensão ou da unidade numérica deixa visível atrás de si uma fragmentação infinita em partes mais elementares. Já o aspecto formal da extensão é mais uma concepção temporária do texto latino do que uma tese do *Ensaio*. Por enquanto Bergson não abordou diretamente a doutrina kantiana. Ao fazê-lo, veremos que a extensão perde totalmente seu aspecto formal para participar das qualidades puras da matéria. De sorte que ele rompe com Kant, no próprio *Ensaio*, também na apreciação da extensão concreta.

Examinemos mais detalhadamente este ponto complexo. Esta análise por assim dizer arqueológica do número não encontra apenas o espaço como o seu último estrato, revela também a solidariedade íntima entre as entidades matemáticas e a objetividade. A busca da gênese da formação do número aponta para uma descontinuidade freqüentemente negligenciada pela consciência, que presta mais atenção aos seus produtos e portanto ao

número já pronto, acabado, do que ao número se fazendo. Daí ser importante distinguir entre o número enquanto *coisa* e o número no seu processo de formação. Temos aqui os seguintes elementos: o número antes de ser objetivado; o número depois de ser objetivado; e o número no interior da unidade indecomponível que é a unidade do ato da consciência que se focaliza numa região particular do espaço. Nesse último ponto o número exhibe também uma unidade indecomponível, isto é, no ato de atenção da consciência. Fora dele o número é *decomponível segundo uma lei qualquer*, isso além e aquém do ato inteligente: além porque depois dele o número se *objetiva* e, à maneira da objetividade, presta-se à decomposições indefinidas; aquém porque antes de sua construção, e a análise genealógica visa mostrar isto, o número é uma descontinuidade, ou seja, as fases envolvidas na sua formação podem ser separadas. Portanto, somente no ato subjetivo podemos pensar numa unidade inviolável. Antes e depois desse ato só encontramos fragmentos de sua coesão já perdida. É neste contexto que Bergson irá definir as características próprias das *regiões da experiência*: a subjetiva e a objetiva.

Observemos, com efeito, que chamamos subjetivo isto que parece inteira e adequadamente conhecido, objetivo isto que é conhecido de tal maneira que uma multidão sempre crescente de impressões novas poderia substituir a idéia que temos atualmente (Bergson 8, p. 62).

O elemento subjetivo que entra na composição do número encontra-se nesta unidade indivisível de um ato da consciência. Por outro lado, o ingrediente objetivo explicita ainda mais a similaridade entre número e matéria. Afinal de contas, qual a modalidade de conhecimento que podemos ter de um objeto? Um conhecimento parcial que nunca abrange todos os aspectos do objeto, isto é, que nunca contempla todas as partes em que ele pode ser dividido, pois a espacialização o contamina com uma divisibilidade inesgotável. Por isso a objetividade jamais aparece *inteira e adequadamente conhecida*. Isso mostra também que o conhecimento que a apreensão intelectual pode ter da matéria inclina-se a uma retificação infinita que corresponde à sua divisibilidade indefinida. Sua perscrutação revelará sempre *impressões novas* que se juntarão às anteriores. No entanto, o *aspecto total de um corpo* permanecerá sempre o mesmo, pois ainda que o nosso conhecimento seja apenas de algumas partes, ainda que realizemos divisões arbitrárias nesse corpo, ele terá sempre a mesma constituição; enfim, nunca terá mais do que aquilo que a inteligência depositou nele. Daí uma obscura passagem do *Ensaio*: “(...) esta apercepção atual, e não

somente virtual, de subdivisões no indiviso é precisamente o que chamamos de objetividade” (Bergson 8, p. 63). Mas o que está em questão aqui é a identificação entre objeto e número. O que foi encontrado na análise do número é também atribuído aos objetos. Ambos se situam num horizonte de *subdivisões no indiviso*. Tanto a unidade numérica quanto os objetos extensos deixam latente isto que Bergson chama de *apercepção atual* de uma infinidade de partes que eles não exibem na imagem presente, mas que se encontram preformadas nela.

Deleuze realiza uma interpretação peculiar deste ponto em sua obra *Bergsonismo*.

Diz ele:

Bergson quer dizer que o objetivo *não tem virtualidade* __ realizado ou não, possível ou real, tudo é atual no objetivo. (...) a matéria não tem nem virtualidade nem potência oculta, pelo que podemos identificá-la com a “imagem”; sem dúvida, pode haver *mais* na matéria do que na imagem que dela fazemos, mas não pode haver nela outra coisa, algo de natureza distinta (Deleuze 13, p. 30).

Essa concepção de matéria que Deleuze extrai da filosofia bergsoniana revela que a objetividade não secreta o diferente. Ela é o reino do semelhante, daí ser tão receptiva à homogeneidade, aos imperativos do espaço formal. Por isso, também, conhecer alguns aspectos do objeto já é “adivinhar” seus aspectos ocultos, uma vez que os aspectos conhecidos delatam os encobertos. Mas não podemos inferir daí que o conhecimento que temos do objetivo é integral, mas apenas que o objetivo não tem virtualidade, que não se diferencia de si mesmo. Por mais que multipliquemos os ângulos através dos quais conhecemos um objeto, jamais teremos acesso à sua totalidade, pois a imagem presente sempre esconderá um avesso que pode ser pensado atualmente como homogêneo àquilo que ela ostenta, mas que é invisível nesta imagem. Deste modo, a disjunção entre o subjetivo e o objetivo parece ser aqui uma primeira versão daquilo que a nosso ver é a disjunção fundamental do bergsonismo, a saber, apreensão intelectual e experiência intuitiva. A primeira realiza uma abordagem analítica do objeto que nunca supera a parcialidade do conhecimento que dele temos. A segunda toma posse de um “absoluto”, isto é, promove um contato direto com a estrutura interna do objeto, conhecendo-o não mais de modo exteriorizado e parcial, mas, pelo contrário, internalizado e integral. Voltaremos a esses temas nos próximos capítulos. Por enquanto, basta certificar a simetria

entre objetividade e número. De modo que poderíamos até mesmo, como fez Deleuze, identificar o objeto material com a multiplicidade numérica:

O que caracteriza o objetivo é a adequação recíproca do dividido e das divisões, do número e da unidade. Nesse sentido, diz-se que o objeto é uma “multiplicidade numérica”, pois o número e, em primeiro lugar, a própria unidade aritmética, são o modelo do que se divide sem mudar de natureza (Deleuze 13, p. 30).

Assim, o objetivo e o numérico revelam uma “coincidência” de estrutura. Seguramente, esta identidade entre eles decorre do modo de apreensão, realizado sempre nos quadros da inteligência. É a apreensão intelectual e sua tendência espacializadora que os dimensionam. É somente no esquema de justaposição que podemos figurar os corpos e os números.

Mas esta constatação pretende, meramente, aproximar matemática e objetividade? Mostrar que os processos intelectuais envolvidos na construção do número são similares àqueles encontrados na apreensão conceitual da matéria parece ser o desdobramento e o objetivo dessa aproximação. Ela começou, como vimos, com a interpretação do número como uma imagem extensa, e culminou no encontro de uma matriz comum para os números e para os objetos: a esfera das relações espaciais que caracteriza a apreensão intelectual. Portanto, a adequação da matemática para descrever o mundo físico provém do fato dos números serem representações espacializadas. Em suma, resulta da similaridade entre os processos intelectuais envolvidos na constituição de ambos. Mais ainda, e aqui encontramos o fundamental da questão, tal adequação predomina porque aquilo que a inteligência atribui ao objeto material exprime, na verdade, as articulações dos seus procedimentos e não as *propriedades fundamentais da matéria*. Bergson mostra isso, no âmbito do *Ensaio*, em dois momentos: na análise da noção de *impenetrabilidade* e na análise do *princípio da conservação da energia*. O que aparentemente constitui as propriedades inalienáveis do mundo físico é fruto da confusão entre tempo e espaço, ou melhor, da inserção ilegítima do número na sucessão temporal, e portanto da não consideração de seu caráter essencialmente espacial. É uma concepção equivocada da *multiplicidade numérica* o que está na fonte desses erros. À medida que restituímos tal multiplicidade ao plano de justaposição do espaço formal, esclarecemos o modo pelo qual a Física se distancia da experiência concreta, ou seja, dos dados qualitativos da matéria para se “perder” nos seus *esquemas simbólicos*.

Inicialmente, abordando a noção de impenetrabilidade da matéria, a primeira evidência que Bergson nos apresenta para mostrar que ela não é uma propriedade física dos corpos está no seu caráter negativo, pois uma propriedade negativa não se dá à experiência. Logo, por qual motivo uma *qualidade da matéria* não se ofereceria como objeto de experiência? Dessa objeção inicial Bergson mostrará que a impenetrabilidade exprime nada mais que o princípio de não-contradição. A sentença: “(...) dois corpos não saberiam ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar” (Bergson 8, p. 66) redige esse princípio. Com efeito, se pudéssemos representar dois objetos __ por exemplo uma mesa nova e uma mesa velha __ ocupando no mesmo momento o mesmo lugar, seriam possíveis enunciados absurdos como: “esta mesa é velha e nova” ou “esta mesa é velha e não é velha” etc. Mais do que isso, o que Bergson explicita aqui é uma propriedade dos números, ou seja, a filiação essencial do número à justaposição espacial. Pensar o dois já é, portanto, justapor unidades no espaço.

Acredita-se então acrescentar alguma coisa à representação de dois ou vários objetos dizendo que não saberiam ocupar o mesmo lugar: como se a representação do número dois, mesmo abstrato, não fosse já (...) a de duas posições diferentes no espaço! (id., ibid., p. 66).

É assim que a impenetrabilidade, de qualidade física da matéria revela-se como *propriedade lógica dos números*. Uma compreensão exata da multiplicidade numérica iluminaria a estrutura do número impressa na representação conceitual da Física. Mas como ordinariamente pensamos o número na sucessão temporal, ficamos impossibilitados de perceber o aspecto puramente formal de algo aceito pela ciência como qualidade do universo externo.

No princípio da conservação da energia reencontramos o problema. O que ele nos comunica, fundamentalmente, é que o mundo material não comporta a virtualidade, não há criação de espécie alguma, mas, pelo contrário, uma uniformidade generalizada. Todavia, o que é censurável aqui é apenas o aspecto exagerado dessa uniformidade. Bergson reconhece que o objetivo, no interior da apreensão intelectual que isola sistemas, demonstra necessidade em suas relações, não nos autorizando pensá-lo como criador do novo, do imprevisível. O que ele está repudiando no presente contexto (trata-se do terceiro capítulo do *Ensaio*) é a invasão da vida psíquica por este modelo teórico, que passa a definir todos os níveis da realidade dentro dos seus quadros, obstruindo a liberdade. Mas agora,

restringindo a análise apenas ao que nos interessa no momento, podemos dizer que à luz deste princípio o universo é compreendido como um turbilhão de pontos materiais. A posição atual de cada ponto material é determinada pelo conjunto das influências passadas que ele recebeu do restante da matéria. De modo que todo o universo se encontra submetido a um mecanicismo determinista que conduz a uma previsibilidade absoluta. O que Bergson põe em dúvida neste postulado científico é a autenticidade de seu aspecto físico. O princípio da conservação da energia não deve ser lido como um atributo da natureza, mas como uma lei matemática. “Em outros termos, o que está dado está dado, o que não está dado não está dado, e em qualquer ordem que se faça a soma dos termos, encontraremos o mesmo resultado” (Bergson 8, p. 113). O que se está dizendo é que numa operação matemática o exame dos termos dados jamais permitirá que se extraia deles algo que já não continham. Numa palavra, do nada não provém nada. Esse é o imperativo lógico que subjaz ao princípio da conservação da energia. Assim, mais uma vez, o que a inteligência atribui à matéria exprime o modo pelo qual ela representa os objetos da matemática. A inteligência materializa suas abstrações. Se o estudo da construção dos números mostrou que eles derivam de um esvaziamento da imagem extensa, a Matemática exprime, então, um movimento de abstração da *diversidade qualitativa* que primordialmente impressionou nossa consciência; já a Física executa o movimento inverso, isto é, a materialização dessas abstrações matemáticas, projetando sobre o mundo externo conexões lógicas entre os símbolos da inteligência. É nesta direção que mais tarde encontraremos em Bergson uma surpreendente passagem que afirma a veracidade das leis da natureza mais no interior dos sistemas explicativos do que na própria natureza⁷.

Vemos, portanto, que o alvo da teoria da multiplicidade é pôr em xeque o suposto “realismo” da representação científica da matéria. Pois a conceituação física descreve, não as propriedades do mundo material, mas o trabalho da inteligência na manipulação de seus próprios signos. Assim, o que se atribui à matéria são os componentes lógicos do pensamento. Não obstante isso, a mencionada adequação entre simbolismo matemático e objetividade aparece como uma conformidade entre essas duas instâncias⁸. É a identidade

⁷ Cf. *A evolução criadora*, Cap. III, p. 221-223.

⁸ Semelhante conformidade só se justificará completamente n’*A evolução criadora*, onde Bergson mostra uma contemporaneidade entre inteligência e matéria, que se constroem num movimento de influências recíprocas, uma modelando a imagem da outra. A respeito deste ponto Deleuze afirma: “(...) Bergson recusa toda gênese

entre síntese matemática e síntese física que permite pensar, no âmbito do *Ensaio*, a simetria entre o numérico e o objetivo. O que Bergson faz aqui, contra a doutrina kantiana, é determinar o espaço como o eixo em torno do qual a inteligência gravita. A investigação acerca da estrutura do número tornou visível que Matemática e Física reproduzem a síntese geométrica, ou seja, que a espacialização está por trás de todos os procedimentos intelectuais⁹. Quando Bergson demonstra uma unidade de síntese presente nessas disciplinas, ele está definindo a inteligência como esquema homogêneo de justaposição de termos. Ao mesmo tempo, está criando um ambiente teórico para se pensar o tempo real fora da inteligência, uma vez que ele não participa de nenhum nível da apreensão intelectual. Nestes desdobramentos da síntese geométrica em síntese matemática e síntese física, vemos que Bergson ambiciona, implicitamente, reduzir a Analítica à Estética. Mais ainda, pretende tornar legível apenas na forma do espaço todo domínio conceitual que o homem tem da matéria. Assim, o adversário muitas vezes oculto do *Ensaio* é, evidentemente, Kant e sua filosofia crítica. O itinerário bergsoniano visa dissociar espaço e tempo com tal radicalidade que o próprio tempo kantiano, como veremos mais tarde, passa a ser interpretado como espaço. Aqui, no espaço e no tempo, reencontramos a disjunção basilar da filosofia bergsoniana, à medida que ao fundar a inteligência no espaço Bergson faz do tempo um “objeto” da intuição.

Ademais, a teoria da multiplicidade, ao definir a multiplicidade numérica, torna pensável uma *multiplicidade qualitativa*, isto é, uma relação entre termos que se dá fora do plano do espaço. O objetivo do procedimento de Bergson parece ser exatamente este: mostrar que há um domínio da experiência onde não predomina o homogêneo nem a *exterioridade recíproca*. Esta “fenomenologia” dos objetos da matemática empreendida no segundo capítulo do *Ensaio* faz da consciência o palco onde se desenvolvem dois movimentos: exteriorização em multiplicidade distinta, e interiorização em multiplicidade

simples que daria conta da inteligência a partir de uma ordem já suposta da matéria, ou que daria conta dos fenômenos da matéria a partir de supostas categorias da inteligência. Só pode haver uma gênese simultânea da matéria e da inteligência” (Deleuze 13, p.71).

⁹ Sobre isto Bento Prado Jr. diz: “Ao remodelar a estética transcendental, Bergson faz do espaço não apenas o campo das essências geométricas, mas a transforma, de alguma maneira, na raiz do sistema dos princípios da experiência possível, sendo também o fundamento dos juízos *a priori* da física. É evidente esta eliminação das fronteiras entre as duas formas de síntese no texto relativo ao princípio de impenetrabilidade da matéria” (Prado Jr. 19, p. 90-91).

confusa, de interpenetração. Entretanto, a multiplicidade qualitativa é o alvo do nosso próximo capítulo. Aqui, trata-se ainda de abordar a multiplicidade numérica.

Passemos em revista, brevemente, o que se alcançou até este ponto. Bergson, de início, encontrou o homogêneo como meio imprescindível para distinguir as unidades matemáticas sem, no entanto, diferenciá-las. Posteriormente e em decorrência disso o espaço mostrou ser esse meio homogêneo indispensável à formação do número. Por fim, a contigüidade entre número e extensão se desenvolveu na unidade de síntese que abordamos acima. Agora, precisamos investigar duas questões que se apresentam no texto do *Ensaio* e que já insinuamos aqui, a saber, o aspecto qualitativo do número e da extensão. A primeira delas, isto é, a qualidade do número ou a participação da duração na sua constituição, fará convergir novamente tempo e espaço, que vão se tocar na instantaneidade; a segunda subverte as conclusões da *tese latina*, uma vez que a extensão deixa de ser o resultado da justaposição do inextenso para assumir, de alguma maneira, um aspecto de qualidade dos corpos, portanto traz também um confronto com a estética kantiana. Todavia, o que esta pontuação nos mostra essencialmente é o caráter misto da experiência da inteligência. O que se está dizendo é que nenhuma experiência intelectual se dá em apenas um dos termos do misto, ou seja, somente no espaço. Pelo contrário, todas elas reivindicam sua cota de duração. O que Bergson reprova nos procedimentos habituais da inteligência é a contaminação da concepção pura de tempo com elementos oriundos do espaço. Seu esforço analítico pretende, justamente, extrair esse resíduo de espaço da nossa idéia de tempo, limpar a sua experiência de todos os laivos de homogeneidade e exterioridade recíproca. Trata-se, portanto, de uma medida de higiene conceitual que tem em vista a experiência pura. Porém, no momento, o que a análise vai encontrar é, por assim dizer, um resíduo de duração nas relações de espaço.

Começemos pela extensão. Até aqui Bergson foi conivente com a Estética transcendental. A posição de Kant afirma que o espaço é formal e constituinte, separando-se do seu conteúdo para, mediante um poder ativo, configurá-lo. Tal conteúdo é concebido como um conjunto de qualidades inextensas que adquirem a extensão através de atos sintéticos da *receptividade* do sujeito. Essa última tem, portanto, um modo de existência independente do conteúdo qualitativo, é uma disposição *a priori* da razão. Logo, a extensão provém do sujeito, pois, do contrário, “(...) sensações inextensivas permaneceriam o que

são, sensações inextensivas, se nada lhes acrescentarmos” (Bergson 8, p. 70). Sem pressupor a atividade do espírito Kant jamais chegaria a esta concepção da extensão, o que faz dessa atividade a coluna cervical de sua estética. Mas, precisamente em que Bergson polemiza com Kant? Na verdade, na concepção de extensão, trata-se de uma polêmica mais discreta, que mais tarde se revelará tão radical quanto na questão do tempo¹⁰. Bergson aceita a teoria desenvolvida por Kant, mas reconhece também na própria matéria do conhecimento, isto é, no conteúdo mesmo da experiência, uma *razão* que permite situar uma qualidade inextensa num determinado ponto da *superfície homogênea* que nós projetamos sobre ela. Isso significa que uma *razão* que não provém de nós compõe a extensão. Se uma sensação encontra-se ali onde a percebemos é porque algo na sua própria qualidade determina sua posição no espaço, independentemente da atividade do sujeito. Daí Bergson pedir para que façamos uma distinção entre *percepção da extensão e concepção do espaço*. A percepção da extensão aponta para uma extensão concreta aquém da percepção, estruturada segundo suas próprias leis ou segundo lei alguma. Há um reconhecimento da antecedência do dado qualitativo em relação ao espaço formal que o apreende, e a extensão concreta participa dessa qualidade. O que impede Bergson de aceitar por inteiro as teses kantianas, parece-nos, é o fato de entre ele e Kant haver o evolucionismo do século XIX, advertindo que a investigação genética da razão ou inteligência é tão importante quanto a estrutural. Isso à medida que traz uma concepção de sujeito completamente nova, um sujeito que é antes de tudo organismo. Daí todas as suas funções intelectuais se desenvolverem no campo de relações entre organismo e ambiente. É certo que Bergson não realiza esta investigação no *Ensaio*, mas já a presente. A homogeneização promovida pelo espaço é vista como decorrência do desenvolvimento da inteligência, como se a inteligência fosse “(...) uma reação contra a heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência” (id., *ibid.*, p. 72). Bergson recorre, inclusive, a algumas considerações sobre a percepção animal para ressaltar a presença de um aspecto mais qualitativo do que homogêneo, evidenciando que, nos animais, o contato com o ambiente se dá com maior respeito às nuances qualitativas, como se a própria

¹⁰ Referimo-nos aqui à *metafísica da matéria* realizada no segundo momento da obra bergsoniana: *Matéria e memória*, onde se mostrará que a matéria, considerada na sua totalidade e não em sistemas isolados, traduz uma tendência da duração que se estende em direção ao homogêneo, embora não possa ser identificada com o espaço formal, mas como participante do universo das qualidades.

qualidade das coisas fosse a condição para o animal se situar eficazmente no seu meio. Já o espaço geométrico, tal como nós o concebemos, resulta de um *esforço da inteligência* para ordenar o dado qualitativo num esquema de homogeneidade, o que não significa que ele seja o artesão de todas as disposições do dado. Bergson enfatiza que:

(...) se a representação de um espaço homogêneo se deve a um esforço da inteligência, inversamente deve haver nas próprias qualidades que diferenciam duas sensações, uma razão em virtude da qual elas ocupam no espaço tal ou tal lugar determinado (Bergson 8, p. 71).

Assim, Bergson atribui “atividade” ao qualitativo. O qualitativo não é, como em Kant, um conjunto de entidades inextensas, inacessíveis à experiência perceptiva antes da intervenção do ato do espírito. O qualitativo está ___ de alguma maneira não explorada no *Ensaio* ___ vinculado à extensão concreta, portanto à matéria¹¹. Separando a extensão da *concepção do espaço* Bergson acaba por aproximá-la do qualitativo.

Mas passemos novamente à análise do número, pois é dela que extrairemos as conclusões que mais nos interessam no momento. Lembremos que se trata aqui de determinar o papel do tempo real na formação do número e, também, na constituição do tempo artificial da inteligência. Bergson diz:

Enfim, o processo pelo qual contamos as unidades e formamos uma multiplicidade distinta apresenta um duplo aspecto: por um lado as supomos idênticas, o que só se pode conceber na condição de que estas unidades se alinhem num meio homogêneo; mas por outro lado a terceira unidade, por exemplo, ao acrescentar-se às outras duas, modifica a natureza, o aspecto, e como que o ritmo do conjunto: sem esta penetração mútua e este progresso de alguma maneira qualitativo, não haveria adição possível (id., ibid., p. 92).

O que se acrescenta à análise da multiplicidade numérica é de suma importância. Bergson nos comunica que sem retenção do passado, isto é, sem a colaboração do tempo real (já aqui parecendo ser vivido como memória), uma operação aritmética não se realizaria. Com efeito, para representar a multiplicidade é preciso, previamente, que a consciência tenha entrado em contato com um conjunto de unidades. Mas se a operação se dá exclusivamente no espaço ela só pode experimentar uma unidade de cada vez, pois das unidades passadas

¹¹ Este vínculo entre a qualidade e a extensão foi abordado por Débora Morato Pinto no artigo *Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana*, onde se diz: “A extensão ultrapassa a forma da inteligência que é o espaço homogêneo, e tem, assim, uma realidade concreta como a realidade das qualidades ___ e, em última instância, como a realidade da duração” (Morato Pinto 18, p. 148).

nada permanece para uma consciência espacializada. No espaço só há o estático, o instantâneo. Assim, como poderíamos ter a noção do três, por exemplo, que é a sucessão de $1+1+1$, caso não houvesse, nessa consciência, também, a capacidade de reter as unidades passadas e de organizá-las qualitativamente com a presente? Esta capacidade de retenção encontra-se, possivelmente, na base da formação do número, e como nenhum elemento fornecido pelo espaço homogêneo pode propiciá-la, ela só pode ser encontrada no duracional. Daí o significativo jogo estabelecido por Bergson entre os termos qualidade e quantidade nesta passagem: “É, pois, graças à qualidade da quantidade que formamos a idéia de uma quantidade sem qualidade” (Bergson 8, p. 92). O que é a *quantidade sem qualidade*? É a quantidade numérica alinhada no espaço homogêneo. Tal quantidade só é possível, entretanto, porque a duração confere uma coesão às suas unidades, coesão sem a qual elas sempre se dispersariam no espaço em unidades isoladas, jamais formariam unidades agregadas. O que a duração confere é, portanto, uma organização qualitativa dessas unidades, permitindo o próprio advento da idéia de quantidade. Sem a contribuição do duracional a consciência jamais sairia do 1: não teria como associá-lo a outro elemento, pois estaria presa à instantaneidade. Se não há, na profundidade psicológica, um trabalho de interiorização das unidades elementares que formam um número, jamais haveria a representação desse número, uma vez que tais unidades permaneceriam sempre justapostas, exteriorizadas, e a consciência apreenderia uma de cada vez. Assim, a duração já aparece como um fundo, sobre o qual a inteligência desenhará os contornos de seus procedimentos à medida que impõe uma certa estabilidade ao que é essencialmente móvel.

Bergson pode ser acusado, neste momento, de se contradizer, pois parece ter reintegrado o número ao fluxo do tempo. Parece desmentir as características encontradas na sua construção e que a teoria da multiplicidade discriminou. Mas o que se passa não é nada disso. O que Bergson encontra aqui são os fundamentos do tempo homogêneo que compreende a experiência comum com o mundo. Primeiramente, a análise do número mostrou que o espaço é o meio onde ele se forma. Depois, a análise da participação do qualitativo ou da duração na sua constituição completou esta abordagem dos objetos da matemática. Deste modo, o que Bergson faz é deslocar sua abordagem do nível da experiência para o nível transcendental. Ainda uma vez, é o vulto de Kant que está por trás

desse procedimento. Bergson inverte a relação entre o *quid juris* e o *quid facti*¹², como veremos um pouco mais no nosso terceiro capítulo. As experiências da inteligência: percepção da extensão, concepção do número etc., passam a ser examinadas no âmbito de suas condições. O espaço e a duração aparecem, portanto, como tendências puras que ao se misturarem criam o universo da experiência intelectual, embora haja um incontestável predomínio do espaço. Mais ainda, geram um *tempo bastardo*, fruto dessa promiscuidade. Numa palavra, nasce o tempo homogêneo. Assim, o espaço e o tempo homogêneo passam a constituir os esquemas no interior dos quais a inteligência manipula seus dados. Se a predominância do espaço extraía o elemento extenso da própria extensão, pedindo um esforço de análise para devolvê-lo; ao se desdobrar em tempo homogêneo o espaço aniquila o atributo principal da duração: a *sucessão pura e simples*, para construir, dentro dos seus quadros, uma sucessão mista, isto é, uma sucessão de simultaneidades.

