

Universidade Federal de São Carlos
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

EDUARDO SOARES RIBEIRO

BERGSON E O EU DIVIDIDO

São Carlos

2014

Universidade Federal de São Carlos
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

EDUARDO SOARES RIBEIRO

BERGSON E O EU DIVIDIDO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Silene Torres Marques.

São Carlos

2014

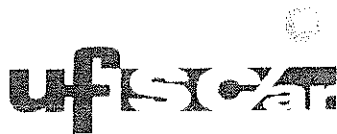
**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

R484bd Ribeiro, Eduardo Soares.
 Bergson e o eu dividido / Eduardo Soares Ribeiro. -- São
 Carlos : UFSCar, 2014.
 109 f.

 Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
 Carlos, 2014.

 1. Bergson, Henri Louis, 1859-1941. 2. Vida interior. 3. Eu
 superficial. 4. Eu profundo. 5. Duração (Filosofia). 6.
 Intuição. I. Título.

CDD: 143 (20^a)



EDUARDO SOARES RIBEIRO

"BERGSON E O EU DIVIDIDO"

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 29 de agosto de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Presidente *Silene Torres Marques*

Profa. Dra. Silene Torres Marques (Orientadora - UFSCar)

1º Examinador *Rita de Cássia Souza Paiva*

Profa. Dra. Rita de Cássia Souza Paiva (Membro Titular - Unifesp)

2º Examinador *Izilda Johanson*

Profa. Dra. Izilda Johanson (Membro Titular - Unifesp)

*Dedico e ofereço este trabalho a
Bhagavan Sri Sathya Sai Baba.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, o Autor, por tudo.

Agradeço a Sri Ganesha, por ter me abençoado na realização deste trabalho.

Agradeço a Sathya Sai Baba, por Sua guiança de amor e por ter me mostrado, através de Sua vida, a Verdade – *Tat Twan Asi*.

Agradeço à minha mãe Alice, querida mãezinha, que com seu enorme coração, me dá o exemplo vivo do amor verdadeiro e incondicional. Sua presença inspiradora e seu apoio constante me deram forças quando eu mais precisei.

Agradeço ao meu pai Rovilson, professor da determinação, alegria e caráter: que felicidade poder aprender com você! Sua compreensão e apoio foram decisivos para a realização deste trabalho.

Agradeço à Flora Tolentino, amada companheira de minha vida. Você me ensina com amor aquilo que eu mais preciso aprender e, sempre ao meu lado, me mostra quem ‘Eu sou’.

Agradeço ao Joaquim, filho amado, bênção em meu caminho; com você, aprendo a ensinar e aprendo a aprender. Agradeço à Eleuza, sua mãe, pela amizade e confiança; agradeço, também, à dona Clarice e família.

À minha irmã Roberta, por lembrar-me sempre do bem.

À minha irmã Daniela, pelo companheirismo, pelas experiências de vida compartilhadas e por buscar com sinceridade a luz e a paz.

À minha vó Alice, que me deu o alimento, a devoção e o compromisso.

À minha vó Ditinha, tronco de árvore da mais nobre, matriarca da fé, do rigor e da esperança. Agradeço ao meu querido vô Toninho, violeiro caboclo, ensinador da humildade, paciência e sabedoria.

À Renata de Campos, pela cumplicidade maternal, por me confiar a joia mais preciosa e por ter me apresentado à Verdadeira Realidade. Às “Joaninhas” – dona Lourdes e tia Nena – que, com amor, cumprem sua missão. Agradeço ao Rubens Brill

pela amizade. Agradeço também ao Dado Tolentino e à tia Priscila, pela confiança e pela acolhida.

Ao meu primo João Paulo e à sua família.

À Leia, pelo trabalho dedicado e honesto.

Agradeço à Silene Torres Marques, querida professora e orientadora, pela oportunidade a mim concedida. Sem seu apoio, auxílio e confiança, este trabalho não poderia ter sido realizado. Que bons ventos sempre te levem.

À professora Rita Paiva, por aceitar participar das bancas de qualificação e defesa, pela leitura atenta e pelos comentários enriquecedores.

À professora Izilda Johanson, pela prestatividade e gentileza em aceitar fazer parte da nossa banca de defesa.

Ao professor Bento Prado Neto, pelos comentários e sugestões, de tradutor e professor, na ocasião da qualificação.

Aos professores do departamento de filosofia da UFSCar com quem pude aprender, e aos professores Sérgio Augusto Domingues e Rafael Gobeth.

Aos funcionários da UFSCar, da biblioteca, do restaurante e da secretaria da Pós em Filosofia, especialmente à Vanessa Migliato.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço ao Luiz Fernando de Oliveira Proença, querido amigo, professor de Bergson e de *Go*. Que na escalada do espírito, você chegue ao topo.

Agradeço ao Thiago Canonenco Naldinho, amigo do coração, estabelecido no colo da mãe natureza, de corpo e alma. Possa sua luz sempre brilhar.

Agradeço aos amigos de mestrado: Rafael Pellegrino, Tayrone Alves, Vanessa Temporal e Vinícius Xavier.

Aos amigos irmãos: Leonardo Lessin, Henrique Antunes, Vitor Góis, Rodolfo Ilário da Silva, Carlos Beбето Prado, Léozito Gonçalves Gomes, Henrique Xubeba Carnevalli, Yuri e Ana da Cunha, Léo Corder, Aurélio Antunes, Fernando Funahashi e

família, Rafael Bob Gonçalves, Seu Eliseu, Kelvint Lam e família, Fernando Carranza e família, Rodrigo e Márcio Beltrani, Samuel Hernandez, Raíssa Prado. E a todos que compartilharam de sua amorosa companhia ao longo da estrada.