O tempo homogêneo é, como dissemos no início, uma *noção híbrida*, uma mistura ilegítima de termos irreduzíveis. Ele se encontra simultaneamente impregnado de espaço e de duração. O tempo homogêneo se inclui naquilo que Deleuze chamava de *misto mal analisado* onde o elemento que prepondera é, sem dúvida, o espaço. Portanto não se trata, neste ponto, propriamente do tempo se homogeneizando, uma vez que para Bergson o tempo real nunca exprimirá uma tendência que se direciona ao homogêneo; mas do homogêneo que se “temporaliza”, já que é um desdobramento do espaço. Neste movimento o espaço incrusta sua feição na temporalidade. Daí o tempo homogêneo ser sobretudo espaço, mas espaço mímico da duração.

¹² A respeito disso diz Deleuze: “(...) se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças [espaço puro e duração pura], que só existem *de direito*. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real)” (Deleuze 13, p. 15). Bento Prado também observa: “Isso revela o caráter essencialmente regressivo do método bergsoniano, que sempre procede do fato à sua condição, e jamais sinteticamente, da condição ao condicionado” (Prado Jr. 19, p. 35). No nosso texto, pelo fato de começarmos a análise pelo segundo capítulo do *Ensaio*, essa inversão em relação a Kant não se torna muito nítida. No entanto, o *Ensaio* é claro neste ponto. Na abordagem dos *sentimentos profundos*, realizada no seu primeiro capítulo, Bergson descreve o fluxo genuíno do tempo; já na análise da multiplicidade numérica, empreendida no segundo capítulo, é a estrutura do espaço que será dissecada. Posteriormente, ambos (tempo e espaço) aparecerão como condições da experiência intelectual, ou ainda da experiência comum do mundo, marcada pela práxis. Porém, não podemos confundir o tempo bergsoniano com o tempo formal. Para Bergson a duração é a própria “matéria” da realidade (é o *quid facti*). Na apreensão intelectual ela aparece empalidecida ao lado do espaço como condição dessa apreensão (*quid juris*). Mas isso ocorre porque a inteligência suprime sua natureza essencialmente móvel para tornar possível a linguagem, a sociabilidade, a praticidade, etc.

O exame dos objetos da matemática nos mostrou que na formação de um número é preciso __ além de todos os componentes vinculados ao meio espacial__ a apreensão de uma sucessão, cujos termos escandidos podem ser conservados pela consciência. Abordar o tempo homogêneo implica investigar a natureza dessa sucessão, isto é, determinar em que medida a sucessão pura se diferencia da sucessão mista. Parece-nos que em Bergson a sucessão pura e simples da qual fala no *Ensaio* é uma sucessão plena, justamente por ser pura, por não autorizar a intrusão de nenhum elemento estranho. Isso significa que ela não faz concessões, não permite a exterioridade recíproca na exata medida em que essa só se dá num meio de simultaneidade, pois os termos que se exteriorizam reciprocamente precisam estar presentes ao mesmo tempo, ou seja, precisam ser simultâneos. A sucessão assim considerada assemelha-se muito a um fluxo que, na continuidade que o define, exclui obsessivamente a simultaneidade. Mais ainda, ao proibir toda justaposição ela dilui a possibilidade das experiências intelectuais. No entanto, a sucessão pura __ vista no extremo da duração __ traz também algo de positivo, à medida que reforça a idéia de que a simultaneidade é uma condição necessária para os esquemas da inteligência (espaço e tempo homogêneos); portanto também para as experiências da inteligência: percepção da extensão e concepção dos números (não porque tais experiências esgotem o repertório do intelecto, mas porque são aquelas que viemos considerando até aqui). Em última análise, a sucessão pura seria a própria *mobilidade qualitativa* que caracteriza a duração. No interior dessa mobilidade que se diferencia incessantemente não é possível apreender um objeto externo, tampouco representar qualquer coisa. Por isso a duração é mais um contato com o real do que um conceito do tempo. Finalmente, se por um lado a sucessão pura inviabiliza a apreensão intelectual, por outro ela demonstra que a inteligência reside no misto, na sucessão de simultaneidades.

No artigo: *La conception bergsonienne du temps*, de Frédéric Worms, esta questão é, de certo modo, levantada:

De fato, o espaço não é somente formal e exterior: é uma “intuição” ou um *pensamento* que tem por característica se dar, de direito, num puro *instante*. Se esse instante deve ser, de início, criticado, é do interior: é através dele que nossa experiência do tempo se desdobra constantemente em um fluxo contínuo e em cortes estáticos, em progressos e em coisas, em movimentos e em imagens. Entretanto, desde o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, o instante não é somente a condição de um

pensamento abstrato do espaço, é também o modo de relação com o espaço concreto das coisas, através de sua sensação ou mais exatamente de sua *percepção* (...). O instante não é pois somente um limite abstrato do tempo, é uma relação entre o espaço e o tempo, e uma relação instantânea ou antes a instantaneidade *como relação* deve se chamar *simultaneidade* (Worms 22, p. 85).

Essa passagem nos instrui que a simultaneidade, que se dá sempre no interior do instante, não é somente a condição do tempo da inteligência, mas também a operária que constrói o mundo da percepção. A percepção “acontece” num universo de exterioridade recíproca, isto é, num afloramento das sensações uma para fora da outra, numa organização dessas sensações segundo o modelo de justaposição. Assim, toda justaposição é, também, instantânea. No caso da percepção de um objeto não se trata da justaposição de uma série cujos termos a consciência guarda lembrança para depois organizá-los num espaço ideal, mas da justaposição entendida no limite do seu significado, isto é, como participante de uma simultaneidade pura, isolada de toda sucessão, que só se torna inteligível como coexistência absoluta de tudo que compõe a realidade material, fazendo dessa realidade um estado de coisas estático, uma posição fixa do universo, uma vez que este se encontra inexoravelmente prisioneiro do presente, do instante. Por isto, Worms acrescenta: “(...) o instante não é somente o princípio do espaço e da espacialização ilegítima do tempo, mas o princípio da sensação das coisas, da relação com elas tanto quanto da distância de si.” (id., *ibid.*, p. 85). Aqui ele retifica um aspecto do bergsonismo no âmbito do *Ensaio*. Comumente poderíamos pensar que o espaço é o princípio da homogeneização do tempo. Porém, Worms nos adverte que na base do espaço há um outro princípio que acaba sendo condição para os dois: espaço e tempo homogêneo. Esse princípio é a instantaneidade. Com efeito, as relações espaciais que organizam o dado externo (perceptivo) só se dão num *puro instante* porque implicam a simultaneidade dos termos perceptivos (sensações). Por outro lado, o tempo homogêneo desenvolve uma sucessão que não pode ser tomada no sentido ao qual nos referíamos acima. Trata-se aqui de uma sucessão “impura”, travada bem ou mal pelo instante. A seguinte passagem do *Ensaio* subsidia esta interpretação de Worms, que vê na instantaneidade o princípio por excelência dos recursos da inteligência: “(...) o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço” (Bergson 8, p. 82). Por que Bergson faz semelhante afirmação? Provavelmente porque a simultaneidade traz os índices do tempo e

do espaço: ela só se constitui na permanência dos elementos, isto é, os elementos precisam ser conservados. Este é o termo temporal. Por outro lado, tal permanência se dá numa justaposição. Algo precisa ser retido, mas tal retenção é operada no espaço, um elemento ao lado do outro. Eis o termo espacial. Assim, o instante, princípio do espaço e do tempo homogêneo, é a marca do procedimento da inteligência sobre o real, pois é no instante que se opera a retenção de um conjunto indefinido de elementos, e é nele também que tal conjunto se espalha na justaposição espacial. O simultâneo é identificado, portanto, com a instantaneidade. Esse procedimento tem como objetivo precípuo impor uma estabilidade àquilo que é intrinsecamente instável: a duração, cristalizando formas de ação sobre o mundo¹³.

Vemos agora que os elementos para construir o tempo da inteligência já foram discriminados: o instante e a sucessão, que se resolvem em sucessão de instantes ou sucessão de simultaneidades. Em outra obra Bergson vai comparar este tempo com o *aparelho cinematográfico* (Capítulo IV d'*A evolução criadora*), em ambos os casos o que temos são instantâneos e a ilusão do movimento. Mas o que vem a ser, acima de tudo, este tempo homogêneo? Um tempo que inscreve sua estrutura nos quadros do espaço. Um tempo que exterioriza os seus instantes. Cada um desses instantes pode ser assimilado como unidades de tempo: t_1 , t_2 , t_3 ... É, em suma, o tempo abstrato da matemática e da Física que se opõe ao tempo concreto vivido pela consciência. Certamente, a representação matemática é a mais fiel ao tempo homogêneo, pois também não leva em conta o intervalo. Nesta modalidade de representação toda realidade do tempo está no instante, não há nada a ser pesquisado na passagem de um instante a outro. Esta é a convicção das ciências naturais quando faz do tempo uma cadeia de instantes sem *mudança interna*, ou seja, acabados de uma vez para sempre. Contudo, a representação homogênea do tempo predomina, para Bergson, nos diversos níveis da consciência intelectual: na relação comum com o mundo, na apreensão científica e até mesmo na filosofia. Porém, no momento, não trataremos deste último ponto (o tempo na tradição filosófica). Basta fazer referência aqui ao tempo

¹³ A obra *Bergson: intuição e discurso filosófico*, de Franklin Leopoldo e Silva, explora este aspecto da filosofia bergsoniana, nela Franklin afirma haver uma “(...) vocação profunda da percepção e da inteligência para a estabilidade. Com efeito, enquanto faculdades que governam o relacionamento prático com o mundo, percepção e inteligência devem cumprir primordialmente funções sociais e vitais; nada mais natural do que inserir neste relacionamento o grau de uniformidade e de estabilidade necessário ao bom desempenho das ações e do trabalho em comum, garantindo assim os benefícios da inserção de todos os indivíduos na sociabilidade que lhes garante a realização dos objetivos práticos” (Silva 21, p. 14).

cronológico, que define a experiência cotidiana da temporalidade, e ao tempo das ciências naturais, que prolonga o tempo da experiência comum. Para abordar este derradeiro tema será necessário passar pelo equacionamento do problema do movimento empreendido pelos eleatas no início da metafísica.

Sendo assim, se perguntarmos primeiramente qual o tempo que encontramos na nossa experiência cotidiana, somos forçados a reconhecer que se trata, as mais das vezes, do tempo homogêneo. Nossa vida prática e social se desenrola de modo temporalmente regulado em duas instâncias: o relógio e o calendário. Raramente violamos essa estrutura cronológica do tempo para alcançar a verdadeira duração. O tempo especializado é o que nos põe em relação com a exterioridade, é o que organiza o nosso contato e a nossa representação das coisas. Portanto, como observou Worms, é também o que nos separa de nós mesmos, obstruindo o retorno à *presença interna*. Daí a imposição desta pergunta:

Se cada um de nós vivesse uma vida puramente individual, se não houvesse nem sociedade nem linguagem, a nossa consciência captaria sob esta forma indistinta [a duração] a série de estados internos? (Bergson 8, p. 102).

Não é espantoso que a resposta de Bergson seja negativa, pois o tempo homogêneo tem suas raízes profundas na consciência humana. É a experiência própria de uma consciência adstrita à exterioridade. Mais do que isto, resulta de um processo de relação entre organismo e ambiente. Espaço e tempo homogêneos são esquemas de apreensão do real cunhados para orientar a ação humana sobre a matéria inerte. É um imperativo vital que está por trás dessas tendências da inteligência: “Antes de especular é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria (...)” (Bergson 7, p. 118) . A desproporção entre domínio da materialidade e conhecimento de si seguramente testemunha a favor do compromisso humano com o externo, bem mais imperioso do que aquele que o homem mantém consigo mesmo, com sua interioridade desconhecida. Semelhante desproporção também ilumina a eficácia das operações intelectuais sobre a matéria, que passa a ser usada pela inteligência para satisfazer necessidades vitais.

Na abordagem do tempo cronológico ou das oscilações do pêndulo que regulam o funcionamento de um relógio, Bergson deixa claro o *fenômeno de endomose* entre duração e espaço na composição dessa modalidade temporal. Em outras palavras, ilumina a mistura que se dá entre externo (*en dehors*) e interno (*au dedans*). Com efeito, quando um observador olha para os movimentos da agulha de um relógio o que ele vê, aparentemente,

é a passagem, passível de ser contada, do próprio tempo, da duração. Mas isso é apenas a aparência. Separar os elementos que compõem esta aparência revela sua ilusão. O que há fora do “eu”, isto é, no espaço, é “(...) somente uma posição única da agulha e do pêndulo, pois das posições passadas não permanece nada” (Bergson 8, p. 80). Isso equivale a dizer, como já registramos, que em cada consideração do espaço só há o estático. Por outro lado, no “eu” há a interioridade recíproca dos momentos da duração, o que possibilita ligar internamente uma posição passada com a presente. “É porque duro desta maneira que me represento o que chamo as oscilações passadas do pêndulo, ao mesmo tempo em que percebo a oscilação atual” (Bergson, p. 80). Agora, mediante um esforço de imaginação, vamos abolir o observador do pêndulo: o que desaparecerá é o “eu que dura”, todo o seu passado, seu presente e a sua abertura para o futuro. Por outro lado, restará o pêndulo, a agulha e o relógio inteiro, bem como os outros objetos dispostos no espaço, mas todos eles estarão agrilhoados a uma mesma posição, fixados num *presente perpétuo*¹⁴. Mas se o esforço imaginativo for na direção inversa, ou seja, se o alvo da supressão for agora o pêndulo e todo o resto dos objetos no espaço “(...) não haverá mais que a duração heterogênea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros, sem relação com o número” (id., *ibid.*, p. 81). Deste modo, podemos concluir dessa análise que o tempo cronológico expressa nitidamente a endosse entre duração e espaço. É certo que há aí sucessão, mas é a sucessão de simultaneidades, o presente salta para um outro presente igual a ele, ao invés de evoluir, enriquecendo o posterior. A impressão de que o pêndulo marca a passagem do tempo revela-se ilusória porque o pêndulo tem apenas posições estáticas no espaço. Somente após misturarmos a *exterioridade recíproca sem sucessão* — que caracteriza cada posição do mundo externo — com a *sucessão pura e simples* que se realiza dentro do “eu”, representaremos a sucessão de simultaneidades. O tempo dividido em partes iguais pelos relógios (sessenta oscilações do pêndulo equivalem a uma volta da agulha mais tênue, sessenta voltas da agulha correspondem à uma hora, etc.) não tem o direito de receber outro nome senão tempo homogêneo ou tempo espacializado.

¹⁴ É bom que se note aqui que esta é, para usar uma expressão de Deleuze, uma *doutrina provisória*, pois mais tarde Bergson irá mostrar que há realização de movimentos no interior da própria matéria, ou ainda, que há um *ritmo de duração* na exterioridade. Aqui, no âmbito do *Ensaio*, a matéria é considerada apenas como um estado de coisas simultâneo a um estado de consciência.

O tempo mensurável das ciências naturais também exprime algo muito análogo a isso. O divórcio entre o subjetivo e o objetivo está presente na representação científica do tempo que, em última análise, é o tempo abstrato da mecânica. Aqui, reaparecem os elementos pertencentes ao espaço e os elementos da duração, isto é, a trajetória que desenha no espaço uma série de pontos pelos quais o móvel a atravessa, e o ato indivisível do espírito que apreende a passagem do móvel por todos os pontos da trajetória. Assim, se o tempo da ciência remete ao movimento, então é preciso regredir, junto com Bergson, até a Grécia Antiga para analisar a sensata problematização do movimento, isto é, a impossibilidade de uma representação racional (ou intelectual) do movimento sem subtrair-lhe a mobilidade. Tal problematização foi registrada por Zenão de Eléia em pelo menos dois de seus paradoxos (o de Aquiles e a tartaruga e o da flecha). Para Bergson o papel de Zenão na história da filosofia é fundamental, pois ele mostrou que o movimento só pode ser representado no espaço, e semelhante representação trai seu aspecto essencial, ou seja, a mobilidade. A repercussão dessa constatação na tradição metafísica é gigantesca, o que levará Bergson a afirmar na obra *La perception du changement* que:

A metafísica nasceu, com efeito, dos argumentos de Zenão de Eléia relativos à mudança e ao movimento. Foi Zenão que, atraindo a atenção para a absurdidade do que se chamava movimento e mudança, levou os filósofos (...) a procurar a realidade coerente e verdadeira no que não muda (Bergson 2, p. 156).

Ao supor que a percepção e o pensamento comuns apreendem o movimento real, e como tal suposição leva a contradições insuperáveis, os filósofos passaram a buscar a *realidade coerente e verdadeira* fora do movimento e da mudança, portanto fora do tempo, uma vez que movimento e mudança são expressões do tempo. Daí, como veremos mais tarde, a compreensão do Ser se dar como uma eternidade estática, uma unidade imóvel. Deste modo, a passagem pelos argumentos de Zenão, no *Ensaio*, não tem em vista apenas revelar o caráter fictício do tempo da ciência, mas também e sobretudo mostrar que este equacionamento do devir está na base de toda uma tradição metafísica que ecoará até mesmo em Kant, já que ele igualmente concebia o movimento e o tempo no interior da inteligência. O que Bergson faz aqui é dissociar a concepção intelectual do dado intuitivo, o contato direto e interno com o movimento e sua representação simbólica no espaço. É essa dissociação que foi negligenciada pela história do pensamento, já que não perceberam que a

inteligência opera essencialmente no espaço, e que o tempo real, para ser reencontrado, requer um esforço de intuição.

Portanto, o que esses paradoxos de Zenão nos esclarecem, em linhas gerais, é a confusão que freqüentemente estabelecemos entre a duração e o espaço, entre o dado intuitivo e a representação intelectual, entre o movimento e a trajetória do móvel. Na definição do movimento como deslocamento de um corpo no espaço, isto é, um corpo que assume duas ou mais posições sucessivas no espaço, assimila-se o movimento à sua trajetória. Nessa assimilação leviana está a raiz do problema. O que a trajetória desenha no espaço é um conjunto de posições. E entre uma posição e outra há um intervalo completamente negligenciado nesse tipo de representação. Mas como esse intervalo pode ser dividido infinitamente (pois se não pudesse, por que motivo parariamos a divisão num ponto e não em outro?) o móvel jamais abandona sua posição original para alcançar a seguinte. Como o faria, se para chegar à posição seguinte é preciso chegar à metade do intervalo, para atingir a metade do intervalo, forçoso seria chegar à metade da metade, e assim indefinidamente? Esses paradoxos de Zenão nascem, deste modo, no momento em que se enxergou a divisibilidade infinita do intervalo que separa duas posições no espaço. É essa divisibilidade que condena Aquiles a ser sempre retardatário em relação à tartaruga. Assim, Zenão traz uma demonstração racional da impossibilidade de algo continuamente desmentido pela experiência concreta. É nessa atmosfera que a realidade sensível será pensada, em Platão, como fonte de ilusões. É nela, também, que o tempo aparecerá como degradação do eterno, do real em si.

Todavia, Bergson recupera o movimento enquanto mobilidade discernindo o que é próprio do espaço e o que se encontra na duração. Portanto, o procedimento aqui é análogo àquele ao qual foi submetido o tempo cronológico. Com efeito, no espaço, só há as posições estáticas que o móvel atravessa, uma a uma; mas na experiência do movimento aparece também um ato sintético do espírito, enfim, um componente subjetivo que o condiciona, já que é essa *síntese mental* que lhe devolve o caráter de *progresso qualitativo*. Mas a apreensão intelectual acaba suprimindo do movimento este componente qualitativo e ressaltando seu aspecto espacializado, imóvel. Assim, reencontramos novamente o amálgama de sucessão e simultaneidade maculando reciprocamente suas purezas originárias: o sucessivo fixando-se em posições no espaço, e o simultâneo conservando-se e

organizando-se qualitativamente no ato do espírito que apreende o movimento. Mais ainda, o movimento aparece em Bergson como um fenômeno paradigmático para se visualizar a endosmose entre tempo e espaço, pois desenvolve o qualitativo (os atos indivisíveis do espírito) em quantidade (conjunto de posições). É isto que induz Bergson a afirmar que “(...) é por intermédio do movimento sobretudo que a duração toma a forma de um meio homogêneo (...)” (Bergson 8, p. 93).

Mas agora, podemos interrogar o que a representação científica do tempo mantém do movimento entendido como progresso qualitativo? Absolutamente nada. A mecânica e a astronomia (os dois ramos da ciência aos quais Bergson se refere neste ponto) interpretam o tempo fazendo abstração de todo elemento qualitativo. Aliás, somente sob esta condição ela pode transformar o tempo em grandeza mensurável. Os instrumentos teóricos da abordagem científica precisam ler os fenômenos num sistema de homogeneidade. Portanto o movimento, enquanto fenômeno da mecânica, será reduzido ao conjunto de posições que traçam sua trajetória no espaço. Em termos mais radicais, será um conjunto de imobilidades. Bergson observa que a física tem o cuidado de dizer que não pretende definir o tempo, mas apenas definir a identidade ou não entre dois *intervalos de tempo* percorridos por um móvel. Em síntese, o que ela pretende é encontrar um padrão de medida para seus intervalos. E onde iria buscar seu “diapasão” a não ser no espaço? Esta passagem que Bergson parece reproduzir de algum tratado de mecânica ilustra isto, ou seja, que dois intervalos de tempo só são simétricos

(...) quando dois corpos idênticos, colocados em idênticas circunstâncias no começo de cada um destes intervalos, e submetidos às mesmas ações e influências de toda espécie, tiverem percorrido o mesmo espaço no fim destes intervalos (id., *ibid.*, p.86).

Vemos claramente aqui que se mede somente o espaço. Temos o móvel na posição inicial e na posição final, e entre elas uma trajetória disponível à mensuração científica. Os intervalos de tempo são, portanto, medidos e comparados pelo traço que o móvel deixa no espaço. Menos que *intervalos de duração*, temos aqui intervalos de espaço ou coleção de simultaneidades. No espaço só há uma posição do móvel de cada vez, só há o simultâneo. A sucessão das posições, como vimos na abordagem do movimento propriamente dito, implica uma consciência que dura, que estabelece a *síntese do presente com o passado*. O intervalo de duração, sempre preenchido com conteúdo psicológico, não entra nas pesquisas científicas, pois o que ela manipula é um intervalo vazio. Esse esvaziamento do

conteúdo qualitativo é condição para que a ciência represente seus objetos num sistema de previsibilidade. Como disse Bergson já no *Ensaio*: a função da ciência é medir e prever os dados da experiência perceptiva. Neste domínio, ele reconhece sua legitimidade e a eficácia de seus procedimentos. O que se repudia é o uso do paradigma das ciências naturais para descrever o psiquismo. Compreender a consciência dentro dos quadros do tempo da mecânica é o erro da Psicologia que surgiu como ciência no século XIX. Boa parte do *Ensaio* é dedicada à crítica dessa Psicologia. Mesmo porque, ao se recuperar o dinamismo da consciência, obscurecido pela abordagem científica, se recupera, concomitantemente, a duração pura.

Portanto, devemos investigar o tempo real a partir de um retorno à experiência interna, à estrutura natural da consciência. Aqui está a originalidade do bergsonismo: não se trata de fugir do tempo para alcançar o real eterno e imutável; trata-se de reencontrá-lo, pois é no seu interior que o real ostenta sua natureza.

CAPÍTULO II: TEMPO HETEROGÊNEO – A IDÉIA DE DURAÇÃO

No início d'*A evolução criadora*, ao revisitar algumas teses desenvolvidas no *Ensaio*, Bergson diz:

A existência de que estamos mais certos e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa própria, visto que a respeito de todos os outros objetos temos noções que podem ser tidas como exteriores e superficiais, enquanto de nós próprios temos uma percepção interior e profunda (Bergson 4, p. 41).

É a facilidade de acesso à realidade interior que faz do âmbito psicológico, entre todos os domínios do real, uma instância privilegiada para “visualizar” os contornos da duração pura. A evidência da consciência para si mesma convida Bergson a empreender sua investigação acerca da natureza genuína do tempo a partir do exame *preciso* da interioridade¹, o que implica, certamente, numa crítica da apreensão da psicologia científica do século XIX, revelando uma *inadequação essencial* entre método e objeto investigado. O *subjetivo* não deve ser avaliado nos quadros do *objetivo*. É essa restrição ao paradigma das ciências naturais que está no centro da crítica à psicologia. Bergson reivindica para o subjetivo um conhecimento que respeite sua natureza, isto é, que contemple sua integridade. Ademais, a possibilidade de entrar em contato com a duração no domínio psicológico depende, também, da capacidade própria da experiência interna de se aprofundar. É através de um *aprofundamento da experiência* que se reencontra o tempo real, atrás de todas as camadas construídas pela inteligência na sua relação constante com a exterioridade. O *Ensaio* nos adverte dessa capacidade logo nas suas primeiras páginas, basta lembrarmos do *tableau de maître* e da *enseigne de magasin*. Há, até mesmo nessas experiências corriqueiras, níveis variáveis de intensidade psicológica, “graus” distintos de profundidade do espírito.

¹ Segundo a leitura de Franklin Leopoldo e Silva, na obra já mencionada anteriormente, a saber, *Bergson: intuição e discurso filosófico*, a escolha da interioridade, ou seja, do domínio da psicologia como ponto de partida do bergsonismo não é fortuita porque além do alvo da sua primeira obra ser o problema da liberdade (problema psicológico e metafísico), ele também estava preocupado em refutar a tese kantiana da relatividade do conhecimento. Diz Franklin: “Diante da aceitação praticamente universal, na época, da tese kantiana da relatividade do conhecimento, Bergson crê encontrar pelo menos um ponto em que a apreensão do objeto escapa à relatividade (...)” (Silva 21, p. 40) e ainda, devido ao fato do *Ensaio* “(...) ser um livro que pretende realizar, de certa forma, o projeto kantiano inscrito no título do Prolegômenos a toda metafísica futura que se queira constituir como ciência. Ou seja, por pretender resolver um problema metafísico através dos dados de uma psicologia mais verdadeira __ mais atenta ao seu objeto imediato __ do que aquela que se pretende efetivamente como ciência” (id., *ibid.*, p. 117).

A hospitalidade dessa região aos propósitos do bergsonismo é, todavia, resultado de um processo crítico que começamos a analisar no capítulo anterior e que devemos completar aqui. A dissecação da anatomia da inteligência, empreendida no segundo capítulo do *Ensaio*, permitiu a Bergson determinar seus órgãos principais: os esquemas do espaço e do tempo homogêneo. Agora é preciso definir a influência desses esquemas na apreensão do conteúdo da consciência. Portanto, é preciso submeter a psicologia a um exame crítico da mesma natureza ao qual foram submetidos os princípios da inteligência. É certo que com isto estamos invertendo a ordem do método bergsoniano, que vai da experiência às condições da experiência². Porém, tal inversão não compromete a investigação dos procedimentos gerais da psicologia científica, mas, pelo contrário, ilumina ainda mais o papel nocivo que os referidos esquemas desempenham na descrição do psiquismo, pois a espacialização dos dados da consciência faz deles um conjunto de representações escalonadas no tempo homogêneo, nascendo uma concepção associacionista do espírito. A tendência espacializadora encontrada no exame dos objetos da matemática se prolonga na vida psicológica. É por isto que Bergson irá dizer mais tarde que continuamos sendo geômetras em psicologia, pois ainda se concebe a consciência num plano geométrico onde estados se exteriorizam e se justapõem, desconsiderando sua natureza essencialmente qualitativa.

A bem da verdade, a psicologia só se constitui como ciência quando negligencia as especificidades do seu “objeto” para adotar o paradigma das ciências naturais, concordando plenamente com a *unidade metodológica* defendida pelo positivismo. Se para Comte o método positivo __ resultado da *combinação* equilibrada entre observações e raciocínios __ deve ser estendido à investigação de todos os níveis da realidade, então a psicologia, à medida que ambiciona alcançar o *status* de ciência positiva, precisa sufocar todo introspectivismo. No seu *Curso de filosofia positiva* o próprio Comte empreende a *crítica do método subjetivo em psicologia*, pois: “O órgão observado e o órgão observador sendo, neste caso, idênticos, como poderia ter lugar a observação?” (Comte 11, p. 14). O positivismo exige que o objeto observado seja lançado para fora do sujeito que observa, uma vez que a identidade entre eles dilui a possibilidade da observação. Assim, no caso da psicologia, compreende-se que a observação só se dê recorrendo a um sistema estranho ao

² Conferir a nota 12 do primeiro capítulo.

seu “objeto”, quer seja ele *estático*: a sua base orgânica; quer seja *dinâmico*: o processo de aquisição histórica dos conhecimentos efetivos das ciências³. Deste modo, o domínio da psicologia comtiana, isto é, o conjunto das *leis do pensamento*, pode ser esmiuçado no interior do método positivo e a partir dos resultados das ciências, ou seja, em perfeita conformidade com sua doutrina.

Vemos aqui que o positivismo defende posições radicalmente opostas à filosofia de Bergson. E o bergsonismo pode ser lido, sobretudo neste primeiro momento de sua obra, também como uma reação ao positivismo, tão em voga na França da época. Para Comte a consciência é, dentre todas as regiões do real, a mais arisca, a mais refratária a uma abordagem que pretenda desocultar as leis invariáveis que regulam seus fenômenos. Isto porque ele não reconhece a possibilidade de um contato direto com seu conteúdo, não admite a realidade de uma *consciência restituída à sua imanência*. O espírito positivo __ já depurado pela crítica kantiana, isto é, maduro o suficiente para rejeitar a metafísica como *dialética pura* __ só concebe a consciência a partir de suas manifestações na exterioridade, requerendo da psicologia um tratamento dos fenômenos à luz de sistemas físicos, ou seja, observacionais: a base orgânica e o campo de estímulos externos. É assim que o ideário positivista permite o nascimento de uma “psicologia” como psicofisiologia e psicofísica⁴. É assim, também, que a consciência perde seu privilégio epistemológico para se tornar a dimensão mais obscura e inacessível do real. A crítica geral à psicologia realizada por Bergson no *Ensaio*, parece-nos, pretende recuperar tal privilégio, abrindo para uma descrição mais fiel ao conteúdo da subjetividade.

³ Ao menos aqui o bergsonismo mantém semelhança com o positivismo, pois o método de Bergson também exige, para um conhecimento apropriado da interioridade (no caso do *Ensaio*), uma avaliação do inventário da faculdade intelectual, isto é, das conquistas teóricas das ciências. Porém, tal avaliação é sempre crítica, pretende determinar os esquematismos subjacentes à apreensão inteligente para ressaltar a possibilidade de um outro contato com o objeto da psicologia, fora de tais esquemas deformadores da verdadeira constituição da consciência.

⁴ Ferdinand Mueller diz em *História da psicologia*: “(...) a psicofísica se atribui a tarefa de determinar a relação existente entre um fenômeno físico, considerado como excitação causal, e o fenômeno psíquico (sensação) dele resultante, com a finalidade de chegar a leis.” (Mueller 17, p. 346), e ainda: “(...) a psicofisiologia, com base no reconhecimento de relações de concomitância entre estados psíquicos e estados fisiológicos (glandulares, nervosos e cerebrais) veio destronar, de maneira geral, a psicofísica” (id., *ibid.*, p. 347). Mas devemos observar que a passagem do positivismo à psicologia científica é mais lógica do que cronológica, pois esta tendência ao fato (aos dados da observação), que o positivismo advoga com radicalidade, já estava presente no século XVII com Francis Bacon, influenciando a atividade da ciência e atacando a razão especulativa.

A crítica começa, com efeito, abordando a noção mista de *grandeza intensiva* que representa a aplicação das categorias quantitativas do “maior” e do “menor”, do “crescer” e do “diminuir” ao domínio dos fatos de consciência. A idéia de *intensidade* aparece neste contexto como a principal responsável por uma tradução do qualitativo em quantidade. É ela que permite pensar o estado de consciência como mais ou menos, maior ou menor que outro estado do mesmo gênero. Enfim, a intensidade acolhe a noção de grandeza sem levar em conta o aspecto puramente qualitativo do estado psíquico. Entretanto, só podemos pensar em termos de grandeza numa região cujos fenômenos estão subsumidos às relações de espaço, isto é, onde há relação de continente e conteúdo entre eles, por exemplo nos corpos e nos objetos da matemática, como examinamos anteriormente. Na apreciação desses objetos a própria clareza dos raciocínios certifica a legitimidade da explicação em termos quantitativos. O que definiria a grandeza de um corpo a não ser a porção de espaço que ele ocupa? Mais do que isso, o que nos permitiria dizer de um corpo (ou de um número) que ele é maior que outro senão o fato da sua porção de espaço conter a porção menor? Nessas instâncias (objetividade e matemática) fica evidente o predomínio do espaço. O que Bergson vai contestar é a suposição implícita de que tal predomínio continua na vida psicológica. Portanto, ele está se digladiando com a unidade metodológica defendida pela filosofia positiva. Está chamando a atenção do cientista para os níveis da experiência que não se ajustam a tais procedimentos metódicos (no caso do *Ensaio* trata-se exclusivamente da experiência interna). Se os corpos e os números podem ser avaliados segundo o modelo do maior e do menor, do crescer e do diminuir, numa palavra, segundo relações mensuráveis de grandeza; os estados de consciência, por seu turno, mostram-se arredios a tais considerações. Podemos dizer que a tristeza de outrora, por ser mais intensa, contém a tristeza atual, já enfraquecida? A clareza que encontramos nesse tipo de abordagem quando aplicada aos fenômenos do espaço não se apresenta aqui. A bem dizer, a tristeza atual, mesmo enfraquecida, de alguma maneira “contém” a tristeza intensa do passado, entendendo por isso que a consciência de agora é a consciência que já atravessou aquela tristeza e, além disso, preencheu com conteúdo vivido o interstício que a separa do presente, ao mesmo tempo em que o sentimento presente modifica, com sua aparição, todo o passado. Porém, aqui, não pretendemos inverter a relação do maior e do menor, mas apenas explicitar um pouco mais que a categoria grandeza não se aplica às experiências

psicológicas. Todo sentimento é, com efeito, outro sentimento, uma vez que sua experiência envolve o passado inteiro da consciência, isto é, todo esse passado, de alguma maneira, atua no sentimento presente, ao mesmo tempo em que o sentimento presente insere nesse passado a novidade que ele mesmo é, a diferença que ele traz. Se há uma mistura de sentimentos, se um participa do outro, e se nesse processo toda a vida psicológica muda; então, como avaliá-los comparativamente, isolando-os em gênero para depois relacioná-los sob o signo da intensidade?

O que a noção de grandeza intensiva nos comunica fundamentalmente é a possibilidade de interpretar um estado de consciência nos quadros do espaço, ou ainda, de ler a *diferenciação qualitativa* da vida psíquica como *variação quantitativa*. Esta é a aposta da psicologia científica. Logo no início do *Ensaio* Bergson adverte que ocorre uma interpretação do qualitativo como quantitativo. O cerne dessa noção de grandeza intensiva está no fato de reproduzirmos no interno a estrutura do externo. É isso que Bergson visa mostrar quando recorre à imagem da *mola*, quando fala de uma *extensão virtual* ou de um *espaço comprimido*. O senso comum e posteriormente a própria ciência representam a intensidade psicológica no mesmo esquema com o qual pensam os objetos espacializados. A única diferença encontra-se no aspecto contraído da intensidade. Ela tem a estrutura do objeto extenso, só que ainda não se estendeu. É neste sentido que podemos dizer que a intensidade promove a quantificação do qualitativo. Ela transfere para a interioridade as mesmas relações encontradas na exterioridade. E é essa confusão entre os diversos níveis da experiência que impede o psicólogo de enxergar as idiossincrasias do seu campo de estudo. A dissociação entre o subjetivo e o objetivo pretendia, como vimos, determinar o estatuto epistemológico de cada um desses domínios. Bergson só pôde buscar o tempo real no âmbito da psicologia porque havia o reconhecimento de uma diferença epistemológica radical entre um e outro. Mais ainda, havia a convicção de que um desses domínios deixava ser apreendido internamente, isto é, permitia uma *coincidência*. Assim, a constituição que a consciência exhibe não mantém nenhuma analogia com a objetividade. Para usar o vocabulário de Deleuze, há uma *diferença de natureza* entre elas.

Mas quando se diz no *Ensaio* que: “O dia em que se tivesse estabelecido que duas sensações podem ser iguais sem ser idênticas, a psicofísica estaria fundada” (Bergson 8, p. 42), o que essa passagem está estipulando é a possibilidade de assimilar os objetos da

psicologia tal como os objetos da física, isto é, mediante uma anulação da diferença qualitativa e da submissão dos dados às escalas de mensuração. Em outras palavras, é preciso submeter o psiquismo à mesma homogeneidade presente na análise dos sistemas físicos. Examinemos mais de perto este ponto. No nosso primeiro capítulo vimos que o meio espacial é um meio de homogeneidade. Isso significa que há identidade entre todas as partes do espaço e que, por sua vez, a identidade só pode ser entendida como semelhança absoluta (*absolument semblable*). Assim, a igualdade das sensações à qual Bergson se refere aqui exprime uma *identidade parcial* ou, se preferir, uma certa degradação da identidade. É certo que as sensações precisam se organizar num fundo de identidade (o meio espacial), mas elas mesmas não podem ser idênticas, pois se assim fosse, a vida psicológica seria, obviamente, pura repetição. Porém, as sensações precisam manter entre elas um grau de parentesco, de modo que permitam uma avaliação quantitativa, a comparação de uma sensação com outra no esquema da maior ou menor intensidade. É preciso, em suma, estabelecer a igualdade entre as sensações. Numa concepção da consciência que ressalte seu caráter heterogêneo, jamais poderíamos relacionar um estado com outro, pois o que estaria em vista seria a diferença e não a semelhança. Como não podemos comparar as diferenças, uma abordagem como a da psicofísica estaria evidentemente fracassada. Deste modo, o tratamento científico das experiências psíquicas reivindica uma distribuição de tais experiências em gêneros, em “grupos de iguais”. Quem opera essa taxionomia da subjetividade é, sem dúvida, em primeiro lugar a linguagem natural.

Seguramente, o projeto crítico da filosofia de Bergson incide, no *Ensaio*, sobre a linguagem. É a natureza da linguagem que aparece aqui como incompatível com a dinâmica interior. É ela, também, que estrutura a vida psicológica num plano de homogeneidade e de exterioridade recíproca. O próprio prefácio do *Ensaio* advertia: “(...) a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas idéias a mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais” (Bergson 8, p. I). As articulações sintáticas criadas para descrever o mundo externo são aplicadas também para descrever o interno. Com isto, a consciência passa a ser *coisa* e não mais *progresso*. Atribuir um nome a um sentimento, desejo ou idéia é enfeixar uma gama de estados psíquicos num gênero. Nesse processo há um duplo movimento: a anulação das diferenças que cada estado mantém em

relação aos outros e, mais ainda, em relação a si mesmo nos diversos momentos do tempo; e a proeminência das semelhanças, permitindo estabelecer a igualdade entre dois estados para depois “diferenciá-los” de acordo com o grau de intensidade de cada um deles. Assim, um estado psicológico não se diferencia apenas dos outros estados, mas igualmente de si mesmo. O processo que os tornam semelhantes é sempre um artifício da inteligência. Há *mudança interna* no estado de consciência. Todo este processo qualitativo que ocorre em nós é negligenciado pela linguagem. O próprio fato de falarmos de estado psicológico que se diferencia de outro estado já revela o que há de arbitrário aí, pois estamos, primeiramente, fragmentando a vida interior, depois relacionamos tais fragmentos de acordo com a espessura de intensidade que cada um deles conserva. É esse tipo de procedimento tão marcadamente artificial que a psicofísica vai levar adiante. A complexificação dos seus métodos nunca alcançará a natureza da consciência porque recompõe a consciência com os artificialismos intelectuais. Há aqui uma renúncia à experiência direta para se apegar aos símbolos com os quais a inteligência constrói e interpreta seus objetos.

Sendo assim, a psicofísica é tanto mais convincente quanto mais próximos da superfície da consciência estão os estados que examina. Os exemplos das representações simples e dos esforços musculares são paradigmáticos, uma vez que a psicofísica pensa a intensidade como a tradução, para a consciência, de padrões físicos. Portanto, a intensidade é ora a quantidade maior ou menor de fontes excitantes, ora também a quantidade maior ou menor de elementos orgânicos que se comprometem para construir um estado interno. No primeiro caso o estado psicológico acompanha a quantidade de excitação física (ninguém duvidará de que a intensidade maior de uma sensação de luz decorre de fontes mais imperiosas); no segundo, a intensidade é julgada a partir dos desdobramentos motores que se manifestam no organismo (certamente a intensidade psíquica dispendida para *dobrar uma lâmina de aço* é menor que aquela exigida para *vergar uma barra de ferro*). Mas o que Bergson censura nesses casos superficiais é a interpretação: *tudo depende da interpretação que se dá*, diz ele. O problema nem sempre está na inadequação dos experimentos psicofísicos. O ponto nevrálgico encontra-se na leitura do experimento. O exemplo da *folha de papel iluminada por quatro velas* apagadas uma a uma ilustra este erro de interpretação. O que temos aqui é uma superfície branca e uma diminuição da fonte luminosa. Conforme

as velas vão sendo apagadas reconhecemos a diminuição na brancura da superfície. Porém, continuamos a ver nela uma brancura. As mudanças qualitativas que a consciência prova não autorizam a dar outro nome ao que ela percebe. Pelo contrário, persistimos na atribuição do mesmo adjetivo à superfície. Todo o problema está no fato da consciência ter sido habituada pela relação pragmática com o mundo a só perceber a mudança qualitativa de modo descontínuo. Na percepção das cores, o que ocorre, na causa física, é um aumento ou uma diminuição contínuos na quantidade de fontes luminosas; já no efeito que se dá à consciência, o que se passa é uma apreensão descontínua da mudança qualitativa, isso porque a consciência só pode perceber a mudança mediante os golpes da atenção. Por sua vez, a atenção só pode ser concebida como descontínua, pois resulta da incidência da “energia mental” para um único ponto, resulta de uma contração do espírito. Seria um contra-senso pensar numa atenção que fosse continuidade, pois ela se dissolveria. Portanto, só percebemos uma nova nuance de uma cor quando os processos físicos aumentam ou diminuem suficientemente para chamar a atenção da consciência, quando tais mudanças físicas a impressionam. Mais ainda, Bergson irá dizer que:

Essas variações de clareza de uma cor dada (...) se reduziriam pois às mudanças qualitativas, se não tivéssemos contraído o hábito de pôr a causa no efeito, e de substituir a nossa impressão primitiva pelo que a experiência e a ciência nos ensinam (Bergson 8, p. 40).

O efeito é a qualidade sempre nova que a consciência experimenta assim que a causa vai se alterando. No entanto, interpretamo-lo como uma única sensação cuja intensidade diminui ou aumenta gradativamente conforme a quantidade da causa. Há aqui, incontestavelmente, uma assimilação da *qualidade do efeito* (a experiência psíquica) à luz da *quantidade da causa* (o campo de excitações físicas). Essa assimilação compromete toda a psicofísica, uma vez que ela abdica de considerar o qualitativo, isto é, o elemento irreduzível da consciência, para tratar apenas das causas, sempre externas ao estado psicológico. Além disso, esse tipo de inteligibilidade só se estrutura no interior de um simbolismo fornecido pela linguagem natural e prolongado, posteriormente, pela aplicação da linguagem matemática na descrição da vida psicológica. Jamais se dá na contemplação direta da consciência, na consciência como *dado imediato*. Assim, a psicofísica nunca passa do que é estritamente físico para atingir o que é propriamente psíquico. Todavia, esta confusão entre o efeito e a causa, na sua vertente positiva, permite à psicofísica medir seus objetos (estados

de consciência). Considerar a sensação como sempre igual e apta a crescer e diminuir __ de acordo com a quantidade de estímulos provenientes do meio físico __ já é o encontro de um padrão de medida, uma vez que o número de fontes excitantes (causas) irá ditar a “grandeza” da intensidade (efeito).

No esforço muscular __ experiência psicológica que Bergson classifica como antípoda dos sentimentos profundos __ vemos que o processo é, aparentemente, o inverso das representações simples, embora no fundo as conclusões a que se chega são as mesmas. Enquanto na representação simples a consciência parece ser atingida por uma corrente centrípeta, no esforço “(...) a consciência parece se expandir para fora, como se a intensidade se desenvolvesse em extensão (...)” (Bergson 8, p. 15). Entretanto, Bergson não se preocupa em assumir uma posição no debate acerca do esforço como centrífugo ou centrípeta⁵. Provavelmente os dois movimentos se mesclam, uma vez que há sempre deflagração de manifestações corpóreas e uma qualidade provada pela consciência. Seria vão perguntar qual é o elemento precedente. O que Bergson ambiciona compreender aqui, mais uma vez, é a assimilação da intensidade como grandeza, operada pela psicologia científica. Bergson afirma:

Pretendemos que quanto mais um dado esforço nos dá o efeito de crescer, mais aumenta o número de músculos que se contraem simpaticamente, e que a consciência aparente de uma maior intensidade de força sobre um ponto dado do organismo se reduz, na realidade, à percepção de uma maior superfície do corpo interessada na operação (id., *ibid.*, p. 18).

Observamos novamente que o centro do problema está na atenção que prestamos ao fenômeno do esforço muscular. Os exemplos citados por Bergson recomendam um deslocamento da atenção do ponto nuclear do organismo envolvido no esforço para suas adjacências. A intensidade do esforço deriva, seguramente, da quantidade de elementos orgânicos abrangidos, isto é, da grandeza da superfície do corpo comprometido. Mas isso não significa que as relações quantitativas que se dão na periferia do organismo definem a qualidade provada pela consciência como grandeza, significa apenas que elas participam da experiência psicológica do esforço. Os desdobramentos físicos são, portanto, indissociáveis

⁵ No entanto, ele demonstra uma certa simpatia pela concepção de W. James, que recusa a idéia de esforço como uma *força psíquica* que antecede as manifestações motoras. A consciência da intensidade do esforço é sempre, então, a consciência de uma quantidade de músculos envolvidos na ação do esforço. Assim, Bergson se aproxima mais da concepção centrípeta do que da centrífuga.

da experiência psicológica. Daí se conceber o esforço no extremo oposto dos sentimentos profundos. No esforço a consciência parece se anular no corpo, passa a ser a consciência do próprio jogo muscular que aí se dá; enquanto nos sentimentos profundos, como veremos adiante, há uma emancipação da consciência em relação a tudo que pertence ao universo da extensão. Mas a assimilação da intensidade do esforço como grandeza só advém realmente quando a atenção, em vez de difusa, concentra-se, ou seja, volta-se para uma região específica do organismo. Assim, o esforço será localizado num ponto, e o aumento de intensidade que a consciência percebe será assistido não como uma contaminação gradual de uma maior parte do corpo envolvido nessa experiência, mas como uma *força psíquica* tomada como grandeza variável que escoia em maior ou menor quantidade para um ponto do organismo. Deste modo, interpreta-se a experiência psicológica não mais como qualidade, mas como grandeza intensiva. Aqui, evidentemente, se retornou à concepção centrífuga. Mas independente disso, na investigação do esforço, não há apenas uma reprodução dos desdobramentos motores na qualidade que a consciência passa a provar como grandeza intensiva, há principalmente uma desatenção para o que ocorre na superfície do corpo. É esse erro de atenção que impede o psicólogo de ver o vínculo essencial, neste caso, entre a quantidade e a qualidade. É a variação da quantidade de partes do corpo envolvidas no esforço que vai inaugurar uma nova qualidade para o estado psicológico. Ao menos aqui, o que prevalece não é somente a confusão entre duas ordens de realidade: subjetiva e objetiva; mas sobretudo a desconsideração da relação entre a quantidade numérica, que se dá na periferia do corpo, e a “quantidade qualitativa” da consciência. O fenômeno do esforço é aquele em que essa relação é ressaltada, como se a quantidade e a qualidade encontrassem aqui um ponto de contato.

Não obstante isso, a epistemologia que Bergson começa a desenvolver no *Ensaio* é uma tentativa de preservar as especificidades desses dois domínios da realidade. Como já mencionamos antes, o que está em jogo, tacitamente, é a dualidade metodológica entre inteligência e intuição. Uma abordagem fiel à natureza do psiquismo deve recorrer a um *esforço de intuição* para contemplar seus dados. Uma psicologia presa ao modelo físico-matemático de conhecimento está se condenando a nunca atingir aquilo que é seu “objeto” de estudo. A consciência adaptada pela inteligência sempre exibirá os contornos da objetividade, uma vez que a inteligência só está comprometida com a eficácia da ação do

organismo sobre a matéria que o cerca. Ela foi construída na manipulação da matéria, herdando a “forma” da matéria. O que Bergson reivindica é uma violação dos artificialismos com os quais representamos a dinâmica psicológica para entrar em contato direto com ela. É assim que a própria intensidade aparecerá como um símbolo da inteligência jamais testemunhado pela experiência imediata.

Mas a psicofísica, ambicionando medir e prever os fenômenos internos, precisou espacializar tais fenômenos, precisou encontrar um meio de identidade onde as experiências psicológicas são traduzidas em multiplicidade numérica. Cada estado de consciência passa a ser igual a todos os outros, um ponto matemático enfim, pois a diferença qualitativa já foi apagada. Cada estado só se diferenciaria dos demais mediante seu grau de intensidade. E a intensidade é inteiramente determinada pela quantidade de excitações causais. Assim, fica evidente a transferência do determinismo físico para o psíquico. Voltaremos a esta questão a seguir, quando abordarmos o associacionismo. No momento, basta reter que a psicofísica põe em comunicação duas ordens de realidade completamente distintas: a física e a psíquica. Seu postulado teórico pode ser expresso da seguinte maneira: a qualidade provada pela consciência é função da causa física. Daí o círculo vicioso que Bergson detecta nesse tipo de investigação:

Em suma, toda a psicofísica está condenada por sua origem a girar num círculo vicioso, pois o postulado teórico sobre o qual ela repousa a condena a uma verificação experimental, e ela não pode ser verificada experimentalmente sem que se admita de início o seu postulado (Bergson 8, p. 52).

A psicofísica deve demonstrar através de experimentos que há relação entre as duas ordens de realidade. Mas para empreender semelhante demonstração ela precisa antes aceitar que o psíquico pode ser interpretado como o físico. Nenhuma experiência fotométrica, por exemplo, teria sentido se não houvesse a aceitação prévia de que podemos avaliar a sensação a partir das fontes luminosas. É esse problema lógico que põe em xeque a veracidade de uma ciência que transita arbitrariamente entre as duas referidas ordens.

Contudo, o centro do equívoco nessa modalidade de apreensão da consciência é a espacialização do tempo. O desconhecimento da duração gera uma dupla incompreensão: da *mudança externa* (o problema do movimento, como vimos no capítulo anterior) e da *mudança interna* (o problema do livre-arbítrio). A apreensão esquemática da inteligência situa a consciência num tempo artificialmente construído: o tempo homogêneo. É ele o

responsável por uma descrição tão infiel à qualidade. A concepção equivocada da mudança interna dará origem à representação associacionista que Bergson irá criticar no terceiro capítulo do *Ensaio*. A confusão entre a ordem física e a ordem psíquica; mais ainda, a contaminação da ordem psíquica com a estrutura da ordem física estenderá o determinismo para a consciência. Portanto, o exame da psicofísica é etapa do percurso teórico do bergsonismo que visa sobretudo mostrar como uma concepção descontínua e homogênea do tempo problematiza o livre-arbítrio. A liberdade deixa de ser um dado da consciência para ser provada ou refutada no interior de esquemas simbólicos. Entretanto, não vamos abordar este último problema. Trata-se apenas de mostrar como o associacionismo completa o itinerário da psicofísica na representação espacializada da consciência.

O determinismo psicológico aparece, segundo Bergson, como associacionismo. Podemos entendê-lo como uma duplicação do determinismo físico na esfera da consciência. Sem dúvida, a psicologia que adere a tal concepção utiliza os *esquemas de inteligibilidade* com os quais se representa o mundo material para pensar a relação entre os estados de consciência. Esta psicologia, por ser posterior às outras ciências, acaba estendendo também os princípios que fundamentam a atividade teórica da física para seu campo de investigação. É essa adoção de princípios já prontos e aplicados em outros domínios que parece temerária para Bergson. Ele vai mostrar que o determinismo psicológico nasce da universalização do princípio da conservação da energia. É este procedimento que permitirá pensar os estados de consciência no interior de relações necessárias entre antecedente e conseqüente, ou seja, na mesma estrutura causal que governa os fenômenos físicos. Assim, é o mesmo princípio lógico, claramente abstrato, que irá construir uma imagem de mundo e de interioridade. Imagem sobre a qual incidirá a investigação científica. Deste modo, a fragilidade da representação associacionista da vida psicológica sobressai, pois ainda estamos situados num plano geométrico onde estados de consciência (que podem ser traduzidos em pontos matemáticos) sucedem-se ordenadamente, o anterior determinando o posterior. A relação entre esses termos, portanto, não envolve enriquecimento, mas necessidade. O novo estado que aparece na consciência nada mais é que o resultado do remanejamento de elementos precedentes. Em última análise, tais elementos podem ser concebidos como os átomos e moléculas da massa cerebral, cujo jogo articulado produz o estado de consciência. O paralelismo

psicofisiológico encontra-se subjacente à concepção associacionista, encontra-se como um postulado dessa psicologia. Tudo se passa como se o mecanicismo dos fenômenos externos fosse reproduzido nos fenômenos fisiológicos. Como esses últimos ainda são fenômenos físicos, eles comportam perfeitamente o tratamento positivo. Depois disso, verifica-se em vários casos experimentais uma correspondência entre os movimentos fisiológicos e os estados de consciência. Assim, a tese do paralelismo está pronta para ser defendida. Mais ainda, a concepção associacionista seria, por hipótese, demonstrada experimentalmente.