Agradeço a toda a família 'Flor das Águas', em especial ao Marcos e à Fabi.

Agradeço ao beija-flor e ao seu *darshan* de amor.

Agradeço a Jesus Cristo, à Virgem Maria e ao Patriarca São José.

Agradeço ao Mestre Raimundo Irineu Serra, a São Francisco de Assis, a Paramahansa Yogananda, a Sri Ramana Maharshi e a todos os Mestres de Luz.

Finalmente, agradeço a Henri Bergson, por me aceitar como estudante de sua filosofia.

OM SAI RAM

Conhece-te a ti mesmo.

RESUMO

Este trabalho tem por intuito investigar a vida interior no primeiro livro de Bergson, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889. Trataremos de analisar sobretudo as noções de duração e espaço à luz daquilo que chamamos “o eu dividido”, isto é, a divisão estabelecida por Bergson entre o eu superficial – relacionado ao espaço, à vida social e à linguagem – e o eu profundo – o qual diz respeito à duração pura da consciência, à multiplicidade contínua de interpenetração dos estados psicológicos e da criação e imprevisibilidade constituintes de cada ato livre. Ao final, e já de posse das conclusões acerca do *Ensaio*, discorreremos sobre o método intuitivo bergsoniano e sua relação com o eu dividido.

Palavras-chave: Vida interior. Eu superficial. Eu profundo. Duração. Intuição.

ABSTRACT

This work is aimed at investigating the inner life in Bergson's first book, *Time and Free Will – An essay on the immediate data of consciousness* (1889). We try to analyze especially the notions of duration and space in light of what we call “the divided self”, i.e., the division established by Bergson between the superficial self – related to space, social life and language – and the deep-seated self – which concerns the pure duration of consciousness, the continuous multiplicity of interpenetration of psychological states and creating and unpredictability that constitutes each free act. At the end, and already in possession of the conclusions on the *Essay*, we will discuss the bergsonian intuitive method and its relationship with the divided self.

Keywords: Inner life. Superficial self. Deep-seated self. Duration. Intuition.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE BERGSON

No presente estudo, utilizaremos abreviações dos títulos das obras de Bergson. Ao final de cada trecho citado aparecerá, sempre entre parêntesis, a sigla do livro seguida pela página em que se encontra a citação da edição que empregamos. Após a paginação citada da edição francesa, tanto do *Ensaio* quanto de *O pensamento e o movente* – textos de Bergson que mais utilizamos – constará, seguido de uma barra (/), o número de página do respectivo trecho na edição em português, como no exemplo: DI, p. 103/95. Optamos por apresentar o presente texto todo em português, procurando nos pautar, o mais das vezes, nas edições originais francesas das obras de Bergson. Realizamos nossas traduções dos textos de Bergson cotejando-as e apoiando-nos, quando possível, em suas obras já publicadas em português; as traduções dos textos de seus comentadores são nossas (agradeço a ajuda da profa. Silene nos trechos de difícil tradução).

DI *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência (1889): Essai sur les données immédiates de la conscience.* Edição crítica “Le choc”. 9ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2011 – Edição de apoio: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.* Tradução: João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

MM *Matéria e memória (1896): Matière et mémoire.* Edição crítica “Le choc”. 8ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. Edição de apoio: *Matéria e memória.* Tradução: Paulo Neves. 4ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

IM *Introdução à metafísica (1903): Introduction à la métaphysique, in: La pensée et le mouvant: essais et conférences.* Edição crítica “Le choc”. 16ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009 – Edição de apoio: *Introdução à metafísica, in: O pensamento e o movente: ensaios e conferências.* Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

EC *A evolução criadora (1907): L'évolution créatrice.* Edição crítica “Le choc”. 11ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

EE *A energia espiritual (1919): L'énergie spirituelle.* Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

DSi *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein (1922): Durée et simultanité: À propos de la théorie d'Einstein.* Tradução: Claudia Berliner; revisão técnica: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DF *As duas fontes da moral e da religião (1932): Les deux sources de la morale et de la religion.* Edição crítica “Le choc”. 10ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

PM *O pensamento e o movente: ensaios e conferências (1934) La pensée et le mouvant: essais et conférences.* Edição crítica “Le choc”. 16ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009 – Edição de apoio: *O pensamento e o movente: ensaios e conferências.* Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

M *Mélanges.* Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A INTENSIDADE NÃO MENSURÁVEL NO CAPÍTULO I DO <i>ENSAIO</i>	14
3 O ENSAIO DA DURAÇÃO	27
3.1 A análise do número.....	29
3.2 As duas multiplicidades	33
3.3 Duração e espaço.....	35
3.4 Duração e tempo homogêneo	39
3.5 As duas simultaneidades	48
3.6 O movimento real e o movimento da ciência.....	52
3.7 O eu dividido.....	54
4 A LIBERDADE DA DURAÇÃO	62
4.1 O determinismo físico	62
4.2 O determinismo psicológico: o associacionismo	64
4.3 O esquema MOXY	69
4.4 A liberdade bergsoniana.....	71
5 O MÉTODO	78
5.1 Intuição <i>da</i> duração ou intuição <i>e</i> duração?	80
5.2 O movimento da intuição	84
5.3 A análise.....	91
5.4 A linguagem intuitiva.....	94
6 CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS	108

1. INTRODUÇÃO

Nosso estudo visa trabalhar alguns conceitos fundamentais na obra de Henri Bergson (1859-1941), tais como duração, multiplicidade, espaço, tempo homogêneo, intuição e análise, a partir de uma chave de leitura particular, qual seja, a do “eu dividido”. Muito embora esta última noção seja formulada de maneira mais metódica e explícita somente no primeiro livro de Bergson – o “*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*”, publicado em 1889 –, o eu superficial e o eu profundo perpassam a obra posterior do filósofo; tentaremos, neste sentido, mostrar em que medida tal divisão do eu manifesta-se também no método utilizado por Bergson em seu fazer filosófico.

Nos debruçaremos mais demoradamente no *Ensaio*, por se tratar do primeiro livro – o qual contém as diretrizes principais da obra de Bergson – e por nele estar presente o desenvolvimento mais consistente do quadro geral da noção de duração, noção esta que será o carro chefe de todo o trabalho bergsoniano; ao mesmo tempo, como dissemos, é no *Ensaio* que se esboça de maneira mais evidente e esquemática a questão, para nosso trabalho de grande importância, do eu dividido.

O primeiro livro de Bergson divide-se em três capítulos, dos quais os mais importantes do ponto de vista filosófico são o segundo e o terceiro, em que são desenvolvidas as noções de duração e de liberdade, respectivamente, esta última intimamente ligada à de *durée*. No primeiro capítulo do *Ensaio*, Bergson argumenta, contra a psicofísica da época, que nossos estados de consciência nunca se dão de maneira isolada, atomizada, sendo, assim, passíveis de serem quantificados, mas ao contrário, se desenrolam numa multiplicidade concreta, na duração mesma.

No segundo capítulo, Bergson mostrará que essa multiplicidade é irreduzível ao número e que se relaciona, na realidade, à sucessão temporal ou duração. O filósofo afirma que a duração – o tempo real – é o dado imediato da nossa consciência, é aquilo que há de mais fundamental em nossa experiência. Com efeito, Bergson sustenta que nossos estados de consciência se desenrolam numa continuidade de interpenetração; tal interpenetração, que se dá no tempo, se opõe à justaposição desses estados no espaço: trata-se de uma multiplicidade de estados heterogêneos em um único *continuum* de consciência. Contudo, no intuito de chegar a esse fundamento de nossos estados psíquicos, é necessário purificar o tempo, ou em outras palavras, diferenciar a duração do espaço, o tempo real do tempo espacializado para, assim, apreendermos a duração de nosso próprio eu tal como ela se apresenta a uma consciência pura. Será preciso

distinguir, portanto, a sucessão da simultaneidade, a qualidade da quantidade, o heterogêneo do homogêneo e a experiência da linguagem.

Mais especialmente, no tocante ao nosso trabalho, será preciso para Bergson, distinguir os dois eus, o superficial e o profundo, distinguir o eu que espacializa, que está relacionado com a simultaneidade, com o homogêneo, com a ciência, mas também com a linguagem e com a vida social, daquele eu que *vive* a duração, que, com efeito, *é* a própria duração se desenrolando na forma de estados de consciência; este último é o “eu melódico”, em contraposição ao eu “pontual” – que separa os pontos numa linha e que confunde a trajetória com o trajeto.

O terceiro capítulo do *Ensaio* acentua essa divisão quando toma por problema a ser analisado a questão filosófica da liberdade: o eu que não é livre é justamente o eu superficial, enquanto que o eu profundo é livre de tal maneira que só pode sê-lo enquanto *agindo* sem qualquer intervenção do eu superficial, mas, de todo modo, se *utilizando* dele, num equilíbrio necessário para a vida do eu total. Trata-se desde o início para Bergson, de uma complementação saudável e necessária, não de um favorecimento de qualquer parte do eu em detrimento da outra; trata-se, portanto, de estabelecer, de delimitar os *lugares* adequados de cada eu, tanto no tocante à ação do sujeito, quanto no tocante à análise do psicólogo e do filósofo. Cabe, finalmente, ressaltarmos que Bergson não dará uma nova definição de liberdade, justamente porque a linguagem é incapaz de exprimir o movimento em sua pureza de ação livre, mas tentará dizer o que ela *não é* – criticando, ainda, as teorias vigentes em sua época –, fazendo um apelo a cada um, a cada liberdade individual, no intuito de que a vivamos para, então, bem compreendermos o que vem a ser propriamente a liberdade e a ação livre.

A segunda parte de nosso estudo tem por tema o método filosófico de Bergson. Ali tentamos mostrar *como* o filósofo francês chegou às conclusões do *Ensaio*, isto é, através de qual processo pôde coincidir com a duração da consciência e de que maneira a apreensão dessa duração do eu profundo criador e livre foi já a primeira aplicação de seu método da intuição.

Utilizando doravante a coletânea acerca do método publicada em 1934 – “*O pensamento e o movente*” –, investigamos, de início, em que medida a intuição diferiria da duração, se há uma relação de anterioridade ou precedência uma em relação à outra, ou se a intuição não seria a própria duração, tomada agora como um movimento entre os

dois eus. Estudamos, pois, este movimento, evidenciando de que maneira Bergson ao mesmo tempo em que distingue os dois eus entre si, está a todo o momento trabalhando com vistas à sua harmonização, à sua unificação, à sua *totalização*.