Numa concepção dessa natureza não se introduz a virtualidade na vida interior. No interno, tal como no externo, predomina a homogeneidade, todos os seus aspectos, conhecidos ou desconhecidos, exibem a mesma constituição. No associacionismo não aparece a noção de mudança interna, há somente a distinção que exterioriza os objetos, tal como aparecia no número. Reencontramos aqui, portanto, a identificação entre o subjetivo e o objetivo que no exame da psicofísica aparecia como confusão entre causa e efeito. A bem da verdade, toda esta psicologia científica trilha o caminho da “Matemática universal”. Mas a teoria do conhecimento bergsoniana não admite esta concepção. Ela é, num certo sentido, um ataque a esta tendência à matematização de todos os níveis da realidade, uma vez que para Bergson a consciência é o domínio onde o modelo físico-matemático de conhecimento encontra seus limites. Bergson mostra a inadequação entre método e objeto investigado recorrendo a uma ilusão que se encontra no centro do associacionismo. Em linhas gerais, o que o associacionismo defende é que cada ato de consciência encontra-se inteiramente determinado pelos atos passados, mais especificamente pelo seu passado imediato. Esta relação entre presente e passado é, na verdade, iludida pela “tendência retrospectiva”. A retrospectiva, ao mesmo tempo em que é a condição para esse tipo de representação da sucessão psíquica, também revela o engano dessa tentativa de encontrar um “mecanismo” na consciência. Com efeito, só podemos compreender que um estado de consciência foi causado por outro, ou seja, supor que o estado atual resulta dos estados anteriores, na condição de que possamos galgar às avessas a série psicológica, encontrando atrás do estado presente os motivos que o condicionaram. No entanto, sempre que um estado se apresenta à consciência e, seja porque razão for, interroga acerca de suas causas, tudo o que aparece à consciência como motivações causais do estado em questão é, paradoxalmente, posterior a ele. São representações que *explicam* o advento do estado e

que só foram suscitadas por sua ocasião. São, portanto, efeitos do estado de consciência que reclamou suas causas, efeitos que serão tomados em seguida como os antecedentes desse estado. O que essa *lógica retrospectiva* violenta é, portanto, a irreversibilidade do tempo. Ela postula a possibilidade de olhar a série psicológica da frente para trás, isto é, do presente para o passado, buscando os motivos que determinaram a constituição da consciência atual. É possível que esta ênfase na relação entre presente e passado esteja na própria raiz do problema, pois embota a visibilidade da relação entre presente e futuro, relação onde, a nosso ver, a virtualidade da consciência se revela. O progresso psicológico é suprimido por uma cadeia de estados que não mudam, que não amadurecem, enfim, que não participam da duração.

Certamente há na concepção associacionista a utilização de um tempo intelectualmente construído, isto é, o tempo homogêneo ou instantâneo. Mais do que isso, há uma série temporal onde cada instante determina o seguinte e deixa visível a marca de sua influência, permitindo ao psicólogo inferir uma causalidade. Vimos também que no associacionismo a referida confusão entre o que é causa e o que é efeito na sucessão psicológica não resulta apenas de uma apreciação canhestra dos fenômenos psíquicos, mas principalmente da duplicação da experiência externa na interioridade. É assim que desdobramos a relação causal entre os fenômenos externos na relação entre interno e externo (paralelismo psicofisiológico) e na relação puramente interna, isto é, entre os estados de consciência. Mas a origem do problema continua sendo o diálogo ilícito entre objetivo e subjetivo. Bento Prado Jr. diz:

Se a causa objetiva pode ser pensada e calculada, ela não pode, por definição, dar-se imediatamente à consciência. Se a psicologia recorre aos quadros da física para ordenar os seus dados, ela o faz confundindo planos lógicos diversos. Esta confusão, entre o que se dá à consciência e sua causa objetiva, reproduz-se no próprio interior da consciência, na confusão entre *consciência da intensidade* e *intensidade da consciência* (Prado Jr. 19, p. 80).

Assim, o que era *presença interna* passa a ser *objeto*, grandeza passível de ser estudada à luz de relações quantitativas. A impossibilidade de uma experiência direta da causa demonstra, por outro lado, a apropriação sempre indireta da consciência. Há uma renúncia da experiência imediata para se prender aos dados da observação (no caso da psicofísica); e uma reprodução da relação psicofisiológica no âmbito da consciência pura (caso do

associacionismo). Assim, a consciência é interpretada por intermédio de esquemas simbólicos completamente infíeis à sua natureza. No entanto, a psicologia que se pretende como ciência precisa submeter seus objetos ao cálculo e a uma ordem de previsibilidade. Medir e prever são, para Bergson, as duas funções dessa modalidade de conhecimento. Portanto, sua abordagem só pode assimilar a vida interior “objetivando-a”. Daí, também, e ainda segundo a leitura de Bento Prado, o realismo da psicologia científica ser ilusório, pois seu contato com a consciência só se dá após codificá-la num simbolismo que nunca exprime sua constituição íntima.

O “realismo” da psicofisiologia é, em última instância, um “idealismo”, à medida que *produz* a consciência a partir de objetos *pensados* e inacessíveis à experiência direta. A passagem da causa objetiva ao seu pretenso efeito é um salto de uma a outra dimensão da experiência: é um salto, já que a passagem, ela mesma, jamais pode dar-se à experiência (Prado Jr. 19, p. 113).

Deste modo, toda esta psicologia do século XIX é reprovada pela exigência bergsoniana de *experiência direta*. Mais tarde veremos que tal experiência se identifica com a apreensão intuitiva. Um conhecimento somente pode arrogar-se como “realista” se ele abrir para a possibilidade de um contato imediato com seu objeto. A psicologia científica jamais preenche esse requisito porque aplica procedimentos metodológicos adequados apenas para tratar dos outros níveis da realidade, porque ajusta o conteúdo da experiência interna, nunca atingida diretamente por ela, nos esquematismos da inteligência. Com isto, macula a interioridade com as tintas do mundo externo, exprimindo a confusão entre subjetivo e objetivo na confusão entre qualidade e quantidade. Mais ainda, tal psicologia passa ao largo do privilégio epistemológico da consciência, uma vez que ele só pode ser reconhecido a partir de um aprofundamento interior, conquista que essa psicologia não tem interesse em promover.

“É que, quanto mais se desce nas profundezas da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem” (Bergson 8, p. 6-7). O teste gnosiológico decisivo da psicologia científica só se realiza colocando-a frente a frente com a consciência profunda. Neste nível da experiência interna __ tão freqüentemente desconsiderado, já que desconhecido, pois se trata, como Bergson mesmo observou, de sentimentos raros __ o caráter artificial da justaposição salta aos olhos, requerendo um outro tipo de tratamento. O modelo da justaposição só vigora na organização do *eu*

superficial, pois a consciência intelectual já sedimentou seus estados no processo de assédio constante do mundo externo, absorvendo a estrutura da materialidade. É, entretanto, o depoimento da consciência profunda que irá testemunhar peremptoriamente contra o paradigma matemático de conhecimento, concluindo a referida inadequação essencial entre método e objeto descrito. Em outras palavras, são os *sentimentos profundos* que permitirão desconectar a consciência da objetividade, são eles que vão requerer uma descrição diferenciada do psiquismo.

Vemos aqui, à luz da interpretação deleuziana, o trabalho do método de Bergson de separação do misto. A experiência, sempre um misto de subjetividade e objetividade, de tempo e espaço, de qualidade e quantidade, precisa ser dividida segundo suas tendências irreduzíveis. Isso permitirá auscultar diretamente a consciência, seu *progresso qualitativo*, pois será possível se debruçar sobre as qualidades sem recorrer à categoria grandeza, enfim, sem recorrer à matemática. O campo dos sentimentos profundos é certamente o mais acolhedor para uma apreciação dos *dados imediatos da consciência*. É nele que Bergson mergulha sua análise quando quer alcançar a subjetividade extraordinária. Sem dúvida, a consciência cotidiana é caracterizada pela superficialidade, pois está em permanente relação com o universo dos objetos, amarrada às relações intersubjetivas. O ônus da *eficácia prática* é o ocultamento da profundidade psicológica, a projeção da interioridade na exterioridade. Na sua relação com o mundo a consciência desenvolve uma faculdade capaz de ordenar as experiências sob a orientação da práxis. No nosso primeiro capítulo procuramos discriminar os esquemas centrais dessa faculdade. O espaço formal e seu desdobramento em tempo espacializado enraízam o descontínuo e o homogêneo na vida interior. Assim, nosso acesso a nós mesmos permanece circunscrito aos golpes da atenção. Nessa subjetividade lacunar passamos a ter interesse apenas pelos atos psíquicos que emergem à superfície da consciência, isto é, aqueles que a atenção ilumina, já que somente eles estão aptos a satisfazer necessidades vitais e sociais. O que há entre um desses estados e os outros, o conteúdo psicológico obnubilado atrás deles, enfim, a totalidade da consciência, encontram-se excluídos do âmbito da experiência cotidiana e da pesquisa psicológica convencional. Mas é preciso, neste momento, recusar as convenções com o máximo de radicalidade. Abandonar os hábitos de pensamento que a inteligência laboriosamente construiu. Ter a “petulância” de atingir uma experiência fora dos esquemas

do espaço e do tempo homogêneo é a exigência para uma apreensão precisa do *eu profundo*, do *retorno a si*, permitindo-nos viver a fluidez da duração se desenrolando livremente, permitindo-nos ser esta fluidez.

No entanto, antes de explorar diretamente a análise dos sentimentos profundos, faz-se necessário um retorno aos princípios da inteligência, ou seja, ao que determinamos no capítulo anterior. Com isto, estamos invertendo, evidentemente, a ordem do procedimento bergsoniano. Mas tal inversão parece se justificar aqui porque nosso objetivo é circunscrever a duração antes de tudo como psicológica e, principalmente, mostrar como essa duração escapa da representação intelectual, como ela se constitui em oposição aos atributos do espaço. Se no nível dos *princípios* a teoria da multiplicidade exibiu os contornos essenciais dos esquemas da inteligência (espaço e tempo homogêneo); no nível dos *fatos* os sentimentos profundos revelam a estrutura da consciência já em duração. Portanto, determinar a natureza da duração psicológica depende, em certa medida, da compreensão que o exame da teoria da multiplicidade trouxe. Opondo dois tipos de multiplicidade: uma numérica e outra qualitativa, Bergson acaba por definir um múltiplo fora dos quadros da justaposição espacial. É esta compreensão, presente na análise dos princípios da inteligência, que contribui com a leitura dos sentimentos profundos, daí a opção de visitá-la primeiramente.

A separação da noção mista de grandeza intensiva, como parte do procedimento crítico ou metódico de Bergson, ocupa um lugar de destaque no percurso teórico do *Ensaio*, pois semelhante separação está desvinculando as duas ordens de realidade. Percorrer novamente a análise dos procedimentos intelectuais permitirá visualizar tal distinção. Todavia, o alvo agora não é determinar as estruturas dos esquemas da inteligência, mas indicar uma região ainda não tocada por seus tentáculos. Haverá aqui, também, um trabalho negativo, uma vez que a virgindade dessa região só será apreciada após uma sorte de decomposição crítica. É preciso, de alguma maneira, destruir o que a inteligência construiu para que o pensamento especulativo mergulhe na experiência profunda. N' *O pensamento e o movente* Bergson diz:

(...) a inteligência adquiriu hábitos necessários à vida prática: tais hábitos, transportados para o domínio especulativo, mostram-nos uma realidade deformada ou reformada, em todo caso “organizada”, mas este arranjo não se impõe inelutavelmente

a nós; ele vem de nós; se o fizemos, podemos desfazê-lo; e entramos então em contato direto com a realidade (Bergson 7, p. 112).

É assim que podemos entender a inteligência como um feixe de hábitos mentais que condicionam a experiência comum e científica, mas que ao invadir os domínios próprios do conhecimento puro, desinteressado, mostra-se inadequada porque ainda preserva as tendências adquiridas na esfera da prática, da ação humana sobre a matéria inerte. É certo que no *Ensaio* a inteligência não está completamente definida, mas ela já é concebida no interior de um processo de espacialização. Portanto já há um fosso entre inteligência e temporalidade. No nosso próximo capítulo voltaremos a esta questão.

No momento, devemos observar que a multiplicidade qualitativa que a teoria da multiplicidade discriminou no segundo capítulo do *Ensaio* é a grande contribuição desta análise para tornar inteligíveis os sentimentos profundos. Ao mostrar a filiação essencial dos processos matemáticos às relações de justaposição espacial, Bergson define um tipo de multiplicidade que não se submete aos imperativos do espaço. Mais ainda, uma multiplicidade restituída à sucessão temporal, mas a uma *sucessão sem exterioridade recíproca*, que exprime um aspecto fundamental da duração. É uma sucessão onde os termos que se sucedem não se distinguem, pois o meio de distinção, como já foi dito, é o espaço. Se a duração em alguns momentos demonstra distinção ou *ordem de sucessão* é porque está sendo apreendida no interior de um esquema simbólico, e todo esquema simbólico implica relações espaciais, justaposição de termos. É necessário, portanto, que a duração seja apreendida diretamente, fora de todo esquematismo. Somente aí ela se revelará uma *sucessão pura e simples*. Mas como defini-la sem introduzir, involuntariamente, elementos espaciais, já que toda definição se exprime num simbolismo? Diante dessa dificuldade não podemos negar que o procedimento de Bergson foi engenhoso, pois a “definição” dá-se por oposição. Primeiramente, Bergson expõe as características do espaço, depois renuncia a reencontrar tais características na apreensão do tempo puro. Bergson diz:

Abaixo da duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta desembaraça uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; abaixo da multiplicidade numérica dos estados de consciência, uma multiplicidade qualitativa; abaixo do eu de estados bem definidos, um eu onde sucessão implica fusão e organização (Bergson 8, p. 95).

Assim, a compreensão da duração encontra-se estreitamente ligada à diluição das representações da inteligência. Se a inteligência só opera no espaço, onde tudo se exterioriza reciprocamente, justapondo seus termos, isto é, articulando uma simultaneidade; a duração deve ser pensada fora do espaço, numa sucessão de interiorização. Se no espaço toda multiplicidade é quantitativa ou numérica; na duração ela se manifesta como qualidade pura. Se no espaço só temos o instantâneo, o estático; na duração há conservação do passado e organização desse passado no presente. Assim, ao rejeitar atribuir as características do espaço ao tempo real, Bergson acaba por defini-lo com as características opostas. De modo que o percurso crítico traz uma “inteligibilidade” positiva da noção de duração real.

Mas voltemos o nosso olhar apenas para a sucessão pura. O que ela nos comunica, de imediato, é que aqui não há ocasião alguma para se inserir a simultaneidade, uma vez que a sucessão pura não justapõe termos. A “imagem” mais adequada para sublinhá-la é a de uma fluidez contínua que não exterioriza as suas fases. Já abordamos esta concepção anteriormente. Porém, aqui, o que há de novo é que ela só pode dar-se num meio de heterogeneidade. A sucessão compreendida no interior de um tempo homogêneo, como já vimos, é uma sucessão de instantes superpostos, ou ainda uma sucessão de simultaneidades. Agora, a sucessão entendida como heterogeneidade é um progresso qualitativo. É um progresso, uma vez que exprime uma diferenciação que se enriquece a cada momento. Na idéia de progresso não há degradação, pois o momento atual é sempre mais rico que o anterior, pois introduziu algo a mais na totalidade do passado de uma consciência; também não há distinção, pois um momento da consciência não se separa da totalidade da consciência, mas se organiza com ela. O que a sucessão inaugura ininterruptamente é uma *diferença* em relação a si mesma. E aqui o termo “ininterrupto” deve ser entendido no seu sentido forte, como completa ausência de lacunas na diferenciação. Não se trata de saltar de um “estado” da sucessão com certas características para outro “estado” com outras características, mas de um enriquecimento interno. A consciência evolui absorvendo o novo e com isto se enriquece. A metáfora musical⁶,

⁶ Na obra *A dialética da duração* Gaston Bachelard censura no bergsonismo o caráter puramente metafórico da duração, recusando a capacidade de uma “superposição de metáforas” exprimir a passagem do tempo conceitual e abstrato para o tempo vivido e concreto. Diz ele: “Superpondo todas essas imagens mais ou menos vazias, mais ou menos em branco, acredita-se poder tocar o plano do tempo, a *realidade* do tempo:

recorrente em Bergson, aparece para ilustrar esta sucessão pura e simples que é, na verdade, o trabalho da própria duração:

Não se poderia dizer que [numa melodia], se as notas se sucedem, nós as percebemos todavia umas nas outras, e que seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, embora distintas, penetram-se pelo efeito mesmo de sua solidariedade? (Bergson 8, p. 75).

Esta “imagem” da melodia nos instrui sobre a natureza da sucessão psíquica como *multiplicidade qualitativa*. Quando pensamos numa multiplicidade representamos uma pluralidade de termos. Quando atribuímos a ela a qualidade, e jamais a quantidade, esses termos deixam de pertencer ao âmbito da justaposição, ou seja, deixam de ser numéricos para serem organizados num conjunto indiviso onde se interiorizam. Temos, então, uma definição da duração e da consciência como *multiplicidade qualitativa onde há penetração mútua dos seus termos*.

Ora, podemos nos persuadir aqui que reencontramos o esquema simbólico que Bergson tanto repeliu do contexto da duração. Se a duração rejeita toda forma de representação simbólica, se ela só se constitui numa modalidade anoética de conhecimento, então qual deve ser o papel dessa multiplicidade qualitativa na nossa compreensão do tempo real, já que é incontestável que a multiplicidade qualitativa se formou mediante processos intelectuais de definição e “definição” que se opõe aos termos do espaço? O que desmente a suspeita de uma inteligibilidade da duração no interior de um esquema simbólico é o próprio limite da crítica bergsoniana, que ataca a linguagem como instância essencialmente despreparada para descrever o tempo. É este desdobramento último do projeto crítico de Bergson que disciplina o nosso olhar para a duração e para a linguagem, ensinando-nos a ver na primeira uma realidade intraduzível para o idioma da inteligência, isto é, para as categorias do discurso; e na segunda, uma articulação de símbolos que recolhe as semelhanças e apaga as diferenças dos objetos, quer sejam eles externos ou internos. Este “problema” da linguagem é apontado, como vimos, logo no *Ensaio* e constitui um dos aspectos centrais do empreendimento crítico da filosofia bergsoniana. Bergson dirá mais adiante que

acredita-se passar da duração em branco e abstrata, onde se alinhariam as simples possibilidades do ser, à duração vivida, sentida, amada, cantada, romanceada” (Bachelard 10, p. 104).

(...) a palavra com contornos bem definidos, a palavra bruta, que armazena o que há de estável, de comum e por conseguinte de impessoal nas impressões da humanidade, atropela ou ao menos encobre as impressões delicadas e fugidias da nossa consciência individual (Bergson 8, p. 98).

Já vemos no próprio *Ensaio* as três tendências fundamentais da linguagem: a estabilização, a generalização e a distinção. A estabilização que a linguagem impõe sobre as coisas organiza as semelhanças dos objetos em gêneros; os gêneros só se constituem isolando-se dos demais; e esse isolamento mapeia as distinções entre os objetos⁷. Portanto, tais tendências ancoram a linguagem na forma do espaço, traindo a duração. Contudo, a duração não pode ser silenciada. Bergson recusa o recurso socrático da aporia; enfrenta as resistências da linguagem e empreende uma descrição do “dinamismo” da consciência profunda no anseio de alcançá-la. É ali, na região puramente subjetiva __ desvinculada da causa física e inativa, isto é, não repercutindo na superfície do corpo __ que ela será reencontrada e adaptada, bem ou mal, a uma “inteligibilidade” discursiva. Tal empresa se justifica, por um lado, devido ao reconhecimento prévio do caráter ilícito da linguagem; e por outro, devido à imprescindibilidade do discurso. Se a pretensão da filosofia bergsoniana é conhecer uma experiência psicológica aquém de todos os recursos da faculdade intelectual, então ela precisa encontrar um meio efetivo para descrever o conteúdo dessa experiência; mesmo sabendo, de antemão, que elementos intelectuais participarão deste esforço. Os sentimentos profundos cumprem este papel no bergsonismo. Antes vimos que a duração se manifestava atrás dos próprios procedimentos da inteligência, inclusive na formação do número, mas agora a consciência profunda nos convida a mergulhar no âmago daquilo que até então era tácito, a dar voz ao que permanecia calado.

Detemos-nos aqui, por um momento, para contemplar ainda uma emoção que não mencionamos até agora. Trata-se dos estados intermediários, mais especificamente do ódio. Tentaremos submeter essa experiência a um tratamento duplo: superficial e profundo, e com isto evidenciar um pouco mais a exigência de aprofundamento interior para se atingir o tempo real.

⁷ A relação entre o objeto da filosofia bergsoniana, a saber, a duração pura e a inadequação da modalidade discursiva para descrevê-lo foi abordada na obra *Bergson: intuição e discurso filosófico*. Aqui, recorremos a algumas idéias desenvolvidas nesta obra.

Os sentimentos violentos que Bergson analisa no *Ensaio* mantêm um forte parentesco com o esforço muscular, pois também são manifestamente visíveis na superfície do corpo. Bergson irá dizer que tais sentimentos se reduzem “(...) a um sistema de contrações musculares coordenadas por uma idéia (...) a idéia irrefletida de agir” (Bergson 8, p. 21). O que esses sentimentos promovem é um impulso para a ação. Assim, evidentemente, eles aparecem nas expressões fisionômicas e nos movimentos motores. Elegemos o ódio (*haine violente*), para um exame mais detalhado, como uma emoção violenta que apesar disso pode exprimir um duplo movimento: exteriorização na superfície do corpo; e interiorização que ganha em profundidade e “amplitude”, isto é, uma imersão que se totaliza. O ódio permite, portanto, ser avaliado de duas perspectivas irreconciliáveis. A primeira delas é aquela defendida pelo naturalismo. Darwin dedicou uma de suas obras, e Bergson faz menção a ela no *Ensaio*, ao estudo da expressão das emoções. Tal estudo foi guiado pela observação rigorosa dos desdobramentos corporais em geral e fisionômicos em particular tanto no homem como nos animais. Portanto, a descrição do psíquico dá-se aqui através do físico. A descrição visa uma objetividade. Darwin afirma expressamente que: “A maioria das nossas emoções está tão ligada às manifestações que dificilmente elas ocorrem se o corpo permanece inerte” (Darwin 12, p. 223). Bergson não apresentará objeção quanto a isto, pois, assim como no esforço muscular, uma emoção violenta tem sua intensidade determinada pelos fenômenos quantitativos que ocorrem no organismo, de modo que semelhante emoção pode ser interpretada com legitimidade dessa perspectiva. A descrição naturalista optou, obviamente, pelo externo. Darwin definirá o ódio, que se manifesta como fúria, mediante um conjunto de sintomas:

Sob essa poderosa emoção, a ação do coração se acelera muito, ou pode ser bastante perturbada. O rosto fica vermelho, ou roxo pelo sangue impedido de refluir, ou pode ainda ficar pálido de morte. A respiração é forçada, arqueando o peito com tremor e dilatação das narinas. Muitas vezes o corpo todo treme. A voz é afetada. Cerram-se os dentes e o sistema muscular é geralmente estimulado a uma ação violenta, quase frenética (id., *ibid.*, p. 77).

Certamente, todos esses elementos participam do ódio como *movimentos concomitantes*. Mas a questão está em saber se eles constituem a própria experiência psicológica do ódio, ou seja, se há uma ligação entre a qualidade que a consciência prova e a quantidade que o corpo ostenta. É essa ligação mesma que Bergson quer cortar quando apresenta sua crítica à

psicofísica. Daí a importância do segundo movimento ao qual nos referíamos acima: a interiorização. Não se trata aqui de um mero complemento da direção oposta, mas sobretudo de uma correção, à medida que aprofundar uma experiência psicológica tida como violenta, como intrinsecamente ligada à superfície do corpo, redonda no seu componente psíquico irreduzível, isto é, nas qualidades puras que a consciência testemunha incessantemente. A emoção violenta passa a revelar, então, a mesma natureza dos sentimentos profundos. Isso vem nos mostrar que a interiorização, ou ainda, o aprofundamento da experiência, são capazes de desvelar o progresso qualitativo por trás de todas as manifestações motoras e representações da inteligência; e que tal progresso constitui o elemento psicológico concreto de toda experiência subjetiva, muito embora desprezado pela psicologia científica. É esse elemento que Bergson pretende alcançar através de seu percurso crítico. Diz ele:

Pouco a pouco, e à medida que o estado emocional perderá sua violência para ganhar em profundidade, as sensações periféricas cederão lugar a elementos internos: não serão mais nossos movimentos exteriores, mas nossas idéias, nossas lembranças, nossos estados de consciência em geral que se orientarão, em maior ou menor número, numa direção determinada (Bergson 8, p. 23).

A inversão de procedimento em relação ao naturalismo é evidente. Como se Bergson virasse uma ampulheta, tudo aquilo que escoava para um lado passa a escoar para o outro; o que explodia na exterioridade passa a se recolher, a assumir o aspecto de *elementos internos* que vão se organizar dinamicamente, que vão se interpenetrar. É a memória, já neste contexto, que fará nascer a diferença entre uma “emoção instantânea”, que se confunde com as manifestações fisiológicas imediatas, tão frequentemente observada nos animais; e a emoção propriamente humana. A capacidade de reter o passado no presente, isto é, de re-sentir uma experiência emocional, cria o ambiente interno onde o enriquecimento será possível, pois o passado passa a conviver com o presente não mais no esquema da exterioridade recíproca, mas numa “confusão”, como interiorização que tende a impregnar todo o conteúdo da vida psicológica.