Abordamos o texto derradeiro de Bergson, seu “testamento filosófico”, *O pensamento e o movente*, para tentarmos evidenciar do que se trata a intuição utilizada pelo filósofo na sua busca pela consciência em seu caráter puro; tentamos manter em vista, portanto, não a intuição como modo de conhecimento do mundo, de conhecimento exterior (temas desenvolvidos tanto em *Matéria e memória* de 1896, como sobretudo em *A evolução criadora* de 1907), mas primeiramente como um método ou ferramenta de mergulho à nossa própria consciência, e posteriormente como a coincidência mesma ou o conhecimento direto e sem intermediações de nossa vida interior. Mantivemos, assim, ao irmos à última obra publicada por Bergson, nosso olhar voltado sempre ao seu primeiro livro, *O ensaio sobre os dados imediatos da consciência*.

Tendo em mãos as conclusões da primeira parte de nosso trabalho acerca do eu dividido, pudemos discernir com maior clareza o movimento que realiza a intuição entre os dois eus em seu mergulho à profundidade e em sua volta à superfície. Percebemos nele o esforço de que fala Bergson, tanto para simpatizar-se com a constituição puramente temporal da consciência, como para regressar à nossa vida social e utilitária. A intuição, nesta parte final de nosso trabalho, é vista como uma ponte entre os dois eus, é seu elo de ligação, a movimentação que se dá entre esses dois aspectos.

Discorremos acerca da linguagem, a princípio um obstáculo à comunicação da intuição da duração, mas, através de novos usos empregados por Bergson, tornada um auxiliar para a expressão da filosofia intuitiva – essa linguagem que deverá ser como que torcida para sair do enquadramento rígido conceitual e se tornar fluida e intuitiva.

É, portanto, sobretudo acerca da *vida interior em Bergson* que versa nosso estudo, e esperamos desenvolver, no que se segue, algumas ideias que, em nossa leitura, apareceram como peças-chave à elaboração inicial da doutrina bergsoniana da duração, da liberdade, bem como de seu método intuitivo, noções que levarão Bergson, a cada obra posterior ao *Ensaio*, a expandir seu horizonte filosófico.

2. A INTENSIDADE NÃO MENSURÁVEL NO CAPÍTULO I DO *ENSAIO*

Henri-Louis Bergson nasceu em Paris, a 18 de outubro de 1859, no seio de uma família de origem judaica¹. Bem jovem, mostrou habilidades em matemática, mas, apesar das tentativas de seus professores para que iniciasse seus estudos nesta área, resolveu ingressar, em 1878, na *École Normale Supérieure*, para estudar filosofia. Foi aluno de professores que o introduziram ao pensamento da escola positivista, como Léon Ollé-Laprune (1839-1898), Jules Lachelier (1832-1918) e Émile Boutroux (1845-1921), sendo ainda colega de Émile Durkheim (1858-1917), fundador da sociologia moderna.

Bergson foi influenciado por Maine de Biran (1766-1824), Félix Ravaisson (1813-1900) e Herbert Spencer (1820-1903), além de Plotino (205-270 d.C.), os quais marcaram seu pensamento de forma bastante importante no decorrer de sua obra, cada um à sua maneira. Obteve do positivismo, sobretudo de Spencer, além dos primeiros passos em filosofia, a inclinação para compreender a realidade com o olhar do cientista, que busca sempre medir, analisar, prever, através dos dados concretos da experiência, tudo o que diz respeito ao real, ao homem e ao mundo. Sabemos que Bergson jamais abandonou de todo algumas dessas premissas ditas positivas, como, por exemplo, seu trabalho filosófico sempre baseado nas mais recentes teses e descobertas científicas e sua concepção de metafísica – e mesmo de filosofia – como algo em construção, passível de ser cada vez mais completa com a ajuda de pensadores e conceitos diversos²; mas ele se afastou em pontos tão cruciais desse parâmetro de ideias, que não deixamos de hesitar em notar qualquer traço de positivismo estrito no pensamento bergsoniano.

De todo modo, é por uma restauração plena da metafísica que se insurge Bergson contra os ataques kantianos que diziam da impossibilidade desta e contra toda a

¹ Em 1928, foi-lhe entregue o prêmio Nobel de Literatura referente ao ano anterior, pelo conjunto de sua obra filosófica. Bergson faleceu em Paris, a 3 de janeiro de 1941, aos 81 anos de idade. Para um estudo de sua vida, de maneira aprofundada, cf. a “*Biographie*” escrita por Philippe Soulez e completada por Frédéric Worms (1997) e, de maneira sumária, a rica introdução biográfica sobre Bergson feita por G. William Barnard em “*Living Consciousness*” (2011, p. xv-xxii).

² Na conferência de 1911 “*A consciência e a vida*”, publicada na primeira coletânea de escritos de Bergson, “*A energia espiritual*”, de 1919, o filósofo escreve: “[...] Pois a filosofia então já não será uma construção, uma obra sistemática de um pensador único. Comportará e atrairá continuamente adições, correções, retoques. Avançará como a ciência positiva. Será feita, também ela, em colaboração.” (EE, p. 4).

corrente de ideias materialistas, mecanicistas e deterministas que arrolavam no cenário filosófico não só da França, mas de toda a Europa intelectual, nos finais do século XIX e início do XX. A metafísica bergsoniana tem como eixo central a noção do ser como duração, como tempo puro ou real, e foi justamente essa a guinada que Bergson sofreu em seu pensamento marcado amiúde pelo positivismo de Spencer – o *insight* do tempo:

Há cerca de cinquenta anos, eu estava fortemente ligado à filosofia de Spencer. Percebi, um belo dia, que nessa filosofia o tempo de nada servia, que ele nada fazia. Ora, o que não faz nada, não é nada. Contudo, eu me dizia, o tempo é algo. Então ele age. O que ele poderia fazer? O simples bom senso respondia: o tempo é aquilo que impede que tudo seja dado de um só golpe. Ele retarda, ou melhor, ele é retardamento. Ele deve portanto ser elaboração. Não seria ele então veículo de criação e de escolha? A existência do tempo não provaria que há indeterminação nas coisas? O tempo não seria essa indeterminação mesma? (PM, p. 102/106).