Mas agora, para explorar a descrição qualitativa dessa emoção violenta, que nos seja permitido abrir um parêntese e recorrer a uma obra literária para apreender um progresso qualitativo guiado pelo eixo emocional do ódio. *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, apresenta-nos uma curiosa abordagem, a nosso ver muito familiar ao

bergsonismo, desse sentimento. Porém, observemos previamente que o apelo à literatura, tal como a escolha dessa obra, justificam-se porque elas promovem uma descrição imagética e rítmica da consciência⁸, dos níveis sucessivos pelos quais a interioridade dos personagens atravessa. Em Bergson, no exame dos sentimentos profundos, há preferência pelas imagens do que pelas abstrações. O que se extrai dessas descrições são *figuras da duração* e não *conceitos do tempo*. O próprio privilégio da emoção estética nesse contexto certifica a superioridade da metáfora em relação às representações esquemáticas e abstratas com as quais a inteligência define a temporalidade. A metáfora parece ser o “instrumento” adequado para inverter a direção habitual do pensamento, sempre presidida pela práxis, pelo útil. A metáfora permite o uso da linguagem que organiza a experiência comum com o mundo visando fins expressivos que traem as tendências pragmática e utilitária dessa experiência, isto é, que ambicionam o conhecimento puro da nossa interioridade freqüentemente afogada nas exigências da vida e na estrutura da matéria. É essa distorção da linguagem que vai cicatrizar o corte entre o conteúdo da experiência intuitiva e a expressão desse conteúdo.

Além disso, o ritmo é o elemento que se envolve em toda tentativa de descrever o movente no ato que o faz ser o que é, ou seja, na sua própria mobilidade. O ritmo é o que autoriza o encontro com a *simpatia física*, com a coincidência que enfraquece a dualidade sujeito e objeto até apagá-la. O ritmo, fenômeno tão marcadamente temporal, estrutura as relações de tempo de um movimento numa *regularidade previsível* que, paradoxalmente, não mantém analogia com a *preformação matemática*. O que ele conquista é uma previsibilidade virtual que não significa dizer que o futuro está preformado no presente, mas que o presente, sua continuidade melíflua, sugere o futuro sem o causar. É nessa distinção entre *causa* e *sugestão* que o ritmo deve ser compreendido, pois ela assinala a diferença entre a interpretação intelectual e a intuitiva. Mas no momento, basta reter que o ritmo põe em íntima comunicação espetáculo e espectador, pois se dá no interior de uma força sugestiva que indica ininterruptamente a direção para a qual a realidade tende. Se a intuição é o acompanhamento de um movimento, de uma mudança interna, então o ritmo é um de seus elementos essenciais, já que é ele que possibilita uma sintonia fina com o

⁸ Diz Bergson no contexto dos sentimentos profundos: “O poeta é aquele em que os sentimentos se desenvolvem em imagens, e as próprias imagens em palavras, dóceis ao ritmo, para os traduzir” (Bergson 8, p. 11).

movimento. Quando Bergson procura elevar a arte da prosódia a fundamento dos estudos humanos é porque a dicção cadenciada favorece uma comunhão com a inspiração artística. Ela permite ao leitor reviver a experiência intuitiva que deu origem à obra. Permite

(...) levar em conta as relações temporais entre as diversas frases do parágrafo e os diversos membros da frase, seguir sem interrupção o *crescendo* do sentimento e do pensamento até o ponto notado musicalmente como culminante (Bergson 7, p. 149).

Eis o que o ritmo promove: uma identidade de experiência geralmente iludida pela espacialização exteriorizante. Essa identidade de experiência ou ainda de consciência é o prolongamento da *simpatia física* em *simpatia moral*, das quais Bergson fala concisamente no *Ensaio*. É essa identidade que faz a experiência romper com a inteligência e ser intuitiva, experiência integral, *inteira e adequadamente conhecida*. Mas deve-se notar que não se trata da identidade geométrica, mas duracional, resultado da dissolução dos esquematismos provenientes do espaço, reveladora do nexos interno que liga todas as experiências. A importância da obra de arte, em particular do discurso literário, decorre da fidelidade ao cambiante próprio da consciência, do maior respeito ao dado intuitivo. A apreensão “geométrica” da consciência, realizada pela psicologia científica, deve ser substituída por um aprofundamento interior. O discurso literário que se apresenta como organização rítmica de imagens confluentes é, sem dúvida, o mais adequado para uma descrição do psiquismo como qualidade pura que se interioriza e se totaliza.

Da perspectiva da emoção violenta do ódio, encontramos em *Grande sertão: veredas* uma abordagem que envolve o progresso qualitativo vivido pela consciência. O ódio manifesto, legível no corpo, tal como o discurso naturalista o definiu, dá lugar aqui ao ódio inibido, interiorizado, ressentido cada vez sob um novo matiz, coberto mesmo por outros tantos sentimentos apenas aparentemente desconexos. O narrador, testemunha ocular e protagonista da barbárie desencadeada pela maldade humana, oferece seu depoimento, sua versão emotiva, eivada de culpa e de medo, sobre o significado do mal; envolvendo, portanto, a investigação de sua aparição na vida psicológica como ódio. Assim, não se trata mais de descrevê-lo de um ponto de vista externo, mas como experiência vivida por uma consciência que se identifica com a voz narrativa, cujo aprofundamento absorve o próprio “externo”, como se a interiorização, ao se chocar com o universo do espaço, não respeitasse mais suas leis. É a simpatia física que podemos vislumbrar nessa obra de Rosa. Mas deixemos este último ponto em aberto no momento.

Primeiramente, o que sustenta uma aproximação entre a prosa intimista do século XX e a “psicologia” bergsoniana é sobretudo a representação da consciência não mais num plano geométrico, mas como profundidade que, não raro, ultrapassa o nível psicológico, como se as fronteiras entre literatura psicológica e metafísica fossem se desvanecendo. Mas o que é oportuno observar aqui é que Rosa contribui muito com uma imagem da vida interior que compreende a mudança interna e a totalização. É nesse sentido principalmente que sua literatura parece se situar numa atmosfera bergsoniana. Quando se diz que:

(...) o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas __ mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou (Rosa 20, p. 20),

o que está se admitindo na consciência são as noções de mudança e novidade, fazendo dela uma construção incessante no tempo. A personalidade se cria na medida em que traz o novo. A justaposição é de alguma maneira substituída por uma continuidade interna, e a causalidade entre os estados psicológicos fica obstruída por uma diferenciação. Deste modo, toda fragmentação da vida psicológica em estados é arbitrária porque nada autoriza a introdução da idéia de “acabado” na consciência. Na consciência, pelo contrário, tudo está *se fazendo* no próprio movimento de interiorização, de modo que não se pode mais dissociar estados para os rotular com uma palavra que passa a exprimi-los num gênero da experiência subjetiva. Na emoção do ódio, como vemos na obra de Guimarães Rosa, a passagem de um sentimento a outro é feita, num certo momento, através do verbo “virar”, que exprime aqui transformação, *metamorfose*. Assim, não há saltos entre gêneros de sentimentos, mas uma maturação de um único sentimento que pouco a pouco absorve toda a consciência. Ao dizer que:

O prazer muito vira medo, o medo vai vira ódio, o ódio vira esses desesperos? __ desespero é bom que vire a maior tristeza, constante então para um amor __ quanta saudade ... __ ; aí, outra esperança já vem ...” (id., *ibid.*, p. 166),

o que encontramos é um progresso. É certo que há passagem de um sentimento a outro (incluindo até mesmo a oposição amor e ódio), mas tais passagens não recomendam, considerando o contexto geral da obra, uma leitura espacializada, isto é, uma leitura que veja saltos de sentimento para sentimento, ou mesmo que conceba a passagem sem levar em conta a conservação e a interiorização, bem como as diferenças qualitativas que eles assinalam entre si. A voz narrativa lamenta, em certas ocasiões, o caráter confuso,

misturado, de sua experiência interna enquanto memória de um passado sangrento. Parece que aqui o entendimento está reagindo contra essa dilatação do espírito, contra essa heterogeneidade confusa que caracteriza a vida psicológica e que o narrador vivencia no próprio ato de narrar, pois quando o heterogêneo passa a impressionar a consciência, quando os diversos níveis da memória se interpenetram, o espaço logo se incomoda e exige de volta sua posição soberana, as distinções precisas e a exterioridade que sempre acompanham a apreensão que ele promove. Mas em certas descrições, sobretudo nas narrativas, se persiste nos elementos qualitativos e confusos. Contra a tendência natural da linguagem, que só descreve justaposições, a literatura passa a usar a palavra para registrar uma interpenetração das “fases” da consciência, passa a figurar o tempo no seu plano natural, ou seja, como o fluxo da dinâmica interna. Podemos colher fragmentos de *Grande sertão: veredas* que sublinham a ligação intrínseca entre os referidos momentos da emotividade:

Raiva tampa o espaço do medo, assim como do medo a raiva vem (Rosa 20, p. 405).
Agora, por me valer, eu tinha de me ser como os outros, a força unida da gente mamava era no suscenso da ira. O ódio quase sem rumo, sem porteira (p. 245). E, aquilo forte que ele sentia, ia se pegando em mim __ mas não como ódio, mas em mim virando tristeza (p. 25). Do ódio, sendo. Acho que, às vezes, é até com ajuda do ódio que se tem a uma pessoa que o amor tido por outra aumenta mais forte (p. 136).
Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar (p.15).

Essas passagens __ do medo ao ódio, do ódio como desespero explosivo ao ódio convertido em tristeza, do ódio contaminado de tristeza ao amor e, por fim, do amor ao ódio novamente __ não exprimem somente a *absurdidade fundamental* de uma consciência que interioriza seus momentos, mas também e principalmente um processo de totalização, como se a vida psicológica inteira fosse tingida com o mesmo matiz afetivo⁹. É esse último aspecto que completa o sentido de uma descrição que se atém ao qualitativo. Mas se a interiorização subtraía a consciência do esquema de justaposição; a tendência a se totalizar, num certo sentido, dilui a espacialidade do próprio universo externo. É por isso que há

⁹ Lembremos que Bergson opta pelo *romancier hardi* e não pelo psicólogo preciso para “(...) dilacerar a teia habilmente tecida do nosso eu convencional, mostrando-nos sob esta lógica aparente uma absurdidade fundamental, sob esta justaposição de estados simples uma penetração infinita de mil impressões diversas que já cessou de ser no momento em que as nomeamos, nós o louvamos por nos ter conhecido melhor do que nós nos conhecemos a nós próprios” (Bergson 8, p. 99).

identidade entre o espetáculo e o espectador, pois o espectador parece construir o objeto externo de acordo com seu ritmo interno, de modo que é a própria interiorização que se totaliza. Na narrativa que examinamos há passagens emblemáticas que ilustram a experiência interna do ódio desenhada na própria natureza, modelando a matéria da percepção. A consciência que aprofundou a experiência desse sentimento perpassa todos os níveis em que ele se encontra estampado: o humano, o animal, o vegetal e até mesmo o mineral; de tal forma que o liame entre o psicológico e o ontológico se acentua, uma vez que o estado emocional começa a impregnar a experiência estética do mundo, a percepção do “externo”. Mais do que isso, passa a exprimir um traço ontológico da realidade. Traço apenas esboçado, mas que já sabe comunicar à consciência uma das tendências que orientam a experiência humana. É nesse processo de totalização que podemos inscrever as seguintes passagens de *Grande sertão: veredas*, onde o narrador encontra nas coisas algo de si. É aquilo que Bergson chamava de simpatia física que se insinua neste momento:

(...) nunca vi cara de homem fornecida de bruteza e maldade mais, do que nesse. Como que era urco, trouxe de atarracado, reluzia um cru nos olhos pequenos, e armava um queixo de pedra, sobranceiras; não demedia nem testa. Não ria, não se riu nem uma vez; mas, falando ou calado, a gente via sempre dele algum dente, presa pontuda de guará. Arre, e bufava, um poucadinho (Rosa 20, p. 16). Eh, o senhor já viu, por ver, a feiúra de ódio franzido, carantonho, nas faces de uma cobra cascavel? (...) E gavião, corvo, alguns, as feições deles já representam a precisão de talhar para adiante, rasgar e estraçalhar a bico, parece uma quicé muito afiada por ruim desejo (p. 11-12) A mandioca-doce pode de repente virar azangada (...) vai se amargando, de tanto em tanto, de si mesma toma peçonhas (p. 11). Tudo. Tem até tortas raças de pedras, horrorosas, venenosas __ que estragam mortal a água, se estão jazendo em fundo de poço; o diabo dentro delas dorme (p. 12). E nos usos, nas plantas, nas águas, na terra, no vento ... (p. 11).

É certo que tais passagens, isoladas, não nos ensinam a participar de seu ritmo próprio, as continuidades fonética e semântica no interior das quais elas se constituem. Porém, fica evidente aqui a ruptura com a dualidade externo/interno, uma vez que o alvo não é a objetividade, o aspecto físico do ódio, mas uma percepção que contamina as coisas com um componente subjetivo. Se no exame da psicofísica testemunhamos uma contaminação do psíquico com a estrutura da exterioridade; no aprofundamento da experiência interna constatamos o movimento inverso, é a consciência que absorve o objeto, que o prova à luz

de suas “articulações” qualitativas. Mais ainda, a dinâmica das imagens literárias, a inventividade da linguagem, a cadência mesma do texto, permitem a coincidência entre duas consciências, permite reviver a experiência do personagem como nossa. “Assim cairá a barreira que o tempo e o espaço interpõem entre sua consciência e a nossa (...)” (Bergson 8, p. 13-14). Deste modo, a obra literária que desenvolve a simpatia física desembocará na simpatia moral, já que é somente nesta última que podemos conceber uma “unidade” do espírito. Esse parece ser o alvo da confluência de imagens que mencionamos através da obra de Rosa, embora seja preciso completá-la fazendo referência ao próprio *Ensaio*, concluindo nossa abordagem da literatura com as descrições do próprio Bergson. Entretanto, surpreender a própria personalidade como artificial, como uma construção da práxis; mais exatamente, como uma contração da *atenção à vida*, reforça ainda mais o vínculo da “psicologia” de Bergson com a ontologia, pois se passa da consciência individual para uma consciência impessoal, na medida em que se pode viver como “si próprio” o que até então era “outro”. Se há uma “psicologia” no *Ensaio*, que expõe o tempo real, essa “psicologia” se justificará mais tarde como abertura para uma ontologia da duração. Por fim, é a simpatia moral que nos parece ser o elemento que permite conectar psicologia e ontologia, revelando para a consciência pessoal a totalidade de duração no interior da qual ela se situa, embora tal totalidade esteja sempre dormente enquanto a consciência se encontra desperta para a ação.

Na consideração do sentimento moral da piedade e na alegria profunda¹⁰ __ os dois últimos sentimentos que abordaremos aqui __ encontramos mais explicitamente a simpatia moral que revela essa “comunhão” a qual viemos nos referindo. Também aqui, observamos um progresso qualitativo, pois a piedade é expressa na “(...) passagem do desgosto ao

¹⁰ Aqui julgamos oportuno mencionar a *fenomenologia do sentimento da graça* realizada por Bento Prado Jr. na obra já citada. Tal fenomenologia discrimina as quatro imagens dessa experiência estética, mais propriamente, quatro figuras da duração continuamente ligadas e que se totalizam na última imagem. A primeira delas é a *interrupção da relação laboriosa com o mundo*, que a própria desenvoltura do movimento gracioso instaura. A segunda imagem traz a experiência da *secreta unidade do tempo*, ordinariamente escandida na experiência pragmática em passado, presente e futuro. Já o ritmo, terceiro elemento da graça, culmina na identificação da *simpatia física* com a *simpatia moral*. “Como a simpatia moral, essa simpatia física é a apreensão da possibilidade da extinção da separação entre as consciências. No imaginário ‘mover-se com ...’, nessa ‘comoção’, há, da mesma maneira que na simpatia moral, uma ruptura do círculo da ipseidade, onde a consciência faz sua a perspectiva do *outro*” (Prado Jr 19, p. 84). Por fim, a comoção, última imagem da graça, “(...) reinterioriza a série de que é o resultado e dá a lei interna da passagem (...)” (id., *ibid.*, p. 86). Fica evidente, portanto, que a análise da graça exhibe o *esquema próprio das qualidades dentro do tempo*. De modo que é uma descrição da própria duração o que encontramos nos sentimentos profundos abordados por Bergson. Cf. *Presença e campo transcendental*, Bento Prado Jr., cap. II, p. 80-87.

temor, do temor à simpatia, e da simpatia à humildade” (id., ibid., p. 15). Cada uma dessas fases designa uma etapa que o espírito escala, mas trata-se de uma escalada descendente em direção à piedade profunda e verdadeira. Nos seus primeiros níveis ela se manifesta como o desconforto da consciência diante do sofrimento alheio. Mesmo que este sofrimento pertença ao “outro”, ele a atinge e de alguma maneira se inicia o processo de apropriação do que é “estranho”, já que toda piedade “(...) consiste de início em se pôr pelo pensamento no lugar dos outros, em sofrer com o seu sofrimento” (Bergson 8, p. 14). É nessa verdadeira consciência dilatada que a piedade profunda se manifestará, é nela que reencontramos a absorção do alheio, ou melhor, a realização da comunhão entre as consciências. Assim, na experiência moral da compaixão, a consciência reconhece o “outro” como “si própria”, pois parece haver um processo de interiorização que não se restringe apenas aos estados de uma consciência individual, mas se radicaliza absorvendo-se numa “consciência absoluta”. Na introdução ao *O pensamento e o movente* Bergson faz uma afirmação ousada:

Entre a nossa consciência e as outras consciências a separação é menos rígida do que entre o nosso corpo e os outros corpos, porque é no espaço que as divisões são bem marcadas (Bergson 7, p. 114).

Se nos sentimentos profundos estamos exclusivamente no tempo, então não será necessário “introjetar” novamente as relações de espaço enquanto visitamos a duração. O tempo nos revelará uma unidade na interiorização absoluta de todos os seus momentos. Para uma consciência em duração não há propriamente o “outro”, mas apenas o “si próprio”. É provável que tal experiência de comunhão entre as consciências só se dê nos níveis mais profundos da piedade, pois como vimos ela começou como horror ao sofrimento, seu primeiro esboço é um gesto de rejeição, ainda que seja uma rejeição que de alguma maneira se apropria do alheio. Mas não demora e um novo elemento advém: o medo do sofrimento. Se somos igualmente vulneráveis aos males que afetam os outros podemos entender perfeitamente a naturalidade do temor. Porém, a manifestação do medo na verdadeira piedade é uma necessidade de se simpatizar com a dor. Não se trata de um ardid da consciência para se proteger dos males, precavendo-nos antecipadamente através do medo. Trata-se de uma etapa que prepara a passagem para a simpatia, a *coincidência* com o sofrimento. Finalmente, a humildade será a última fase dessa experiência, aparecerá como uma *aspiração a descer*, como uma necessidade de participar do sofrimento, interiorizando

o que até então era estranho. A subversão da experiência comum do tempo, latente nessas descrições, permitirá à consciência viver um presente eterno (*eternidade de vida*). É nessa vivência que a compaixão terá ensejo de aparecer. Com isto, a vida psicológica não precisará mais ser calculista, não terá mais o horizonte de um futuro externo a este presente, de modo que ela se interiorizará na sua própria duração. E assim, depurada dos hábitos psíquicos da práxis, desprovida de intencionalidade, a consciência será novamente acolhedora da “unidade” absoluta do espírito e do tempo. Irá se recolher à imediatidade que a inteligência destruiu com seu finalismo, com sua conexão indissolúvel com a especialização e com o universo da matéria. A consciência volta a desfrutar o paraíso após o pecado original.

Seguramente, espírito e tempo no interior dessa unidade viva vão se imbricar na virtualidade, serão criação contínua de si mesmos. A experiência emocional da alegria é aquela que permite enxergar a criação como um elemento essencial da vida psicológica. Quando falamos em “unidade do espírito e do tempo” não se trata de um conceito estático, imóvel e imutável, mas de uma vivência do tempo como *eternidade de vida*, isto é, como uma duração que instaura uma coexistência de todo o passado no presente, ao passo que abre, também, para um futuro indefinido, *virtual*. Na conferência *A consciência e a vida* Bergson dirá que “(...) quanto mais rica for a criação, mais profunda será a alegria” (Bergson 5, p. 80). É assim que a alegria profunda __ que mais tarde aparecerá como o “signo” do próprio destino da vida __ à medida que invade todo o conteúdo da consciência, aglutina as fases passadas na presente, totalizando-se. Este progresso culmina no espanto por existirmos (*étonnement d’être*), como se a vida nos revelasse uma maravilha até então secretada. Há aqui, também, a insinuação de um tempo “autotélico”, uma vez que na alegria a vida nos indica que o espírito chegou ao seu destino, que não precisa mais se ocupar com nenhuma finalidade exterior a si mesmo. Não se trata mais de uma procura, mas de um encontro. Não há mais desejo nem expectativa para lançar a consciência para fora dela mesma. A alegria solicita que o espírito delicie a si mesmo, seu êxtase final. Mas este “fim” deve ser sempre compreendido numa significação dinâmica. É um “fim” que se recria incessantemente. Sua compreensão exige aquilo que Bergson chamou de *simpatia virtual ou nascente*, ou seja, um movimento que nunca se completa, que está sempre *em vias de se completar*. Se nos for permitido entender a criação como advento do novo, como

enriquecimento ininterrupto da realidade psicológica à medida que se amplia o seu tempo vivido; então ela se aproxima muito dessa atualização de uma virtualidade, da qual Deleuze nos falava:

(...) a duração, é o *virtual*. Mais precisamente, é o virtual à medida que se atualiza, que está em vias de atualizar-se, inseparável do movimento de sua atualização, pois a atualização se faz por diferenciação, por linhas divergentes, e cria pelo seu movimento próprio outras tantas diferenças de natureza (Deleuze 13, p. 32).

Trata-se de um tempo vivo, de uma contínua mobilidade que inventa seu futuro e com isso se enriquece. Temos aqui, portanto, já discriminados suficientemente, o tempo homogêneo e o tempo real vivido psicologicamente como heterogeneidade. O primeiro nos trouxe uma concepção associacionista da consciência, que se apóia sobretudo na idéia fictícia de retrospectão; o segundo reivindica um ponto de vista que leve em conta a virtualidade, que faça da virtualidade o próprio movimento temporal. O *Ensaio* nos advertia da necessidade de se passar do *temps écoulé* para o *temps qui s'écoule*, da fixidez para o movimento. É nessa mudança radical de perspectiva, de apreensão e de compreensão do tempo, que a consciência se destaca da homogeneidade para voltar a ser duração. Há radicalidade nessa mudança porque não encontramos mais a atenção da inteligência voltada para a relação do presente com o passado, relação indispensável para o determinismo psicológico; encontramos o contato intuitivo com a virtualidade, que se dá na relação do presente com o futuro, perdendo a perspectiva do “acabado”, do “já feito” para recuperar apenas o que *se faz*. É, portanto, o modo como se aprecia a relação entre as dimensões do tempo que nos induz a aderir a uma ou outra das posições mencionadas. O tempo homogêneo, que permite introduzir o mecanicismo no interior da própria consciência, é herdeiro de uma metafísica viciada que Bergson vai denunciar no *Ensaio*. É uma instantaneidade de modo cartesiano que se encontra subjacente a esse tipo de representação homogênea da duração. Mais ainda, é esse tipo de representação que dará sentido e justificativa ontológica para a noção de causalidade, coluna cervical da razão científica.

O alvo do *Ensaio* é, sem dúvida, os erros dessa metafísica. Somente através de uma explicitação desses erros poderemos escolher com segurança a outra direção. Mas para apresentar a crítica que Bergson direciona à causalidade psicológica, parece-nos oportuno abordar antes a passagem do possível ao real, isto é, a ilusão da idéia negativa de possibilidade. O texto *Le possible et le réel* é esclarecedor neste ponto. Nele vemos que

todo o problema parece estar na atribuição de um sentido positivo para uma idéia negativa. A idéia de possível, que tem já na antiguidade uma definição modelar na distinção aristotélica entre potência e ato, comunica um salto da negatividade que a define para a positividade que uma filosofia intuitiva lhe proíbe. Ela deixa de ser ausência de obstáculos intransponíveis para a realização de algo (sentido negativo), para ser preexistência de algo sob forma preparatória, esboçada (sentido positivo). É essa passagem de um sentido a outro que vai gerar os fantasmas da preformação do futuro no presente e da previsibilidade absoluta. No referido ensaio Bergson dirá:

O possível é pois a miragem do presente no passado; e como sabemos que o futuro acabará sendo presente, como o efeito de miragem continua a se produzir sem relaxar, nós dizemos que no nosso presente atual, que será o passado de amanhã, a imagem de amanhã já está contida, embora nós não cheguemos a agarrá-la (Bergson 3, p. 111).

Assim, é a tendência retrospectiva que continua enganando a inteligência, na medida em que a relação do futuro com o presente é iludida pela relação já ilusória do presente com o passado, pois há o pressuposto de que se pode olhar o passado do presente, encontrando nele o germe do momento atual. Há aqui, evidentemente, uma agressão da irreversibilidade do tempo, agressão que permite a idéia de possível como preformação. Tal tendência retrospectiva, portanto, não aparece apenas numa representação grosseira da vida psicológica, mas até mesmo numa metafísica que fornecerá os fundamentos teóricos para um tipo de concepção da consciência. O possível será entendido como o real em estado nascente, desbotado e retroprojetado no passado. E o real será pensado como o possível mais o acréscimo de algo cuja origem ignoramos. Deste modo, o presente encontra-se preformado no passado, já que esse passado continha sua possibilidade, assumindo o papel de condição do atual ou do real. Dada esta relação entre o presente e o passado, que a retrospectiva viabiliza, não demora muito e a inteligência a estende para a relação do presente com o futuro. Neste desdobramento surge a previsibilidade absoluta de todos os fenômenos. O tempo deixa de ser um *veículo de criação* para ser expresso na fórmula “tudo está dado”.

O princípio de causalidade, tão valioso para a ciência, revela o mesmo conteúdo desse equívoco presente na idéia de possível, pois ele nasce, também, quando se reproduz a relação do passado com o presente no devir. O futuro, da mesma maneira, passa a ser lido nos quadros da preformação. Assim, a relação daquilo que já se cumpriu será duplicada na

relação daquilo que ainda vai se cumprir. Aqui se esclarece a arbitrariedade desse princípio, pois há um deslocamento do nível lógico para o nível metafísico. A regularidade na ligação do futuro com o presente é uma aposta logicamente insustentável, uma vez que não há necessidade nessa relação. Daí a exigência de um princípio metafísico para fortalecê-la. O Deus cartesiano, por exemplo, cumpre esta função na medida em que certifica a uniformidade da relação entre as dimensões temporais. Assim, o que era logicamente injustificado passa a ser metafisicamente atestado. Deus aparece como a garantia da ordem do mundo, uma vez que é ele que realiza a síntese entre os instantes do tempo.

Mas Bergson é o advogado da virtualidade, ao passo que repudia a idéia de possível. É contra essa metafísica escondida atrás dos princípios lógicos mais comuns da racionalidade que ele manifesta seu descontentamento. A virtualidade é criação e uma realidade que se cria não pode existir antes de aparecer. A passagem da potência ao ato é diluída quando o atual não se encontra de modo algum visível no seu passado. É a malícia da tendência retrospectiva que sugere esse logro. Ao mesmo tempo, o futuro não está, também, de modo algum rascunhado nessa atualidade. Bergson dirá que “(...) o tempo é o que impede que tudo seja dado de um só golpe. Ele retarda, ou antes, ele é retardamento” (Bergson 3, p. 102). O tempo é o *veículo* através do qual o Ser se constrói, de sorte que a idéia de virtualidade conecta o futuro ao presente de modo muito peculiar, não mais reproduzindo a relação passado/presente, mas convidando a acompanhar o próprio movimento de atualização criadora. Como disse Deleuze: “(...) a realidade do tempo é finalmente a afirmação de uma virtualidade que se realiza, e para a qual realizar-se é inventar” (Deleuze 13, p. 137). Portanto, é na idéia de *virtual* que a natureza do tempo será reencontrada. É a consciência como dado imediato que endossará essa virtualidade. O testemunho dessa experiência primordial da consciência, que recua a uma região pura, anterior a todos os esquemas simbólicos de representação intelectual, vai contribuir com uma imagem mais precisa do fluxo do tempo, bem como corrigir uma psicologia calcada na concepção instantânea da vida interior.

Sendo assim, é o depoimento do dado imediato que colocará em xeque a apreensão intelectual. O tempo homogêneo, que Bergson acusa de espacialização da duração, é o pressuposto metafísico que subjaz à atividade científica, que corrompe a psicologia e que cria o problema da liberdade. No entanto, tal tempo encontra sua definição mais refinada na

filosofia transcendental de Kant. É por isso que o papel de Kant no *Ensaio* é central, de modo que o primeiro momento da obra de Bergson parece ser uma reação contra o tempo formal da estética kantiana. Por isso, também, reservamos ao nosso terceiro capítulo um estudo da relação entre Bergson e Kant no que toca à concepção de tempo.

CAPÍTULO III: KANT E BERGSON – A QUESTÃO DA METAFÍSICA

Provavelmente nenhuma passagem da filosofia de Bergson é mais anti-kantiana, mais contrária ao espírito da *Crítica*, do que esta, encontrada logo no início da conferência *A consciência e a vida*:

De onde viemos? que somos? para onde vamos? Eis questões fundamentais diante das quais nos colocaríamos imediatamente se filosofássemos sem passar pelos sistemas. (...) Só vejo um meio de saber até onde podemos ir: é colocar-se em marcha. Se o conhecimento que procuramos é realmente instrutivo, deve dilatar nosso pensamento, e qualquer análise prévia do mecanismo do pensamento só poderá mostrar a impossibilidade de ir tão longe, pois teríamos estudado nosso pensamento antes da dilatação que devemos obter dele (Bergson 5, p. 69).

Se a atitude filosófica exige uma recusa de preâmbulos, se toda avaliação crítica das nossas condições de conhecimento está fadada a apreender a cognição sempre antes da desejada *dilatação do pensamento*, isto é, daquilo que é indispensável __ da perspectiva bergsoniana __ para o exercício da filosofia; então, onde se situa um empreendimento como o que foi realizado na *Crítica da razão pura*, já que nela há uma precedência lógica da epistemologia em relação à ontologia? Se a pergunta pela possibilidade do conhecimento antecede a pergunta pelo próprio Ser, como podemos determinar a natureza deste, uma vez que o possível encerra o real __ como objeto de conhecimento __ num relativismo insuperável? A vitalidade do discurso filosófico depende, realmente, deste gesto impetuoso, deste “instalar-se” diretamente nas grandes questões? Sem dúvida, neste momento, duas novas perguntas se impõem particularmente à filosofia bergsoniana: como realizar uma abordagem direta àquilo que constitui os principais temas da filosofia? Como atingir a imediatidade que já podemos entrever nesse excerto da obra de Bergson? Tais dificuldades sinalizam, logo de início, para a exigência de um novo método filosófico, que recuperaria a legitimidade do discurso metafísico, vetado pelo criticismo. Mas explicar um novo método seria um esforço análogo ao da *Crítica*. O próprio Kant já dissera a respeito de seu trabalho: “(...) tratado do método e não um sistema da ciência mesma” (Kant 16, p. 41). Bergson, é verdade, não envereda por este caminho, uma vez que só tardiamente tece considerações propriamente metodológicas¹.

¹ Quer dizer, pelo menos após suas duas primeiras obras: o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência e Matéria e memória*. Mais tarde Bergson dirá acerca do método intuitivo: “‘Intuição’ é, aliás, uma palavra

Na obra que nos interessa mais de perto, o *Ensaio*, o confronto com o criticismo dá-se mediante a noção de duração, ressaltando as implicações que a figuração kantiana do tempo traz para a apreensão da consciência. Portanto, o pensador francês diverge do filósofo alemão nas concepções de tempo e consciência.

O criticismo kantiano representa um rigoroso crivo gnosiológico que não hesita em sacrificar um considerável domínio do conhecimento humano (metafísica) a favor de outro (conhecimento físico-matemático). Diante do reconhecimento da impossibilidade de se enriquecer o conhecimento especulativo, Kant acaba por aceitar como única tarefa da filosofia crítica dissecar o órgão de conhecimento (a razão) verificando até onde ele pode alcançar ciência. Assim, o empreendimento crítico, e mesmo Kant reconhece isto,

(...) teria que se denominar não uma *doutrina*, mas somente Crítica da razão pura, e sua utilidade seria realmente apenas negativa com respeito à especulação, servindo não para a ampliação, mas apenas para a purificação da nossa razão e para mantê-la livre de erros, o que já significaria um ganho notável (Kant 16, p. 65).

A depuração da faculdade de conhecimento deve indicar o *caminho seguro de uma ciência* e discriminar, no conjunto dos conhecimentos humanos, aqueles que estão aptos a percorrer tal caminho daqueles que não estão. O critério seletivo encontrado por Kant está no “juízo sintético *a priori*”². Só haverá ciência num conhecimento racional se suas proposições forem universais e necessárias, isto é, possíveis *a priori*, já que todo conhecimento empírico (*a posteriori*) só descreve singularidades e contingências. Por outro lado, só haverá avanço nesse conhecimento se ele vincular representações sob a condição de que elas não estejam confusamente amalgamadas, isto é, onde o trabalho da razão não seja apenas o de desmembrar conceitos. Numa palavra, desde que o conhecimento em questão manipule juízos sintéticos.

Mas afirmar ser o juízo sintético *a priori* o certificado de veracidade dos nossos conhecimentos remete à questão da sua possibilidade. O esforço da Estética e da Analítica transcendentais visa rastrear os princípios mediante os quais os juízos sintéticos *a priori* são

diante da qual hesitamos durante muito tempo. Entretanto, de todos os termos que designam um conhecimento, é o mais apropriado; e ainda assim se presta à confusão” (Bergson 7, p. 113).

² A questão central da *Crítica* é: *Como são possíveis juízos sintéticos a priori?* Parece-nos que semelhante questão só se apresenta no contexto de uma ciência já constituída e já registrada. Uma modalidade de conhecimento cuja síntese não se encontra nem na experiência nem no princípio de identidade (juízos analíticos) induz a perguntar sobre sua origem. A surpresa de Kant diante de tal ciência o leva a indagar acerca de seus fundamentos, que serão encontrados no próprio sujeito. Neste sentido, Kant se incumbiu de fazer a epistemologia da ciência experimental que havia surgido no século XVII.

possíveis. Nesta empresa Kant delinea a arquitetura *a priori* da razão. As intuições da sensibilidade e os conceitos do entendimento fornecem as condições que possibilitam o conhecimento de objetos de modo universal e necessário. Não porque universalidade e necessidade encontram-se no interior da própria realidade objetiva, mas porque são impostas por nossa capacidade de conhecimento. Tais condições estão em nós antes de qualquer contato com objetos, constituem nossas disposições *a priori* para se relacionar com a objetividade, ou ainda, constituem a *atividade sintética* do espírito. No entanto, o conhecimento que emana daí __ cujos exemplos privilegiados são encontrados na matemática e na física moderna (Galileu e Newton) __ só se constitui com vista a uma experiência possível. Postular uma dimensão *a priori* na faculdade de conhecimento não significa afirmar que o conhecimento brota espontaneamente no sujeito; mas que o molde da experiência, as nossas condições *a priori*, imprime no conteúdo da experiência suas leis formais universais e necessárias. Deste modo, todo objeto do conhecimento deve se encontrar no horizonte da experiência. Além desse horizonte as condições *a priori* da cognição nada enxergam, uma vez que só se apresentam como arcabouço formal de um objeto possível como experiência. Fora de tais quadros não há objeto propriamente falando, tampouco conhecimento. Adotar tal ponto de vista significa compreender o mundo fenomênico __ a única esfera da realidade acessível ao conhecimento __ como uma ordem inteiramente determinada pelo sujeito, embora seja preciso admitir a realidade de uma “matéria” fora de nós, isto é, analiticamente separável da forma.

O que Bergson censura na filosofia kantiana parece ser esta onipotência do sujeito, uma vez que esse sujeito é totalmente responsável pela forma da experiência. Diz ele na segunda introdução ao *O pensamento e o movente*:

Todo o objetivo da *Crítica da razão pura* é, com efeito, explicar como uma ordem definida se vem ajuntar a materiais supostamente incoerentes. E sabemos o preço que ela nos faz pagar por esta explicação: o espírito humano imporia sua forma a uma “diversidade sensível” vinda não se sabe de onde; a ordem que encontramos nas coisas seria aquela que nós aí colocamos. De modo que a ciência seria legítima, mas relativa à nossa faculdade de conhecer, e a metafísica impossível, pois não haveria conhecimento fora da ciência (Bergson 7, p. 136).

O exame kantiano do nosso aparato cognitivo permite destacar a forma da matéria da experiência, como observamos ao abordar a noção de espaço na *tese latina*. Mais do que

isso, permite encontrar apenas na forma, alojada inteiramente *a priori* no sujeito, todas as relações da matéria na medida em que esta se constitui como objeto de experiência. Diz Kant nos *Prolegômenos*: “A experiência consiste na conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária” (Kant 15, p. 42). Assim, a razão não determina apenas o conceito dos objetos, mas também sua realidade empírica. Ela constrói a experiência dando-lhe, por um lado, universalidade e necessidade; por outro, a sentença que a condena a ser sempre fenomênica, isto é, aparente. Este poder sintético da razão para edificar os objetos do conhecimento e sua realidade empírica constitui precisamente a atividade do sujeito, instaurada por Kant na *revolução copernicana* que opera em epistemologia, atividade esta presente tanto na sensibilidade quanto no entendimento: na primeira as intuições puras operam a síntese sobre o múltiplo das intuições empíricas (sensações); no segundo, tal múltiplo se organiza mediante leis formais fornecidas pelas categorias do entendimento. Com isto, podemos ler a estrutura da experiência antes mesmo da experiência, pois seu esqueleto já está pronto, esperando que uma realidade imponderável lhe empreste a carne. Mas é a afirmação dessa realidade, aquém da própria matéria que se entrega às disposições formais do sujeito, que impede que a filosofia de Kant se inscreva no idealismo. Ao lado dessa onipotência do sujeito transcendental não podemos nos esquecer da afirmação da coisa em si, do real indeterminado que subjaz ao fenômeno e do qual não contemplamos nem a sombra.

Contudo, o sujeito kantiano é o articulador de todos os meandros do domínio fenomênico. De sorte que enquanto houver relação com a experiência, a razão encontrará sempre fundamentos para seus conhecimentos, pois estará apta a sustentá-los, à medida que é seu poder sintético quem estabelece as conexões necessárias entre as percepções e as representações que constituem um conhecimento. Porém, o ônus que Kant nos faz pagar e ao qual Bergson se refere é a proibição da metafísica, uma vez que seus objetos encontram-se fora dos limites da experiência. Na *Crítica*, Kant ressalta que as disposições formais do sujeito só vigoram como condições de uma experiência possível. Assim, a relação das categorias com a experiência jamais pode ser negligenciada, uma vez que é nesta relação que se salta do objeto meramente *pensado* para o objeto *conhecido*. O discurso metafísico é invalidado pelo criticismo justamente porque apaga tal relação, fazendo das categorias coisas em si mesmas. Em virtude disso, as categorias deixam de ser condições do

conhecimento para serem “objetos” pensados arbitrariamente. Portanto, o que Kant faz é transferir os “objetos” da metafísica do próprio nível metafísico para o nível transcendental. Ademais, o criticismo implica também na condenação de todo conhecimento científico à relatividade (o objeto enquanto fenômeno, por mais que destrinchemos a sua estrutura, será conhecido sempre na relação que mantém com o sujeito, isto é, segundo a configuração que este lhe impõe). Assim, segundo a interpretação de Franklin Leopoldo e Silva na obra *Bergson: intuição e discurso filosófico*:

A camada da coisa-em-si sendo inatingível, as relações intelectuais só poderão redundar numa ciência relativa, uma vez que já é na “atmosfera” intelectual ou formal que a matéria se dá para o conhecimento (Silva 21, p. 75).

O veredicto final do criticismo demonstra ser demasiadamente severo. A mencionada onipotência do sujeito kantiano presta-se, então, apenas para legitimar a validade de juízos sintéticos que exprimem seus objetos de modo totalmente *a priori*, mas tendo sempre em sua alçada a experiência possível do objeto. Antes de uma onipotência, podemos ver aqui, na verdade, uma debilidade da razão, uma vez que a cisão estabelecida pela *Crítica* entre fenômeno e *noumena* aparece como nociva no que toca a metafísica, já que funda toda cognoscibilidade dentro de um exíguo território, todo o resto permanecendo-lhe oculto. Aqui, não apenas a metafísica é ilegítimada como conhecimento, mas uma dimensão inteira da realidade deixa de apresentar pontos de contato com o sujeito, sempre recluso ao universo das aparências.

Por outro lado, o que Kant positivamente defende como conhecimento legítimo acaba substituindo o absoluto metafísico³. A certeza apodítica que ele encontra nos conhecimentos físico-matemáticos investe-os de uma verdade atemporal. Os juízos da ciência passam a exprimir algo eterno e imutável que, do ponto de vista de sua veracidade, em nada se diferenciam de uma tese da metafísica dogmática. A concepção kantiana de ciência não admite retificação na exata medida em que constitui uma modalidade de conhecimento dotada de necessidade. É certo que a ciência não se encontra acabada, mas se enriquecendo indefinidamente com novos conhecimentos. Porém, à medida que uma nova tese é absorvida como científica, isto não quer dizer que ela refuta as anteriores, mas se junta

³ Na obra mencionada Franklin Leopoldo e Silva explora esta substituição, operada pelo kantismo, do absoluto metafísico ou teológico pelo absoluto lógico ou formal. Cf. Parte I, cap. 5: Crítica do método filosófico III, p. 73-84.

a elas formando um corpo teórico inabalável. A ciência não é estática, mas uma vez que dado conhecimento encontra a certeza apodítica nos juízos sintéticos *a priori* ele se torna uma verdade definitiva de um aspecto da natureza. Kant não compreende o conhecimento científico dentro da história, e é isto que o induz a compreendê-lo somente dentro da lógica transcendental. Acerca deste ponto F. Heidsieck afirma algo análogo:

A metafísica uma vez colocada entre os parênteses dos “postulados”, à concepção kantiana de ciência resta aquela de uma Matemática universal garantida pela Razão, “um Deus formal”. A ciência permanece suspensa a um dogmatismo: uma ciência fixa implica uma razão imutável; esta razão imutável por sua vez imobiliza a ciência em quadros fixos (Heidsieck 14, p. 85-86).

Neste momento, vemos que o kantismo contém uma dupla face: por um lado a *Crítica* limita o âmbito do conhecimento e lhe atribui um invencível relativismo; por outro, reforça excessivamente a validade desses conhecimentos contidos neste horizonte restrito, tornando-os “absolutos”. Assim, as leis lógicas do pensamento vêm suprir as lacunas deixadas pela exclusão dos princípios metafísicos. De alguma maneira a ciência assume o antigo papel da metafísica clássica, com a única diferença de que se trata agora apenas dos objetos da experiência sensível.

Todavia, a presença de um elemento “absoluto” no criticismo não significa de modo algum que Kant reproduz a metafísica tradicional sob uma nova imagem, mas que a fundamentação dos conhecimentos científicos, aliada a uma determinação da realidade efetiva dos objetos a eles correspondentes, revela-se tão radical que não deixa margem para uma possível refutação de semelhantes conhecimentos, de modo que se poderia concluir que se trata de conhecimentos plenos acerca de uma certa espessura da realidade: a dimensão fenomênica. A concepção kantiana de intuição apenas como sensível é certamente a responsável por este evidente desequilíbrio epistemológico entre metafísica e ciência. Se a sensibilidade abrange todas as vias de acesso à experiência, nenhum objeto se apresenta ao entendimento sem antes passar pelo filtro espaço-temporal da nossa capacidade de representar objetos, sem antes ser traduzido em dados perceptivos. Assim, a inteligência vê-se impedida de simpatizar intelectualmente com qualquer coisa. Não há objeto de intuição inteligível porque o objeto só se constrói dentro da forma da sensibilidade. Ao expulsar a intuição intelectual do campo da razão humana, Kant atribuiu às intuições puras da sensibilidade a capacidade de organizar o múltiplo, oriundo de uma fonte externa ao sujeito,

no interior de uma estrutura formal inviolável e que posteriormente o entendimento irá relacionar mediante procedimentos lógicos necessários.

Não obstante isso, quando Kant desloca a intuição do entendimento para a sensibilidade ele abre para o aparecimento de uma metafísica peculiar, que Bergson saberá formular mais de um século depois. Quando Franklin Leopoldo e Silva diz que:

(...) a crítica kantiana da intuição intelectual não esgotou todas as possibilidades desta intuição (...) Kant aceita sem questionar que o ideal tradicional de conhecimento metafísico esgota a possibilidade da metafísica; portanto a *metafísica futura* morre na explicitação dos seus prolegômenos (Silva 21, p. 79)

o que está em questão aqui é a frustração de uma aposta kantiana: a que imagina ser a supressão da intuição intelectual a supressão da própria possibilidade do pensamento metafísico. Mas a metafísica que Bergson re-instaura só se torna pensável a partir do kantismo, à medida que a matéria da experiência intelectual (para Kant a única que dispomos) provém de uma fonte extra-intelectual; e à medida que a crítica da intuição intelectual permite pensar a intuição fora da inteligência. Deste modo e num certo sentido, Kant torna compreensível um contato distinto com o objeto do conhecimento, embora ele não seja explorado em sua filosofia. Mas em Bergson a duração aparecerá como essa “matéria” extra-intelectual com a qual podemos coincidir através de uma intuição também extra-intelectual. O tempo será o próprio substrato da realidade que ora se contrai em espírito, ora se distende em matéria.

Mas voltando ao contexto da *Crítica*, se somente a apreensão inteligente pode construir o objeto do conhecimento é porque Kant vê no entendimento um *poder lógico* que se torna inoperante caso não lhe seja dado uma matéria sobre a qual ele possa estabelecer suas relações. O objeto do conhecimento nasce, então, da confluência das provisões do entendimento e da sensibilidade. Assim, o entendimento só manipula o que já foi dado na intuição sensível. A inteligência não tem nenhuma outra relação com o real além daquela cuja essência é constituída por tais intuições: espaço e tempo. A Analítica transcendental mostra que as categorias só funcionam conectando o múltiplo da intuição. Não há um uso legítimo das categorias independentemente da sensibilidade, pois não há uma referência imediata entre os conceitos do entendimento e os objetos da experiência; mas, pelo contrário, uma referência sempre mediata, uma vez que as categorias só vinculam as representações dos objetos ou os seus conceitos mesmos, representações e conceitos que

são, por fim, resultados sintéticos da multiplicidade sensível. Se a intuição sem entendimento não conhece nada, tampouco o entendimento sem intuição conhecerá alguma coisa. É na dependência recíproca dessas duas instâncias que surge o conhecimento discursivo da razão. Deve-se lembrar aqui que na Analítica dos conceitos as categorias são deduzidas a partir das funções lógicas dos juízos, são nesses últimos que encontramos, implícitos ou subjacentes, os conceitos *a priori* do entendimento puro. Portanto, é a partir das diversas funções lógicas desempenhadas pelos juízos que se determina a estrutura da faculdade de conhecimento. Mas “(...) o juízo é o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação do mesmo” (Kant 16, p. 102)⁴. Logo, o juízo só relaciona aquilo que já se encontrava presente como representação imediata na intuição, de modo que o servilismo do entendimento aos dados da sensibilidade obriga a experiência a ser sempre perceptiva, e o conhecimento que dela temos o resultado de um ato sintético do entendimento. O entendimento na concepção kantiana é somente uma faculdade de julgar, de conectar representações. Não está apto para apreender objetos inteligíveis, isto é, que excedem os dados sensíveis. Vemos agora que a redução da intuição à sensibilidade traz como consequência a redução do alcance da experiência no kantismo. A experiência é sempre “intelectual” porque ela irrompe das relações necessárias que a inteligência imprime sobre a multiplicidade sensível. Assim, o conhecimento científico é, sem dúvida, corroborado. Mas os outros domínios da experiência permanecem obstruídos ou, no máximo, conhecidos do mesmo modo que os objetos da experiência externa. Quando Kant afirma logo no início da *Crítica* que “(...) nenhum conhecimento em nós precede a experiência [perceptiva], e todo ele começa com ela” (id., *ibid.*, p. 53) o que está no alvo do olhar crítico é a experiência concedida por uma intuição intelectual, uma vez que é ela que Kant pretende expurgar do plano do conhecimento racional. Porém, tal passagem não implica o empirismo grosseiro porque a feição da experiência segue os traços iniciados, de antemão, na fisionomia formal da sensibilidade e do entendimento, isto é, as disposições *a priori* da razão. A experiência é, portanto, antes de tudo perceptiva; mas a inteligência é, desde sempre, a instância que organiza o múltiplo da percepção em *experiência de conhecimento*. Assim, Kant não pode ser classificado, no sentido convencional dos termos,

⁴ A Analítica kantiana parece inverter Platão, pois o sensível está unicamente apartado da verdadeira realidade à medida que só a apreende como fenômeno; já o “inteligível” está duplamente apartado da verdadeira realidade porque só a compreende através das “aparências” fornecidas pela sensibilidade.

nem como idealista __ pois não afirma a realidade só do sujeito transcendental; nem como realista __ uma vez que a materialidade encontrada fora do sujeito não é a fonte absoluta de tudo o que há no sujeito⁵.

Agora, restringindo nossa análise à Estética transcendental, observamos que o procedimento kantiano para determinar a forma da sensibilidade dá-se recorrendo a uma depuração das intuições para torná-las compreensíveis como intuições puras. Se a intuição constitui o único modo pelo qual entramos em contato com objetos, seria plausível pensá-la sempre como empírica. Mas Kant faz questão de isolar da intuição pura todos os elementos empíricos, isto é, pertencentes à *matéria*; e também todos os elementos intelectuais, ou seja, pertencentes ao entendimento. Nesse processo o que sobra é apenas uma *forma* mediante a qual somos atingidos por objetos. Porém, é preciso preservar na concepção dessa forma um componente ativo, na medida em que é ele que vai dimensionar a experiência. Em seguida, Kant divide esta forma *a priori* da sensibilidade em dois elementos que, embora heterogêneos, situam-se no mesmo nível. Trata-se do espaço e do tempo.

Primeiramente, abordando apenas a intuição do espaço, observamos que Kant recusa atribuir a ela uma realidade objetiva, ao mesmo tempo que não a concebe como um conceito ou uma mera relação entre as coisas. Kant irá dizer que: “O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos do sentido externo, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa” (Kant 16, p. 75). O espaço é o que permite a representação dos objetos num plano de justaposição. É o que faz da multiplicidade sensível uma ordem que distingue os elementos e os torna apreensíveis numa simultaneidade. Aqui, notamos que Bergson partilha de boa parte dessa concepção. Como vimos no nosso primeiro capítulo, a dissidência com o kantismo neste ponto dá-se apenas na apreciação da extensão concreta. Entretanto, é preciso reconhecer que a rejeição bergsoniana desse aspecto do pensamento de Kant mostra-se extremamente coerente com sua doutrina. Ao evitar conceber a extensão como forma *a priori* Bergson acaba admitindo uma influência qualitativa, procedente da materialidade, na determinação da nossa apreensão dos objetos. É

⁵ Em *Matéria e memória*, Bergson situa a filosofia de Kant ora no idealismo ora no realismo, mas num idealismo e num realismo especiais. “O conhecimento da matéria já não é (...) relativo, como deseja o idealismo kantiano. (...) Não é relativo porque não há entre o ‘fenômeno’ e a ‘coisa’ a relação da aparência à realidade, mas simplesmente da parte ao todo” (Bergson 9, p. 269); e também: “(...) no realismo kantiano: entre a coisa em si, isto é, o real, e a diversidade sensível com a qual construímos nosso conhecimento, não se acha nenhuma relação concebível, nenhuma medida comum” (id., *ibid.*, p. 270).

neste ambiente teórico que será possível pensar, mais tarde, o desenvolvimento concomitante da inteligência (junto com a percepção sobre a qual ela se ampara) e da matéria. É possível que não seja uma imprudência afirmar que no bergsonismo a matéria só existe na relação indissolúvel que mantém com a apreensão intelectual; e a inteligência, como um esquema impregnado com as articulações da matéria⁶. Note-se que quando dizemos que não haveria matéria fora da inteligência é porque só a inteligência espacializa, só a inteligência nos proporciona e experiência do externo, conseqüentemente também a do interno. Uma consciência que fosse exclusivamente “intuitiva” jamais apreenderia objetos distintos de objetos, pois não disporia do meio espacial para isso, seria pura interioridade.

Mas em Kant a *diversidade sensível* é organizada pelo sujeito. O espaço como forma do sentido externo detém a autoria da estrutura dos objetos da percepção. Sem esta forma *a priori* a experiência externa ficaria comprometida, uma vez que a matéria voltaria a ser, para usar a expressão de Bergson, uma *continuidade indivisa* onde não seria possível discriminar nenhum objeto, pois nada se distinguiria de nada. No entanto, a noção kantiana de espaço traz uma conseqüência negativa para o bergsonismo. Se podemos conhecer um objeto externo somente através do espaço formal, isto é, formatado pelo sujeito; então não há possibilidade de uma *coincidência* com o ritmo de duração da matéria, já que sua apreensão só se dá à luz dos recortes operados pelo sujeito do conhecimento. Não há, portanto, uma modalidade de conhecimento da matéria fora dos quadros perceptivos e intelectuais⁷. Todo conhecimento é, então, mediato; toda experiência: perceptiva; toda intuição: sensível.