Corria o ano de 1930 quando Bergson escreveu estas palavras no artigo intitulado “*O possível e o real*”. Desde sua primeira obra, portanto, “*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*”, de 1889, Bergson perseguiu essa sua súbita percepção da realidade do tempo nas coisas, mas também em si próprio. Foi a percepção do tempo, da duração, como traço primordial do todo do universo que fez Bergson começar a trilhar seu rumo próprio na filosofia.

Seu caminho se mostrava árduo, pois se tratava de retomar, de uma perspectiva completamente nova, a questão do tempo, desfazendo e refazendo concepções-chave adotadas pela história da filosofia, desde os gregos, tanto da escola de Eléia quanto por Platão, como por Kant e alguns contemporâneos do próprio Bergson. Caminho árduo e, no entanto, sendo possivelmente rico em frutos se alcançado seu termo, Bergson se arriscou a tomá-lo³.

Inegavelmente o objeto da filosofia de Bergson é a duração. Sobre o que é essa duração, Bergson esboça sua definição na primeira introdução de “*O pensamento e o movente*”, coletânea de textos publicada em 1934, quando afirma que a essência da duração está em fluir e que o fluxo “é a continuidade de transição, é a mudança ela mesma. Esta mudança é indivisível, ela é mesmo *substancial*. [...] Um ímpeto ininterrupto de mudança [...] sempre aderente a si mesma numa duração que se alonga

³ “Essas reflexões despertavam em nosso espírito muitas dúvidas, ao mesmo tempo em que grandes esperanças.” (PM, p. 8/10).

sem fim.” (PM, p. 8/10, grifo nosso). Trataremos mais pormenorizadamente desses conceitos no decorrer de nosso trabalho, mas por ora, podemos ver, ao menos através de uma *mirada superficial*, por que a duração é anterior no pensamento do filósofo: ela é a substância do ser, ou antes o ser mesmo.

É nesse sentido, portanto, que Bergson declara que “a duração vem primeiro”, pois seria antes mesmo da intuição enquanto método, o qual já a haveria de supor, que esse conceito viria ocupar lugar no pensamento do filósofo⁴. Mas é, também, em outro sentido que a *durée* bergsoniana é “primeira”: é porque sentimo-la de início e de maneira imediata *em nós mesmos*. Bergson abre o primeiro capítulo de “*A evolução criadora*”, livro publicado em 1907, com as seguintes palavras:

A existência de que estamos mais seguros e que conhecemos melhor é incontestavelmente a nossa, pois de todos os outros objetos temos noções que se poderão julgar exteriores e superficiais, enquanto que nós percebemos a nós mesmos interiormente, profundamente. (EC, p. 1).

Essa passagem é, cremos poder dizer, derivada da primeira obra de Bergson, “*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*”, sua tese de doutorado que foi publicada em 1889. Nesta obra, Bergson intenta, primeiramente⁵, dar solução ao debate vigente à época, se levantando ante a corrente de psicólogos os quais tencionavam atestar a psicologia como ciência, fazendo de tudo, nesse sentido, para enquadrar ou formatar os princípios e formas de procedimento da psicologia aos moldes positivos.

Isto se dá no primeiro capítulo do *Ensaio*, intitulado “*Da intensidade dos estados psicológicos*”, no qual Bergson tentará estabelecer as diferenças entre quantidade e qualidade – e de que modo essas noções se confundem principalmente na doutrina psicofísica de Fechner – à luz do que o filósofo francês chamará de “intensidade”. Esta intensidade dos estados de consciência de que Bergson fala é correlata à qualidade desses estados, podendo mesmo ser um termo substituído pelo outro no decorrer do capítulo. Veremos, mais à frente, em que medida o conceito de qualidade, por sua vez,

⁴ Iremos, no entanto, problematizar esta ideia mais à frente em nosso trabalho, no capítulo sobre o método.

⁵ Na realidade, o intuito de Bergson nunca foi o de dar solução a qualquer debate, mas de expor seu conceito de duração, tendo eventualmente que fazê-lo numa espécie de disputa com alguns teóricos de sua época. Trataremos brevemente deste pormenor, mais adiante, no início do capítulo seguinte, intitulado “O ensaio da duração”.

se assemelha ao de duração; mas já podemos notar, então, como a duração está presente já no primeiro capítulo, embora não se diga palavra acerca dela.

A despeito da ligação da intensidade com a qualidade, importa diferenciar, para Bergson, *dois* tipos de intensidade, e mostrar que não é toda e qualquer intensidade que pode ser chamada de qualitativa – tal será o resultado da tarefa de dissipar a confusão entre quantidade e qualidade.

O problema colocado já nas primeiras páginas do *Ensaio*, e que diz respeito aos estados de consciência, é “por que uma intensidade é assimilável a uma grandeza” (DI, p. 2/12) ou, em outras palavras, por que os estados psicológicos são passíveis de avaliação quantitativa? Bergson faz essa pergunta para a psicologia de sua época, que, como acabávamos de dizer, tentava de todas as maneiras, através de seus maiores representantes⁶ (citados e confrontados por Bergson durante todo o capítulo), demonstrar a cientificidade da psicologia, legitimar seu estatuto de ciência ante um *corpus* acadêmico eminentemente positivista, o qual, influenciado por Augusto Comte (1798-1857), só podia aceitar a psicologia como estudo sério da *psique* humana, se esta comprovasse seus atributos científicos, que consistiam basicamente na possibilidade de se medir e avaliar quantitativamente os estados de consciência.