Contudo, na noção de tempo, tal como foi exposta na Estética transcendental, vemos que as conclusões a que se chega são ainda mais incômodas para a filosofia de Bergson. Se na concepção de espaço Kant demonstra a impossibilidade de *simpatizar* com o objeto externo, na concepção de tempo será a própria interioridade a instância excluída do âmbito do conhecimento imediato. Daí o *Ensaio* poder ser lido como uma correção da Estética no que toca à noção de tempo, já que seu objetivo é recuperar a imediatidade da consciência, o

⁶ Tese desenvolvida no terceiro capítulo d'*A evolução criadora*, a saber, Da significação da vida: a ordem da natureza e a forma da inteligência.

⁷ Como mencionamos anteriormente, no quarto capítulo de *Matéria e memória* Bergson realiza uma “metafísica da matéria”. Se no *Ensaio* a intuição, já operante, permite um contato direto com a constituição íntima da consciência, reencontrando a liberdade esquecida tanto por deterministas como por não-deterministas; em *Matéria e memória*: “A questão é saber se, nessa ‘diversidade dos fenômenos’ de que falou Kant, a massa confusa com tendência extensiva poderia ser apreendida aquém do espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e por intermédio do qual a subdividimos ___ do mesmo modo que nossa vida interior é capaz de se desligar do tempo indefinido e vazio para voltar a ser duração pura” (Bergson 9, p. 218).

que será possível apenas recusando o tempo como forma do sentido interno. Mas no momento, observemos apenas que, inicialmente inserido no mesmo nível que o espaço, o tempo kantiano também se apresenta como intuição pura, como forma da sensibilidade através da qual se apreende a *ordem de sucessão* dos fenômenos internos, isto é, das representações de um sujeito. O tempo, tal como o espaço, não é extraído da experiência, mas a antecede na medida em que é condição de sua possibilidade. Porém, ao contrário do espaço (forma do sentido externo), o tempo não é apenas a forma do sentido interno, mas “(...) a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” (Kant 16, p. 79). Bento Prado Jr., em sua interpretação da filosofia de Bergson, propõe uma retificação da oposição entre espaço e tempo como oposição entre sentido externo e sentido interno:

Na estética kantiana, embora inicialmente espaço e tempo pareçam colocar-se no mesmo nível, repartindo apenas as duas regiões (sentido interno e sentido externo) da experiência, cabia ao tempo uma incontestável prioridade. De alguma maneira, a oposição entre espaço e tempo como oposição do sentido interno e sentido externo deve ser corrigida pela afirmação de que o tempo é o sentido interno de um sentido externo (Prado Jr. 19, p.100),

pois só assim Kant poderá atribuir ao sentido interno o mesmo estatuto teórico do sentido externo. Matéria e consciência sendo conhecidas, portanto, do mesmo modo exteriorizado, como objetos construídos mediante um conjunto de determinações subjetivas. Ora, notamos aqui que o tempo deve ser a condição *a priori* que subsume todos os fenômenos, indiscriminadamente. Mas semelhante “hegemonia” do tempo kantiano traz, para Bergson, uma problematização da consciência e da liberdade que a constitui, uma vez que esse tempo é unicamente formal e também um meio de homogeneidade; ou ainda, um meio no qual só é permitido apreender fenômenos. Em suma, um tempo que é condição de possibilidade dos fenômenos do sentido interno e não a própria realidade da consciência. Se a intuição do espaço justapõe impressões sensíveis elementares, cujos feixes constituem as percepções dos objetos que, por seu turno, alinham-se uns ao lado dos outros numa coexistência; então o espaço é um meio de simultaneidade. Já o tempo, a ordem do sentido interno que subsume todos os fenômenos: internos e externos, não comporta a simultaneidade, pois dois tempos diferentes não podem coexistir paralelamente, um precisa ser obliterado quando o outro advém, não há justaposição, mas, pelo contrário, apenas sucessão. Kant diz, inclusive, que somente por analogia podemos representar o tempo mediante uma figura, isto é,

imageticamente (a imagem de uma linha reta ao infinito), uma vez que toda figura exprime simultaneidade de elementos, ou seja, relações espaciais. Diante disso, vemos que o tempo kantiano constitui a ordem através da qual as representações de um sujeito são escandidas. É uma forma de apreensão da sucessão. Mas o que sucede nesta ordem é o múltiplo estruturado no espaço. De modo que tal tempo torna-se o modelo daquilo que Bergson chamava de sucessão de simultaneidades. Se ele é o sentido interno do sentido externo o que encontramos em sua sucessão é o conjunto de simultaneidades oriundas do contato com o mundo exterior, pois a partir do momento em que o objeto se entrega à intuição do espaço ele já é uma representação do sujeito, portanto já se encontra submetido às relações de tempo. Quando Kant diz na *exposição transcendental* dessa noção que:

(...) a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente *a priori*. Somente a pressupondo pode-se representar que algo seja num e mesmo tempo (simultâneo) ou em tempos diferentes (sucessivo) (Kant 16, p. 77)

é neste sentido que podemos entender o tempo como a condição de todos os fenômenos em geral: externos (domínio da simultaneidade) e internos (domínio da sucessão). Por conseguinte, as conexões espaciais estão, em alguma medida, implicadas nas relações temporais, como se o tempo fosse a condição para o próprio espaço, para a representação dos objetos do sentido externo. Com efeito, não seria possível a experiência de uma justaposição de termos, isto é, uma representação espacial, sem pressupor a forma temporal. Se o tempo não constitui de modo algum condição para a representação da simultaneidade, se ele é exclusivamente forma de sucessão, então estamos impossibilitados de representar objetos no espaço, pois as partes que constituem tal representação não podem se alojar umas ao lado das outras por não encontrarem um mínimo de estabilidade para isto; tampouco o conjunto de sensações elementares que constitui uma das partes do objeto, isolada das demais, iria se justapor para configurar o desenho da parte em questão. Enfim, uma sucessão plena, como vimos no nosso primeiro capítulo, embora abordando a obra de Bergson, dilui a experiência externa, pois o esquema espacial não consegue segurar um elemento da sucessão do tempo para dispô-lo ao lado de outro, não consegue representar a simultaneidade. A experiência externa exige a cota de estabilidade sem a qual ela não é possível. Deste modo, de alguma maneira, a intuição temporal deve possibilitar a simultaneidade no interior de seus instantes. Assim, o tempo kantiano ainda é um tempo

instantâneo, muito análogo ao de Descartes, mas que é capaz de dispensar o fundamento teológico (Deus), pois já o substituiu pelo fundamento transcendental, uma vez que é o sujeito que realiza a síntese *a priori* entre os instantes que contêm os diversos momentos do universo externo simultaneamente ao sentido interno.

Uma concepção instantânea do tempo é, sem dúvida, partidária do tempo da mecânica. Ao contrário de Bergson, Kant não pretende determinar a natureza do tempo a partir de uma “psicologia”, mas a partir do modelo físico-matemático de representação temporal, uma vez que transfere a estrutura descontínua da sucessão externa para a sucessão interna. De sorte que a consciência passa a ser apreendida somente como um reflexo do universo exterior. A mencionada “hegemonia” do tempo kantiano revela-se, na verdade, ilusória, já que tal concepção reduz-se à concepção do espaço. Sua natureza é determinada a partir do paradigma da exterioridade. Assim, Kant não apenas situa tempo e espaço no mesmo plano lógico, mas também no mesmo nível de realidade, isto é, o procedimento teórico para a explicitação de ambos é idêntico: uma *dedução transcendental*; além disso não há diferença ontológica entre eles, ambos são formas da sensibilidade. Mas é justamente esta identidade entre o externo e o interno que parece temerária na perspectiva bergsoniana. A denúncia da espacialização do tempo visa esclarecer este equívoco central da teoria desenvolvida na Estética. A incompreensão da especificidade do psiquismo induz a interpretar a dinâmica interna nos quadros da mecânica externa. De modo que o tempo kantiano nunca exhibe a constituição íntima da consciência, mas apenas uma consciência representada numa certa ordem de sucessão dos estados psicológicos. As representações imediatas da sensibilidade (tempo e espaço) despidas de qualquer elemento empírico e divulgadas sempre no sentido interno, não significa a obtenção da verdadeira realidade da consciência porque a ordem do sentido interno ou intuição temporal, enquanto condição imediata para acessar o conteúdo da consciência, jamais permite, paradoxalmente, a posse da consciência imediata. Todo problema parece estar no seu caráter de condição, pois a intuição temporal circunscreve a possibilidade da experiência da consciência antes da sua realidade, e tal possibilidade é constituinte: na consciência como alhures a experiência do que existe se amolda aos quadros do que pode existir como experiência, de modo que o *a priori* kantiano, à maneira de uma planta de engenharia, contém as linhas gerais do edifício inteiro da experiência, interna e externa. Assim, a consciência só conhece a si mesma como

fenômeno, tal como os objetos dos sentidos. A imediatidade da consciência permanece velada a seu próprio “olhar” porque ela pode ser intuída apenas mediante relações de tempo, isto é, segundo a forma do sentido interno que vincula o múltiplo presente nela, múltiplo que provém, aliás, do sentido externo. Em Kant não há consciência de si exatamente porque a consciência é sempre consciência de algo. Portanto, encontra-se adstrita à representação de um objeto. A consciência de si seria a consciência que tem a experiência dela mesma, e o conteúdo dessa experiência deve ser uma realidade e não um conjunto formal de possibilidades. É assim que Bergson fará da duração a própria consciência como dado imediato. Já em Kant a consciência nunca será mais que uma aparência interna das aparências externas.

Contudo, a participação da sensibilidade na obstrução de uma apreensão genuína do psiquismo é fundamental neste contexto. O sujeito kantiano está condenado a se conhecer somente por intermédio da objetividade. Na verdade, é no intercâmbio entre sujeito e objeto que se mapeia a região propriamente cognoscível: este só é conhecido através das articulações formais daquele; aquele apenas mediante o erário da experiência dos objetos. Daí a diferença radical em relação ao procedimento de Bergson, que visa preservar as especificidades desses dois domínios. Diz Kant:

A consciência de si mesmo (apercepção) é a representação simples do eu e, se unicamente por esse meio todo o múltiplo fosse dado *espontaneamente* no sujeito, a intuição interna seria intelectual. No homem, esta consciência requer percepção interna do múltiplo dado anteriormente no sujeito, e o modo como este múltiplo é dado sem espontaneidade na mente precisa, em vista desta diferença, denominar-se sensibilidade. (...) tal faculdade intui então a si mesma não como representaria a si imediata e espontaneamente, mas segundo o modo como é afetada internamente, conseqüentemente como aparece a si e não como é (Kant 16, p. 88).

Deste modo, a consciência vê-se obrigada a adotar o mesmo nível dos fenômenos externos. Definitivamente separada de si mesma, sua natureza está totalmente descrita na *unidade sintética da apercepção*. Entretanto, a apercepção reduz a consciência de si a uma “autoconsciência” que acompanha todas as outras representações do sentido interno com o “eu penso”. É este “eu penso” que faz com que todas as representações sejam representadas como minhas. Na *Crítica*, a unidade sintética da apercepção é, pois, aquilo que vai mais longe no sentido de uma consciência de si. Porém, não completa seu trajeto, pois exprime apenas uma coesão da consciência que é fruto de uma atividade sintética da razão. Ainda

aqui, a unidade sintética da “autoconsciência” só pode ser pensada a partir da síntese da multiplicidade sensível. Não há “autoconsciência” na ausência de toda e qualquer representação da sensibilidade. De modo que tudo o que conhecemos sobre nós é, antes, tudo o que conhecemos sobre os fenômenos da experiência sensível. Nossa pessoa, a sua história, é o registro das experiências acumuladas e alinhadas na ordem temporal. Se investigarmos mais detidamente o que subjaz a este conteúdo fenomênico da consciência vamos nos deparar com uma estrutura formal vazia de qualquer elemento vivido, com o poder sintético de uma entidade lógica cuja indústria exclusiva é ligar representações. Incessantemente atingida pela exterioridade, a consciência destaca sua própria imagem do universo impessoal dos fenômenos. Deportada para o domínio dos fenômenos ela não encontra mais o caminho de volta a si, mesmo porque para Kant tal caminho é excluído do horizonte das possibilidades. Isso mostra que a figuração kantiana da vida interior é predominantemente abstrata ou, para usar uma expressão mais familiar a Bergson, intelectualista. O sujeito transcendental, antes que um “ser natural” resultante de um processo de evolução biológica e inserido numa materialidade refratária aos seus interesses, assemelha-se mais a uma “forma cognitiva” já acabada. Intransigente quanto à possibilidade de um conhecimento integral do objeto conhecido, a consciência, para Kant, não tem privilégio epistemológico algum em relação aos outros objetos. Ela também só pode ser conhecida dentro do relativismo, isto é, representada segundo as determinações formais da estrutura *a priori* do sentido interno.

É preciso reconhecer, todavia, que as limitações impostas pelo criticismo trazem, em sua contraface, uma região inteira da realidade hospitaleira aos nossos raciocínios. Um universo legislado de modo necessário apresenta-se à disposição da curiosidade científica justamente porque a nossa participação na constituição desse universo é fundamental. Fazendo nossas as palavras de Bergson numa de suas avaliações do criticismo, podemos dizer que:

(...) uma relação é uma ligação estabelecida por um espírito entre dois ou mais termos.

Uma relação não é nada fora da inteligência que relaciona. Portanto o universo só pode ser um sistema de leis se os fenômenos passarem através do filtro da inteligência

(Bergson 4, p. 342).

Daí, no kantismo, o universo externo apreendido pela inteligência ser um domínio de relações invariáveis. Daí a experiência testemunhar fielmente a favor das leis físicas. Mas,

por outro lado, o objeto da metafísica __ o Absoluto __ isto é, a coisa em si mesma e não em relação a nós; na sua primitividade incondicionada e não segundo nossas determinações formais, permanecerá eternamente incognoscível, posto que aquém dos esquemas da inteligência fora dos quais não é possível experiência alguma, por conseguinte nenhum conhecimento. Este é o ponto que parece questionável na visão bergsoniana. O absoluto não precisa ser alcançado por um esforço especulativo: “No absoluto estamos, circulamos e vivemos” (Bergson 4, p. 206). Ele já nos é dado, porém sempre obscurecido atrás da luminosidade que a inteligência __ já entendida como *modalidade de relação pragmática com o mundo* __ projeta sobre a camada mais superficial da experiência. De qualquer maneira, seria um erro pensar o absoluto como “outro”, como uma realidade extrínseca à própria consciência. Reintegrá-lo como “objeto” do discurso filosófico depende, como a análise dos *sentimentos profundos* insinuava no *Ensaio*, de um *aprofundamento da experiência*. É preciso violar os quadros intelectuais de pensamento para que o Ser revele sua natureza numa outra instância de conhecimento. A nosso ver, a filosofia de Bergson, logo no seu primeiro momento [no *Ensaio*] inicia o empreendimento de recuperação do objeto da metafísica a partir da *presença interna*, a partir da realidade imediata da consciência; o que exigiu, certamente, uma correção da descrição operada pela apreensão inteligente da psicologia científica do século XIX, tão acolhedora ao receituário positivista; e uma investigação crítica dos esquemas subjacentes aos procedimentos da faculdade intelectual. Empreendemos tais análises nos nossos capítulos anteriores, trata-se agora de observar o que elas trazem de novo em relação à Kant.

Primeiramente, se a crítica kantiana visava apenas determinar as condições formais necessárias de todas as experiências, então, nesta empresa, tudo aquilo que não se insere no molde formal fornecido *a priori* pelo sujeito __ e aqui temos a excelência dos exemplos da metafísica: as noções absolutas __ deve ser banido do conhecimento, à medida que não participa do universo da experiência unicamente dentro do qual o conhecimento se dá. O tipo de síntese encontrado nos juízos da metafísica revela um uso ilegítimo da razão, uma vez que tal síntese não é operada nem pelas intuições nem pelos conceitos puros. Aqui, o que estabelece a conexão entre as representações é uma comunicação arbitrária entre as categorias da razão, negligenciando a exigência de qualquer contato com o mundo externo, isto é, de qualquer experiência. A metafísica define seus objetos, portanto, sem levar em

conta a cisão entre fenômeno e *noumena*, enxergando coisas em si mesmas naquilo que é condição para a apreensão dos objetos como fenômenos. Neste sentido, o criticismo visa indicar ao filósofo prudente o alcance legítimo da razão, mostrando simultaneamente a partir de onde seu uso passa a ser leviano. Já em Bergson o sentido de “crítica” é, de alguma maneira, enriquecido, pois não se trata apenas de determinar os esquemas em que a inteligência organiza os seus dados, trata-se também e sobretudo de desfazer tais esquemas para indicar uma “inteligibilidade” do objeto fora da apreensão exteriorizada e sempre parcial que caracteriza a abordagem da inteligência. Isso vem nos mostrar que tal apreensão não é a única possível, pois ao dissolvê-la entramos em contato com uma realidade anterior ao equacionamento operado pelos quadros da inteligência, isto é, temos acesso a uma experiência pura e não mais mista. Aproximar o conhecimento dessa experiência anoética, ou mais precisamente intuitiva, parece ser o objetivo do itinerário bergsoniano. Mas, seguramente, Bergson não pretende aqui ressuscitar a metafísica calcada na intuição intelectual, ou seja, aquela sobre a qual incidiu a crítica kantiana. F. Heidsieck observou:

Bergson procura uma metafísica, que ele nomeará mais tarde *intuitiva*; ele já a encontrou, mas ele repudia a metafísica conceitual laboriosamente construída, e encontra em Kant um aliado contra essa metafísica (Heidsieck 14, p. 89).

Assim, a metafísica intuitiva que Bergson ilumina em sua obra detém a maturidade do pós-criticismo. A depuração kantiana do órgão do conhecimento permite a Bergson evitar os erros da tradição. A inadequação dos procedimentos de apreensão intelectual para descrever os objetos da metafísica abre para uma experiência que não partilha dos signos da inteligência. É no interior de uma experiência intuitiva (no sentido bergsoniano) que se coincide com a “coloração” natural da realidade (no caso do *Ensaio* a realidade psicológica), pois não se trata mais de uma experiência artificialmente construída para agir sobre a matéria, mas de um contato interno e direto com a própria mobilidade contínua do real. É tarefa da filosofia tentar descrever tal experiência inusitada.

No *Ensaio*, a *teoria da multiplicidade* mostrou, contra as teses kantianas, que os juízos da matemática e da física são desdobramentos dos juízos da geometria. Para Bergson há uma identidade de síntese presente nessas três modalidades de conhecimento. De sorte que a inteligência opera essencialmente no espaço, o espaço é o princípio que fundamenta todos os conhecimentos intelectuais. Portanto, o que Bergson faz aqui não é somente reduzir a Analítica à Estética, mas fundar todas as disposições *a priori*, discriminadas por Kant, na

forma do espaço. Na perspectiva bergsoniana, a inteligência exprime um processo de espacialização que faz nascer, concomitantemente, o universo estável da percepção e a esfera das representações intelectuais, o externo e o interno. Daí a dualidade epistemológica entre sujeito e objeto só vigorar no interior da apreensão intelectual. O conhecimento intuitivo que o bergsonismo defende repele tal dualidade exatamente porque se dá fora da forma do espaço. Trata-se de um contato com a própria matéria do conhecimento, isto é, com a duração. Assim, a intuição conquista uma comunhão entre sujeito e objeto, dissolvendo o sentido dessa dualidade e portanto também o relativismo do conhecimento, uma vez que o objeto deixa de ser logicamente estruturado pelo sujeito para participar, em uníssono, da mobilidade da consciência imediata. Na “psicologia” desenvolvida no *Ensaio* a consciência não aparece mais como “objeto” (no sentido epistemológico) para si mesma, mas como um *campo de virtualidade* onde mais tarde serão interpretadas as noções de *memória* e de *impulso vital*⁸. Deste modo, este percurso crítico, tão importante na obra de Bergson, exibiu uma dimensão da consciência completamente intacta. O horizonte dos sentimentos profundos nos permitiu ver o naufrágio dos procedimentos científicos, uma vez que a psicologia científica jamais atinge propriamente tais sentimentos, o que pediu uma abordagem que fizesse *coincidir* descrição e objeto descrito, à revelia das estruturas simbólicas do discurso. O *ideal de precisão* foi quem exigiu tal coincidência, conquistada, é bem verdade, sempre a contragosto, sempre mais à força de sugestão do que de definição, enfim, sempre mais propriamente indicada do que efetivamente conquistada. Porém, deve-se lembrar aqui que no âmbito do *Ensaio* a noção de intuição ainda não tinha o peso que veio a assumir nas obras posteriores de Bergson. Mas se recorrermos a tal noção já definida como instância de conhecimento direto do espírito, aquém de todos os *esquemas simbólicos* construídos pela inteligência, para voltar a refletir sobre o *Ensaio*, então esse texto será iluminado sobremaneira, uma vez que da perspectiva que adotamos a primeira obra de Bergson é uma reação contra o kantismo, mais especificamente contra as figurações kantianas do tempo e da consciência, restituindo-os ao *habitat* natural à medida que abandonam todas as suas projeções na exterioridade. Numa palavra, renunciando à forma na

⁸ Neste sentido a psicologia bergsoniana é abertura para uma ontologia, pois a duração encontrada inicialmente na experiência interna contaminará as concepções de memória, vida e até mesmo de matéria, permitirá saltar da consciência pessoal para uma *consciência em geral*.

concepção de tempo e ao relativismo na apreensão da consciência, conhecendo-a como um absoluto e não mais como fenômeno.

Na *Introdução à metafísica* Bergson restabelece o *absoluto* como “objeto” do discurso filosófico. Todavia, não devemos confundi-lo com um objeto qualquer. O absoluto não se entrega às descrições inteligentes, ele não pode ser descrito nem sintética nem analiticamente. O que o discurso metafísico tem como tarefa é apenas indicar a possibilidade de um contato com o absoluto. É, em suma, explicitar a coexistência da apreensão intelectual e da experiência intuitiva. Bergson diz: “Visto de dentro, um absoluto é, pois, coisa simples (...)” (Bergson 6, p. 14). Isso significa que ele se dispõe inteiramente ao conhecimento, não esconde nada ao olhar interior, não se decompõe em partes elementares, uma vez que ainda não foi traduzido para os símbolos da nossa faculdade intelectual, que faria dele o objeto mais complicado de todos, “indefinidamente definido” e por isso mesmo sempre incompletamente conhecido. A inteligência só apreende seu objeto do exterior, e por mais que multiplique os pontos através dos quais o define, nunca atingirá um conhecimento integral do objeto. O absoluto, portanto, reivindica um contato direto que recupere sua simplicidade natural. Apenas a intuição pode proporcionar semelhante contato. “Chamamos aqui intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, conseqüentemente, de inexprimível” (id., *ibid.*).

Ora, se o conhecimento intuitivo é, em última análise, infável, isso se deve a uma limitação inerente à própria linguagem que, à maneira de uma fotografia, só define o objeto de um certo ângulo, ou seja, um de seus aspectos. Se o conhecimento intuitivo entrega a realidade absoluta do objeto, então ele só pode ser indicado pela linguagem. A *definição* é, de certo modo, substituída pela *sugestão*. Daí o discurso filosófico aparecer mais como uma bússola que sempre indica para a experiência intuitiva, mas que não pode traduzi-la. Daí, também, a compreensão daquilo que Bergson traz de positivo para a filosofia depender de um acompanhamento da vertente negativa ou crítica de seu pensamento. Não é possível compreender a duração sem percorrer o itinerário teórico de renúncia das representações intelectuais do tempo, pois é neste processo por assim dizer destrutivo que se torna visível uma nova “inteligibilidade”. Ademais, Bergson reconhece, como já observamos, que dentre os objetos a consciência é o mais acessível a um contato intuitivo. Isto porque o psicológico é a única instância que se oferece imediatamente ao sujeito (lembramos também do *inteira e*

adequadamente conhecido), muito embora tal imediatidade seja conquistada somente após um percurso crítico que corrói a apreensão intelectual.

Por outro lado, a intuição depende de duas teses que o *Ensaio* nos trouxe: a) a separação entre inteligência e temporalidade; b) e o encontro da duração como a própria realidade da consciência. A primeira resultou da análise dos objetos da matemática, onde Bergson apaga a heterogeneidade que Kant estabeleceu entre a Estética e a Analítica, fazendo do espaço o princípio da inteligência. Mais do que isto, identificando espacialização e procedimento intelectual. A segunda decorreu de uma apreensão introspectiva da consciência, isto é, mediante um aprofundamento da experiência interior a natureza da duração pura se revelou na sucessão psicológica. O conhecimento intuitivo, deste modo, torna-se possível, uma vez que “(...) pensar intuitivamente é pensar *na* duração” (Bergson 7, p. 115). As teses do *Ensaio*, possivelmente, exprimem a prudência que a filosofia bergsoniana soube ter para evitar o equívoco da metafísica dogmática de pensar o conhecimento intuitivo fora do tempo e o absoluto como uma *eternidade de morte*. Bergson diz n’*O pensamento e o movente*:

Muitos são os filósofos que sentiram a insuficiência do pensamento conceitual para atingir o fundo do espírito. Muitos, por conseqüência, os que falaram de uma faculdade supra-intelectual de intuição. Mas como acreditavam que a inteligência operava no tempo, concluíram que ultrapassar a inteligência consistia em abandonar o tempo. (...) para passar da intelecção à visão, do relativo ao absoluto, não é preciso abandonar o tempo (...); é necessário, isto sim, que nos recoloquemos na duração e que recuperemos a realidade em sua essência, que é a mobilidade (id., *ibid.*, p. 113).

De certo modo, a intuição deriva das teses do *Ensaio*, à medida que o absoluto passa a ser pensado no interior de uma realidade móvel que é a duração, uma realidade que se cria incessantemente. A experiência intuitiva, que põe o espírito em contato com este absoluto, não guarda semelhança com a intuição intelectual da metafísica anterior à *Crítica*, que circunscrevia o absoluto como uma eternidade estática, pois o que é encontrado na experiência intuitiva bergsoniana é o próprio tempo, uma virtualidade que não traz seu futuro “pré-visível” no seu presente, uma diferenciação ininterrupta, *criação de imprevisível novidade*. Portanto, trata-se de um absoluto vivo, não de um conceito fechado. Haja vista que a experiência interna apreendida como dado imediato é o domínio onde predomina a liberdade. Mas se agora, inversamente, projetamos a intuição no *Ensaio*, tal como Bergson a

definiu nas obras posteriores, para compreendê-lo melhor, vemos que neste primeiro momento de seu pensamento o alvo foi submeter a interioridade ao contato direto promovido pela intuição⁹. A duração encontrada aí é a própria dinâmica da vida interior, que só pôde ser esclarecida mediante um esforço intuitivo, isto é, mediante uma abordagem que não estrutura seu objeto num esquema de inteligibilidade.

A disjunção que Bergson advoga desde o *Ensaio* entre subjetivo e objetivo se desenvolve, como vemos, em apreensão intelectual e experiência intuitiva: esta propicia um contato direto e interno com ele; aquela organiza o objeto num simbolismo. De modo que o corte kantiano entre o cognoscível e o incognoscível passa a ser interpretado como conhecimento intelectual e conhecimento intuitivo. A inteligência tem limitações, e neste ponto Bergson concorda com Kant. Mas o que está além dos seus limites não precisa ser relegado a uma invencível inacessibilidade. Valorizar excessivamente o modelo científico de conhecimento induz a aceitar que tudo aquilo que não entra nos seus quadros não pode ser conhecido. Este é o ponto no qual Bergson polemiza com Kant. Na conclusão do *Ensaio* ele diz: “(...) todas as relações que não se podem traduzir em simultaneidades, quer dizer em espaço, são cientificamente desconhecidas” (Bergson 8, p. 176). Mas isso significa apenas que a inteligência só opera no espaço, e que o “cientificamente desconhecido” não implica, como em Kant, numa incognoscibilidade definitiva. Em Kant vemos que é da própria natureza do *noumena* ser desconhecido pelo sujeito, posto que há um abismo intransponível entre o universo dos fenômenos (o condicionado) e o das coisas em si mesmas (o incondicionado). Já para Bergson o tempo real ou duração pura escapa aos esquemas intelectuais porque repudia uma representação simbólica onde ele possa ser traduzido para uma série de pontos matemáticos num plano geométrico. O tempo real exige uma apreensão diferenciada. Sua natureza só se revela num contato imediato com o conteúdo do psiquismo. A duração não pode ser representada, portanto tampouco definida. Não se trata aqui de um conceito, mas de uma realidade psicológica. Assim, a duração só pode ser um dado da

⁹ Gilles Deleuze foi quem mais fundo explorou a intuição como método, ou seja, como intrinsecamente ligada à própria construção do pensamento de Bergson. O primeiro capítulo da obra *Bergsonismo*, dedicado a esta noção, interpreta a intuição como um conjunto de procedimentos intelectuais (*regras metódicas*) que permitem avaliar a experiência desde o seu nível mais superficial (a experiência perceptiva) até o dado imediato (o domínio da *diferenciação qualitativa* ou duração). Deste modo a intuição metódica perpassa toda a obra bergsoniana. Ela atua em todos os seus momentos, uma vez que são suas *repartições* que permitem depurar a experiência com vistas ao real em si e não mais representado.

consciência, tal como a liberdade. Mas um dado incompreensível e mesmo absurdo se não desobstruirmos a espessura de inteligência que o separa da profundidade psíquica, espessura que mantém a consciência sempre em harmonia com a exterioridade. Daí a duração ser uma evidência da intuição e não mais um “constructo” da inteligência. O fato de Kant ter negligenciado a distinção radical entre espaço e duração, inteligência e intuição, acabou restringindo o campo do conhecimento aos objetos da experiência sensível. Quando Bergson afirma que:

O erro de Kant foi tomar o tempo por um meio homogêneo. Ele não parece ter observado que a duração real se compõe de momentos interiores uns aos outros, e que quando ela reveste a forma de um todo homogêneo, é que ela se exprime no espaço. Assim, a própria distinção que ele estabelece entre o espaço e o tempo volta, no fundo, a confundir o tempo com o espaço, e a representação simbólica do eu com o próprio eu (Bergson 8, p. 174),

o que ele está reprovando em Kant é a intelectualização (e portanto espacialização) do tempo e suas conseqüências. Kant reproduz na interioridade o tempo da mecânica, dando-lhe uma fundamentação transcendental. É assim que o tempo aparece como um meio homogêneo e como forma *a priori*. A ausência de uma psicologia permite, em Kant, conceber o tempo unicamente através de procedimentos lógicos. Se o *quid juris* antecede o *quid facti*, a experiência será sempre estigmatizada pelas condições de possibilidade. De modo que quando se volta a considerá-la, ela já recebeu a estrutura formal do sujeito do conhecimento. Esta infidelidade à experiência, sobretudo à experiência interna, gera as incompreensões do kantismo. Bergson opta pelo caminho inverso, isto é, vai do *quid facti* para o *quid juris*, justamente para recuperar a genuinidade da experiência e descrevê-la segundo suas *articulações naturais*. Portanto, Bergson parte da realidade da experiência e não mais da possibilidade. A experiência interna é certamente a mais prejudicada numa abordagem como a kantiana porque ela passa a ser apreendida por mediação da forma temporal. Assim, o tempo homogêneo é o pivô de uma apreensão equivocada da interioridade. Se para Kant o sentido interno é estruturado segundo relações de tempo, e além disso preenchido pelo conteúdo do sentido externo, o contato que podemos ter com a consciência é, então, sempre mediato, uma vez que a consciência só se apresenta a si mesma no interior da forma temporal que, por seu turno, encontra-se recheada pelo universo dos fenômenos exteriores. Portanto, a apreensão intelectual oprime a consciência numa

representação. Já a intuição, pelo contrário, propicia a imediatidade e uma totalização, vai direto à experiência do tempo como a própria constituição da vida psicológica. É aí que o tempo se revela como heterogeneidade, como qualidade que se diferencia continuamente, enfim, como criação. A intuição permite compreender, de uma só vez, a natureza do tempo e da consciência fora da estrutura da exterioridade. O tempo como duração passa a ser testemunhado por uma experiência da consciência imediata. É nela que a duração expõe sua heterogeneidade.

Com efeito, um *meio vazio e homogêneo* é a definição precisa do espaço. Encontramo-la tanto em Kant como em Bergson. Transferir tal definição para o tempo é o erro do kantismo. O espaço é, como vimos, um meio onde há absoluta identidade entre suas partes, isto é, uma *realidade sem qualidade*. Logo, trata-se aqui, evidentemente, do espaço geométrico, um espaço que resulta da abstração de toda realidade concreta que o preenche, reduzindo-se a uma forma pura. Mas devemos observar que o espaço autoriza essa dissociação entre forma e conteúdo. Ele pode ser concebido independentemente da matéria. Porém, para Bergson, o mesmo não se dá com o tempo. A duração jamais assumirá a forma de um meio vazio e homogêneo porque ela se identifica com o conteúdo, inviabilizando a separação. No entanto, embora somente a experiência intuitiva possa tornar a duração compreensível, Bergson usa os recursos da inteligência para evidenciar que o tempo não pode ser um meio homogêneo. Seu argumento é:

Ora, se o espaço deve se definir como homogêneo, parece que inversamente todo meio homogêneo será espaço. Pois a homogeneidade consistindo aqui na ausência de toda qualidade, não se vê como duas formas de homogêneo se distinguiriam uma da outra (Bergson 8, p. 73).

Deste modo a concepção de homogêneo requer uma unidade, já que nenhum elemento qualitativo entra para estabelecer a diferença entre duas homogeneidades. A solução de Kant para este problema foi a de postular um homogêneo onde os termos são sucessivos e outro onde são simultâneos. Do ponto de vista de Bergson, semelhante solução não escapa de uma certa arbitrariedade, uma vez que permite à inteligência transitar entre tempo e espaço apenas substituindo uma palavra. Com isto, acaba assimilando o tempo tal como assimilou o espaço, apenas atribuindo a ele um elemento a mais, a ordem de sucessão. Portanto, só podemos representar o tempo kantiano como uma série de instantes idênticos e vazios onde os estados de consciência se alojam; ou ainda, um conjunto de simultaneidades que se

sucedem. Nesta concepção a atividade psicológica resume-se a saltar de um instante ao outro, isto é, do mesmo ao mesmo. Em vez de evolução (*progresso qualitativo*) o que encontramos no tempo formal é repetição, pois o homogêneo implica identidade entre suas partes. Assim, um estado de consciência não amadurece, já que se encontra encerrado num instante isolado dos demais. Porém, tal instante permite a passagem para outro instante, de modo que a consciência salta de simultaneidade em simultaneidade. Em Kant o que é ressaltado não é o conteúdo dinâmico da consciência, mas a atividade sintética *a priori* da razão. Ainda aqui, na consciência, prevalece a separação entre uma forma determinante e um conteúdo determinado. De sorte que a experiência do conteúdo só se dá após a forma incrustar-lhe sua própria feição. Portanto, a experiência interna obedece ao “mecanismo” da sucessão temporal. Cada estado de consciência, à maneira dos objetos no espaço, permanece exteriorizado e por conseguinte distinto dos demais, compondo com eles um conjunto linear e não “confuso”. É evidente aqui que a concepção de consciência que se pode extrair do tempo formal encontra-se impregnada de representações externas. Na filosofia de Kant há uma visível simetria entre o interno e o externo. O mecanicismo determinista predomina tanto na objetividade quanto na subjetividade, posto que Kant não estabelece distinção entre a causalidade física e a causalidade psíquica. O estado atual da consciência, tal como num sistema físico, é inteiramente determinado pelo seu passado imediato. Não há, portanto, ocasião para se inserir a liberdade no plano dos fenômenos, quer sejam eles internos ou externos.

Vemos agora que a psicologia científica do século XIX é herdeira desse ideário kantiano. É ainda no tempo formal que ela avalia seus dados, uma vez que esse tempo imprime uma regularidade nos fenômenos conscientes, regularidade sem a qual a abordagem científica encontra-se fragilizada. Para a racionalidade científica é indispensável uma certa estabilidade nos objetos que examina, pois do contrário não seria possível medi-los e prevê-los. É assim que a ciência sacrifica a liberdade em prol da “matemática universal”. A vida psicológica passa a receber o mesmo tratamento dado aos eventos físicos. No entanto, é preciso reconhecer que o “psiquismo” que a ciência considera mantém, numa certa medida, uma adequação com os procedimentos da inteligência, pois já se trata de uma consciência estruturada em termos espaciais. Há justaposição de estados, de modo que o estado atual é

inteiramente condicionado pelos anteriores. Ainda aqui predomina a relação antecedente/conseqüente, isto é, causalidade. Todavia, Bergson adverte:

(...) a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço, enquanto os fatos de consciência não são pontos essencialmente exteriores uns aos outros, e só se tornam assim por um desenrolar no tempo, considerado como um meio homogêneo. Se, pois, uma das duas pretensas formas de homogêneo, tempo e espaço, deriva da outra, pode-se afirmar *a priori* que a idéia de espaço é o dado fundamental (Bergson 8, p. 73-74).

Assim, é a espacialização do tempo o cerne de uma apreensão enganosa da vida psicológica. A liberdade é restituída quando lemos os estados internos não mais no espaço, mas na duração. A justaposição dá lugar a uma interpenetração onde cada estado enriquece os demais na exata medida em que são interiores uns aos outros. Toda separação entre eles torna-se, então, artificial; e a idéia de determinação sempre *a posteriori*, jamais confirmada pela experiência imediata¹⁰. Como notou Heidsieck: “Bergson no *Ensaio* quis liberar a consciência da necessidade que acorrenta as coisas (...)” (Heidsieck 14, p. 184). Sua filosofia oferece uma réplica ao determinismo. Neste sentido, o alvo do *Ensaio* é mostrar que a consciência não deve ser tratada como o universo da matéria, isto é, dentro da estrutura de relações da necessidade mecanicista. Há aqui, seguramente, uma restrição imposta ao paradigma das ciências naturais. Em outros termos, há uma recusa da “matemática universal”. As especificidades dos diversos níveis da experiência exigem tratamentos também específicos. Esta tese implícita do bergsonismo aparece, por um lado, fazendo oposição ao positivismo, que defendia a unidade metodológica; por outro, ao criticismo, que restringia a experiência aos quadros da experiência externa ou perceptiva, reconhecendo uma impossibilidade da liberdade como experiência psicológica.

Mas o tempo homogêneo, resultante do processo de espacialização, típico da inteligência humana, cuja tendência fundamental é a relação pragmática com o mundo, tem sua importância à medida que organiza a experiência num campo de estabilidade, permitindo a eficácia da ação do organismo sobre a matéria. Porém, ao aplicá-lo para compreender a vida consciente ele se revela inadequado, pois faz a interioridade voltar a ser

¹⁰ Lembremos que é a retrospectção que permite saltar do ato para as condições do ato, problematizando a liberdade. Porém, o que há de errôneo aí é o próprio salto, que sai do ato inserido na duração para cristalizar representações tidas como seus antecedentes. Com isto, perde-se de vista a irreversibilidade do tempo, seu enriquecimento ininterrupto. E a liberdade passa a ser interpretada não mais no contexto da intuição, mas intelectualmente.

tratada como *coisa* e não mais como *progresso*. O dinamismo da consciência se cristaliza em estados que se exteriorizam numa ordem de sucessão pré-estabelecida, podendo ser compostos e decompostos, avançar e recuar da maneira que se quiser. Numa palavra, a duração que enriquece o “eu” é afogada no esquematismo intelectual e com ela a região profunda da consciência. Kant, parece-nos, optou pelo esquematismo, ou seja, pela *representação simbólica* ao invés da experiência do imediato. Mas o que essa experiência tem de tão valioso? O que, nela, é imprescindível para a filosofia? A consciência imediata traz consigo um contato direto com o próprio trabalho do tempo na construção incessante da pessoa. Uma *criação* contínua de mais realidade interna, ampliando-a para além de onde até então ela se esgotava. De uma só vez, revela a verdadeira natureza do tempo e da vida psicológica como movimento, mudança, devir. Ademais, para a filosofia, a recuperação da experiência da consciência como dado imediato autoriza conhecer a interioridade não mais segundo o relativismo kantiano, mas como um absoluto. Permite recuperar o “objeto” da filosofia a partir de uma psicologia *precisa*. Sendo assim, vemos que a preocupação de Bergson logo no primeiro momento de sua filosofia é legitimar o discurso metafísico novamente como conhecimento, já que foi encontrado na imediatidade um “ponto de Arquimedes” que possibilitará alavancar uma ontologia da duração. Finalizando com as palavras do próprio Kant sobre a metafísica:

Será necessária maior firmeza para que a dificuldade interior e a resistência exterior não nos dissuada de finalmente promover, por abordagem completamente oposta a até agora adotada, o crescimento próspero e frutífero de uma ciência indispensável à razão humana, da qual se pode cortar cada ramo despontado, mas não exterminar as raízes (Kant 16, p. 64).

CONCLUSÃO

Uma filosofia tem o direito de lançar a “verdade filosófica” para fora do discurso? Quando Bergson detecta um germe de verdade presente na intuição originária de cada sistema filosófico ele presta, por um lado, uma homenagem à história do pensamento; mas por outro assevera que tal verdade só vigora no interior dessa intuição, representa apenas uma fugaz faísca em meio às trevas permanentes dos equívocos conceituais. Se há uma verdade em cada filosofia, essa verdade é sempre traída pela linguagem que a desenvolve num discurso articulado, uma vez que se abandona a plenitude do contato intuitivo para se apegar aos símbolos, de modo que o “objeto” deixa de ser conhecido integralmente para ser apreendido apenas segundo determinado aspecto, escolhido pelo filósofo para o explicar. Mas o contato intuitivo permite assistir em conjunto todos os aspectos e por isso também induz a reconhecer uma verdade parcial em cada sistema, enxergando na filosofia uma “dialética pura”, tal como Kant observou, um confronto entre teorias, entre as diversas perspectivas através das quais o Ser foi contemplado. Mais ainda, o que a intuição promove é uma dilatação da experiência filosófica, colocando em xeque a própria linguagem, que passa a se revelar como um instrumento insuficiente para descrever tal experiência. A assimetria entre o dado intuitivo e a explicitação intelectual separa verdade e expressão, já que o conteúdo de uma experiência intuitiva detém uma simplicidade indivisível. Portanto jamais se fragmenta num sistema de conceitos que se inter-relacionam. Neste sentido, Bergson não tem somente a ousadia de descartar um elemento tão valioso para a tradição filosófica: o conceito; mas principalmente a de denunciar o fracasso dessa “razão discursiva” na tentativa de definir a natureza da realidade. As limitações da linguagem exprimem as limitações da própria inteligência que a engendrou. E a inteligência é compreendida no contexto de relações vitais entre organismo e ambiente. Por conseguinte, encontra-se talhada pela ação e para a ação. A verdade especulativa, aquela que realmente interessa ao filósofo e testemunhada sempre pela experiência intuitiva, isto é, pela *simpatia* ou *coincidência* com a estrutura íntima das coisas; numa palavra, a posse do absoluto, permanece inacessível à linguagem na exata medida em que não encontra nela uma tradução adequada de seu conteúdo que é essencialmente *mobilidade qualitativa*.

Não é o caso aqui de aprofundar uma análise da concepção de inteligência em Bergson, tampouco de examinar detalhadamente o sentido de intuição. Trata-se de reconhecer que há no bergsonismo uma evidente defasagem entre verdade e expressão da verdade; ao mesmo tempo em que há, também, uma obstinada defesa da experiência do verdadeiro, do real em si. No nosso estudo, que abordou principalmente a primeira obra do autor, já podemos constatar que a verdade é antes vivida do que entendida. A verdade não se estrutura num conhecimento representacional, ela não é mais pensada no sentido lógico, isto é, como uma adequação ou correspondência entre conceito e coisa, entre a ordem do pensamento e a ordem do mundo; pois é antes um recuo a uma *presença pura*, a uma região que antecede todo simbolismo. A verdade passa a ser vivida no interior de uma experiência que envolve a emotividade. O exame dos sentimentos profundos mostrou que a emotividade é o palco onde se desenrola a ação do tempo psicológico, e o tempo real ou duração pura é a experiência filosófica suprema do bergsonismo. Portanto, a verdade é, no *Ensaio*, a consciência como dado imediato. O tempo vivido pela consciência como duração pré-intelectual. O tempo como a imanência da vida psíquica. Realidade que escapa a todos os esquemas simbólicos com os quais a inteligência constrói uma inteligibilidade do objeto que aborda. Logo, a primeira versão disso que chamamos de “verdade filosófica” aparece como *consciência imediata*.

Mas como a imediatidade é uma conquista que depende da dissolução do tempo falsificado da inteligência, a experiência da duração pura só pôde se dar após a crítica da tendência espacializadora que se identifica com a apreensão intelectual. Mais do que mostrar a unidade de síntese entre geometria, matemática e física, Bergson vai defender que até mesmo a psicologia é vítima dessa tendência espacializadora do entendimento, de modo que a consciência passa a ser interpretada como *coisa*, como mais um “objeto” entre objetos. É contra essa espacialização ou matematização de todos os níveis da realidade que a filosofia de Bergson parece se levantar. Daí nosso trabalho ressaltar, de certa forma, a oposição entre o bergsonismo e a unidade metodológica da filosofia positiva. O que Bergson tenta no *Ensaio* é subtrair a consciência do paradigma físico-matemático de conhecimento. Mais ainda, descrever o psiquismo fora de todo equacionamento racional, ou seja, descrevê-lo como uma vivência que já não se submete aos imperativos da inteligência, uma vez que é aquém de todos os artificialismos dessa última, construídos para a ação, que reencontramos

a autêntica experiência interna: a fluidez contínua de uma duração que é *virtualidade*, a *absurdidade fundamental* de um espírito que interioriza seus momentos.

Todavia, a identificação entre experiência interna e temporalidade, entre consciência imediata e duração pura, mostra que o “objeto” da psicologia, tal como o próprio tempo, encontra-se numa região que detém especificidades que impedem a definição. Deste modo a vida psicológica se separa da abordagem científica para se aproximar da arte, sobretudo da literatura¹. Ela não deve mais ser descrita a partir de conceitos ou de qualquer outra representação intelectual, mas através de metáforas que criam uma dinâmica sugestiva que indica a natureza e as direções da experiência consciente, embora jamais a defina. O objeto de arte, particularmente o discurso literário, deve revelar uma circulação do sentido, de modo que a obra se assemelhe a um organismo vivo, sempre irrigada pelas pulsações da intuição. Seu significado não deve se fechar, tampouco se fixar; mas, pelo contrário, deve dar testemunho da mobilidade que constitui o fundo de todas as coisas. Bergson irá dizer que: “(...) o artista visa nos introduzir nesta emoção tão rica, tão pessoal, tão nova, e nos fazer provar o que ele não saberia nos fazer compreender” (Bergson 8, p. 13). Nessa passagem fica evidente o retorno à experiência concreta da consciência, pois não se trata mais de duplicá-la num sistema de representações que a tornaria compreensível, mas de vivê-la diretamente. Portanto, a tarefa da linguagem passa a ser apenas a de indicar ou sugerir a experiência intuitiva; jamais defini-la ou descrevê-la explicitamente. É neste sentido que dizemos que a filosofia bergsoniana faz da “verdade” algo extra-discursivo. Sem dúvida, nosso estudo reforçou esse aspecto, esse reconhecimento do inefável, pois ele foi guiado pela disjunção entre apreensão intelectual e contato intuitivo, entre procedimento analítico-discursivo e posse direta do objeto. Mas essa nova epistemologia proposta por Bergson recusa decididamente a idéia de filosofia como epistemologia ou “crítica”, pois, ao contrário de Kant, o bergsonismo amplia o sentido e o alcance do conhecimento. O conhecimento ultrapassa o entendimento à medida que se orienta para a *intuição metafísica*. A distinção feita logo no *Ensaio* entre objetivo e subjetivo já insinuava uma diferença epistemológica que desembocaria na distinção entre inteligência e intuição. E como é da natureza do contato intuitivo não se deixar representar, pois ele instaura a passagem da

¹ Bergson dirá mais tarde: “Mas, se é função da literatura empreender dessa forma o estudo da alma no plano do concreto, sobre exemplos individuais, o dever da filosofia nos parecia ser o de estabelecer as condições gerais da observação direta, imediata, de si para si” (Bergson 7, p. 111).

representação para a pura presença, acabamos por atingir uma nova dimensão cognoscível ainda intocada pelos filósofos.

Na nossa análise do *Ensaio* vimos que é a própria linguagem a responsável pelo ocultamento dessa dimensão. Há um vínculo essencial entre linguagem e inteligência. Se a segunda foi criada para a ação, então a linguagem aparece para iluminar uma ação conjunta. Nasce como um código de coordenação inter-subjetiva. Enfim, tem sua sede na práxis e não no conhecimento puro. Daí a referida defasagem entre o conteúdo da experiência intuitiva e sua expressão. No nosso segundo capítulo constatamos que o discurso literário surge como o conectivo entre “verdade filosófica” e expressão discursiva da verdade, mas não devemos exagerar a superação desse hiato realizada pela metáfora, pois é preciso admitir que mesmo nessa modalidade de descrição há espacialização, muito embora a participação do espaço seja clandestina, a contragosto. Por isso as narrativas e os textos poéticos aparecem como um modo de expressão mais fiel à subjetividade e ao tempo, o que não significa dizer que eles definem a duração. O conhecimento intuitivo estará sempre no interior de uma experiência. O que o texto metafórico pode oferecer é uma aproximação e mesmo uma dilatação do pensamento, contribuindo com a preparação do espírito para receber a “epifania” da intuição.

Mas na vertente negativa a perspectiva de Bergson nos traz uma crítica ferrenha da tradição filosófica presa à inteligência. Daí, também, o acesso ao conteúdo intuitivo depender igualmente desse percurso destrutivo, dessa decomposição da abordagem racionalista. Escolhemos, não arbitrariamente, a filosofia kantiana para estabelecer um debate entre Bergson e a tradição². As concepções kantianas de tempo e consciência mostraram ser desdobramentos do processo de espacialização inerente ao intelecto humano. A crítica ao tempo formal kantiano permitiu vislumbrar a interioridade novamente na sua “coloração” natural. A consciência de si deixou de ser representação e voltou a ser “em si”. Deste modo a interioridade aparece como o primeiro ponto onde podemos abranger um conhecimento fora do relativismo kantiano. Portanto, a intuição recupera, nesse momento da obra de Bergson, o primeiro nível de um conhecimento que é posse de seu objeto como um absoluto; ou, como já dissemos, a primeira versão da verdade filosófica.

² Na primeira introdução ao *O pensamento e o movente* Bergson vai dizer, referindo-se ao *Ensaio*, que: “Não era, pois, uma teoria psicológica, o associacionismo, que abandonávamos, era também, por uma razão análoga, uma filosofia geral, o kantismo, e tudo o que a isto se relaciona” (Bergson 7, p. 112).

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Obras de Bergson:

1- BERGSON, H. L'idée de lieu chez Aristote. In: _____. *Les études bergsoniennes*. Tradução de Robert Mossé-Bastide. Paris: PUF, 1949. v. II.

2- _____. La perception du changement. In: _____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1969.

3- _____. Le possible et le réel. In: _____. *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 1969.

4- _____. *A evolução criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Ópera Mundi, 1971.

5- _____. A consciência e a vida. In: _____. *Os pensadores*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

6- _____. Introdução à metafísica. In: _____. *Os pensadores*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

7- _____. O pensamento e o movente (Introdução). In: _____. *Os pensadores*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

8- _____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Quadrige PUF, 1993.

9- _____. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação da alma com o corpo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

Outros autores:

10- BACHELARD, G. *A dialética da duração*. Tradução de Marcelo Coelho. São Paulo: Ática, 1994. (Série Temas, v. 6).

- 11- COMTE, A. *Os pensadores*. Tradução de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores).
- 12- DARWIN, C. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- 13- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999. (Coleção Trans).
- 14- HEIDSIECK, F. *Henri Bergson et la notion d'espace*. Paris, PUF, 1961.
- 15- KANT, I. Prolegômenos. In: _____. *Os pensadores*. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os pensadores).
- 16- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moonsburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores).
- 17- MUELLER, F. L. *História da psicologia: da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Nacional, 1968, (Coleção Atividades pedagógicas).
- 18- PINTO, D. M. Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana. *Discurso*, São Paulo, n 29, 1998.
- 19- PRADO JUNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
- 20- ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- 21- SILVA, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994. (Coleção Filosofia).

22- WORMS, F. La conception bergsoniennes du temps. Revista *Philosophie*, Éditions de Minuit, n 54, p.73-91.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ABABAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

BACON, F. *Novum organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. A intuição filosófica. In: _____. *Os pensadores*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, [s.d.].

DARWIN, C. *A origem das espécies*. Tradução de Joaquim dá Mesquita Paúl. Porto: Livraria Chardron, [s.d.].

DESCARTES, R. Meditações metafísicas. In: _____. *Os pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os pensadores).

SOUZA, J. C. (Org.) Os pré-socráticos. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os pensadores).

WORMS, F. *Les vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, [s.d.].