Bergson afirma que não é possível para a psicologia – apesar de ser prática corrente do senso comum –, sustentar que a intensidade de uma sensação que sinto agora seja maior ou menor que outra que sentia há pouco. A despeito do nome dado por nós ser o mesmo para as duas sensações, elas diferem qualitativamente, e não podemos, portanto, no plano subjetivo, afirmar que tal sensação é, por exemplo, três vezes mais intensa, que estou cinco vezes mais alegre ou mais triste que momentos atrás. É um erro que a psicologia não pode incorrer se quiser pensar com precisão os estados mentais. Um erro que advém de pensarmos a consciência, o mundo interno, aos modos do mundo exterior, espacial.

Assim, Bergson tenta mostrar, neste início de capítulo, que os chamados “sentimentos profundos”, tais como a paixão, a alegria, a tristeza e ainda os sentimentos estéticos e morais possuem uma “intensidade pura”, não sendo passíveis de mensuração quantitativa:

⁶ Representantes da psicofísica, a saber, Wilhelm Wundt (1832-1920), Joseph Delboeuf (1831-1896) e – a quem as críticas mais duras são dirigidas – Gustav Fechner (1801-1889).

Certos estados de alma parecem-nos bastar-se a si mesmos: tais são as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas. A intensidade pura deve se definir mais facilmente nestes casos mais simples, em que nenhum elemento extensivo parece intervir. (DI, p. 6/15).

Bergson tenta provar sua tese da imensurabilidade dos estados psíquicos tomando como exemplo primeiramente os sentimentos que chama de “profundos”. Contudo, ele sabe que há uma grande diferença entre sustentar teoricamente uma tese e prová-la, demonstrando-a no campo experimental, através dos fatos⁷. Ora, no próprio campo dos fatos, tais sentimentos não se dão nunca de forma isolada, eles se misturam com sensações, formando, com efeito, uma multiplicidade. Para esclarecer e aprofundar-se nessa questão, Bergson desenvolverá suas ideias a respeito no segundo capítulo, que terá como um dos temas, os sentimentos tomados em sua “multiplicidade concreta”⁸.

De qualquer maneira, o que interessa a Bergson no início do capítulo é analisar os estados psicológicos chamados “não representativos”, isto é, que não têm por origem uma causa exterior ao sujeito, que “se bastam a si mesmos”. E, analisando esses sentimento profundos, Bergson se vê capaz de detectar quando e porquê transformamos uma intensidade pura em uma grandeza quantitativa. Tomando o exemplo do sentimento estético, Bergson escreve:

[...] as intensidades crescentes do sentimento estético se resolvem [...] em outros tantos sentimentos diversos, cada um dos quais, já anunciado pelo precedente, aí se torna visível e em seguida o eclipse definitivamente. É este progresso qualitativo que interpretamos no sentido de uma mudança de grandeza, porque nós gostamos das coisas simples, e porque nossa linguagem é mal feita para traduzir as sutilezas da análise psicológica. (DI, p. 10/18-19).

Nesta passagem estão contidas alusões a importantes análises bergsonianas, as quais dizem respeito aos estados psicológicos, ao eu social e à linguagem. Bergson diz aqui que um dos motivos de interpretarmos o processo qualitativo como grandezas intensivas é por gostarmos das coisas simples. Ora, parece aqui que gostarmos das

⁷ Sabemos que o recurso ao campo da experiência, mesmo o apelo ou a necessidade desse campo, é uma constante na filosofia de Bergson, uma característica que poderíamos chamar de “científica” e que será manifestada mesmo em sua construção de uma metafísica, a qual chamará de a “experiência integral” (cf. IM, p. 227/234).

⁸ “No capítulo que se segue, não consideraremos mais os estados de consciência isoladamente uns dos outros, mas em sua multiplicidade concreta, enquanto se desenrolam na pura duração.” (DI, p. 54/54-55).

coisas simples não significa outra coisa senão que pensamos – e na realidade quase que nos esforçamos a isso – haver sempre somente um estado que varia de *graus*, onde em verdade já há e houve vários, puros em si mesmos, nos quais sua ligação se dá por uma “transição contínua”; o que ocorre é como o prolongamento qualitativamente cambiante desse mesmo estado, que se dá, segundo Bergson, não por justaposição – a qual de fato seria uma descontinuidade, uma série de saltos abruptos entre um estado e outro –, mas por interpenetração⁹ dos estados entre si; dirá Bergson no segundo capítulo:

Pode-se [...] conceber a sucessão sem a distinção, e como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, cada um dos quais, representativo do todo, dele não se distingue e não se isola senão para um pensamento capaz de abstrair. (DI, p. 75/73).

É aqui que Bergson compara nossa consciência com uma melodia, em que as notas – qualitativamente diferentes – vão se sucedendo umas às outras, numa comunicação que não apresenta fronteiras bem delimitadas, sendo ainda uma nota interdependente da outra no sentido de que, sem *aquela* sequência precisa, a melodia já seria outra. Faz-se também necessário observar que, se o estado consciente é um só e que só muda no todo, ou seja, de dentro para dentro de si próprio¹⁰, é porque a consciência é, para Bergson, una, heterogênea, contínua, qualitativa e indivisível, sendo análoga à duração mesma, ou melhor, *sendo* duração ela própria.¹¹

De certa maneira, aqui também já está esboçada a ideia de Bergson no que concerne à comodidade em que a vida social nos leva, de forma retroativa, a tratar de nossa própria vida psicológica individual; de como o eu superficial toma controle da situação global de nosso ser, adotando seu modo social de lidar com as coisas para então analisar da mesma maneira nossos estados psicológicos internos, e acabando por perder o eu profundo, pois aquele – o eu superficial – fica por não descer às profundezas

⁹ Cf. DI, p. 6-7/15-16: “quanto mais se desce nas profundezas da consciência, menos se tem o direito de tratar os fatos psicológicos como coisas que se justapõem. Quando se diz que um objeto ocupa um grande espaço na alma, ou mesmo que ele a ocupa totalmente, deve-se simplesmente entender com isso que a sua imagem modificou a nuance de mil percepções ou lembranças, e que nesse sentido ela os penetra, sem contudo aí se fazer ver.”

¹⁰ É como se a consciência que Bergson critica fosse exterior a ela própria, como se percebesse a si própria de *fora para dentro*, pois o modo de justaposição dos estados mentais com o qual opera é eminentemente espacial, utilizando categorias exteriores à própria consciência para lidar com sensações internas dela mesma: o mediato tentando apreender o imediato.

¹¹ É o que se depreenderá das análises sobre a duração, no segundo capítulo do *Ensaio*.

onde este se encontra: é como se houvesse um risco à vida do eu social, que poderia se ausentar muito tempo da superfície, sem seu “ar social” para se respirar, e acabasse por terminar se afogando na vastidão oceânica que é o eu profundo – e é talvez nesse sentido que Bergson coloca mesmo a necessidade do eu social ter uma vida inteira, como que independente, alheia ao eu profundo, a despeito dessa vida estar pautada em uma facilitação da própria vida em sociedade, pois, como afirma o filósofo no final do segundo capítulo, “uma vida interior nos momentos bem distintos, nos estados nitidamente caracterizados, responderá melhor às exigências da vida social.” (DI, p. 103/96).¹²

Esse “comodismo” de que Bergson fala diz respeito diretamente à linguagem, a qual prepara-nos para nossa vida social-exterior, com seus modos de recorte do real, separando e instituindo objetos e coisas e nunca processos e movimentos, e que termina, através da ilusão que a linguagem mesma engendra, por transformar estados psicológicos com intensidades puras em estados que poderiam ser quantificados e mensurados. Bergson remete aos “hábitos de linguagem”¹³ como os causadores da confusão entre as diferenças de qualidade e as diferenças de grau, e é com a linguagem que devemos tomar mais cuidado se quisermos investigar os estados em suas intensidades puras, se quisermos investigar e conhecer o eu profundo¹⁴, o eu que dura e “se deixa viver”. O filósofo afirma que

[a] representação completamente dinâmica repugna à consciência reflexa, porque ela gosta das distinções bem demarcadas, que se exprimem sem dificuldade pelas palavras, e das coisas com contornos bem definidos, como as que se apercebe no espaço. (DI, p. 7/16).

Com efeito, no que diz respeito aos sentimentos profundos, o que ocorre – como já dissemos – não é que há, por exemplo, o sentimento pequeno de alegria que se espalha gradativamente para o restante de nossa vida mental, o que daria a impressão,

¹² Sabemos que não se trata aqui, de modo algum, da exclusão ou eliminação, por parte de Bergson, do eu superficial, mas somente de um chamado para nos atentarmos que a vida psicológica “*tout entière*” não se resume nem pode se restringir ao eu social. Acerca dessa reflexão, cf. DI, p. 104/96-97.

¹³ Cf. DI, p. 39/41.

¹⁴ Este tema da linguagem como incapaz de dizer o eu profundo se ramifica em outros do pensamento bergsoniano, a saber o ser da duração como não passível de ser apreendido e dito pela linguagem e a intuição como tendo que adotar outras maneiras de expressar a duração real; abordaremos esta questão na parte final de nosso trabalho, que diz respeito ao método.

pelo “gradativamente” aí existente, de ser essa alegria passível de medida. De acordo com Bergson:

A alegria interior não é [...] um fato psicológico isolado que ocuparia de início um canto da alma e ganharia terreno pouco a pouco. [...] Há várias formas características da alegria puramente interior, tantas quantas as etapas sucessivas que correspondem às modificações qualitativas da massa dos nossos estados de consciência. (DI, p. 7-8/16).

É nosso ser total – “*l’âme tout entière*” – que é afetado, e se não podemos isto apreender é justamente porque, numa tentativa de descrever tal sentimento, usamos a linguagem, que é de natureza espacial, para falar de coisas, ou melhor, processos que são fluidos, que sobretudo não ocupam espaço e, ainda, que estão constantemente mudando qualitativamente de estatuto: o que ocorre, por fim, é uma verdadeira defasagem entre o mundo real psicológico e a descrição deste por intermédio da linguagem¹⁵.

Após discorrermos sumariamente sobre a questão da linguagem e dos dois “eus” – tema no qual voltaremos mais à frente no próximo capítulo –, retomemos nosso percurso para falar, também brevemente, acerca das tentativas de medição das sensações representativas por uma psicofísica que tem o intuito de, a partir da medição das sensações com causas exteriores, postular uma lei, com Fechner, de medida dos sentimentos qualitativos, isto é, dos estados intensivos de nossa vida psicológica.

Bergson, primeiramente, irá se deter no papel que desempenha o corpo – mais especificamente o esforço muscular – no que tange ao problema das grandezas intensivas. Aqui, o filósofo mostra de que maneira nossa concepção de esforço, apesar de ser espacial e física, vem a ser transformada em um estado psíquico que pode ser medido:

Se há um fenômeno que parece apresentar-se imediatamente à consciência sob a forma de quantidade ou, ao menos, de grandeza, é, sem dúvida alguma, o esforço muscular. Parece-nos que a força psíquica, aprisionada na alma [...], aí espera somente uma oportunidade para lançar-se fora; a vontade vigiaria esta força e, de tempos em tempos, abrir-lhe-ia uma saída, proporcionando o escoamento para o efeito desejado. Refletindo bem sobre isso, veremos que essa concepção bastante grosseira do esforço entra, em

¹⁵ A palavra está sempre em atraso com relação ao estado mental a que se refere, e tampouco uma invenção incessante de novos termos daria conta desse problema.

grande medida, em nossa crença nas grandezas intensivas. Como a força muscular que se desenvolve no espaço e se manifesta pelos fenômenos mensuráveis nos dá a impressão de ter preexistido às suas manifestações, mas sob um menor volume e, por assim dizer, em estado comprimido, não hesitamos em restringir este volume cada vez mais e, finalmente, cremos compreender que um estado puramente psíquico, não ocupando mais espaço, tenha, todavia, uma grandeza. (DI, p. 15-16/23).

Bergson analisa essa questão, tão cara aos psicofísicos, de forma a não entrar em debates vigentes na psicologia da época¹⁶ e só pontuar sua posição no que diz respeito ao tema da *intensidade* da percepção do esforço (DI, p. 18/25), ou seja, se nossos sentimentos de esforço poderiam ser medidos por se tratar de uma sensação quantificável ou, ao contrário, se esses sentimentos de esforço muscular continham em si variações essencialmente *qualitativas*.

Toda a questão está em que pensamos o esforço como que se comprimindo até que se torne algo “imaterial”, até que se torne um estado psíquico, e então, transferimos a característica principal do esforço – isto é, a grandeza – para um estado mental; no entanto, Bergson não pode aceitar que se transfira o caráter quantitativo para aquilo que é pura qualidade.

Analisando alguns tipos de esforço muscular¹⁷, Bergson irá mostrar que o que parece ser um esforço crescente “em qualidade” não passa, com efeito, de uma estimulação de músculos ao redor daqueles inicialmente estimulados, os quais agora são chamados à cena para atuar, dando-nos a impressão de um aumento qualitativo (e não uma *mudança* qualitativa) pelo fato de determos nossa atenção somente no músculo primeiramente atuante no processo: “mas só vos dareis conta destes movimentos [musculares] concomitantes com a condição de ter-vos chamado a atenção sobre eles; até então, julgáveis tratar-se de um estado de consciência único, que mudava de grandeza” (DI, p. 18/25). Tal procedimento é, portanto, no que se refere ao esforço, uma ilusão da qual devemos nos cuidar se não desejamos misturar em nossa análise as partes das grandezas-quantitativas com as intensidades-qualitativas, fazendo-se notar que toda

¹⁶ Trata-se aqui da ideia de sentimento de esforço como centrífugo (uma força que se exterioriza) ou centrípeto (sensações periféricas que se ligam à consciência).

¹⁷ O fechamento gradual do punho, dos lábios e o levantamento de pesos (DI, p. 18-19/25-26).

e qualquer experiência física, a despeito de ser mista, não se encerra ou se esgota em seu aspecto unicamente quantitativo¹⁸.

O filósofo, no encerramento de seu argumento sobre o tema, afirma que “nossa consciência de um crescimento de esforço muscular reduz-se à dupla percepção de um maior número de sensações periféricas e de uma mudança qualitativa ocorrida em algumas dentre elas.” (DI, p. 19/26). Então, Bergson sustenta que, ao final da análise tanto dos sentimentos profundos como dos esforços musculares, ele pôde definir a intensidade de um esforço superficial como o de um sentimento profundo da alma. Contudo,

a consciência, habituada a pensar no espaço e a dizer a si mesma o que pensa, designará o sentimento por uma única palavra e localizará o esforço no ponto em que ele dá um resultado útil: ela perceberá então um esforço, sempre semelhante a ele mesmo, que cresce no local que ela lhe assinalou, e um sentimento que, não mudando de nome, aumenta sem mudar de natureza. (DI, p. 19-20/26).

Deixando de lado por ora um problema essencial do segundo capítulo – aquele do espaço – e outro quase que secundário, porque derivado do primeiro – o da linguagem tentando exprimir o que está a todo momento cambiando –, finalmente, à guisa de conclusão, Bergson irá dizer que não há diferença, no que diz respeito à intensidade, entre os sentimentos profundos e as emoções intensas – tais como a paixão, a violência, etc. – (e mesmo as próprias sensações dos esforços musculares), pois se tratam de mistos que, factualmente, encontram-se sempre misturados na consciência, consistindo sua intensidade justamente na multiplicidade dos estados simples que a consciência desembaraça (*démêle*)¹⁹. Essa multiplicidade de dentro dos estados de consciência será precisamente o tema do segundo capítulo e tal aporte de Bergson se estabelece, aqui, como um prelúdio a tal investigação.

Após ter analisado os sentimentos profundos e o papel que o corpo desempenha com relação ao problema das grandezas intensivas, Bergson irá analisar os objetos

¹⁸ Gilles Deleuze, em seu *Bergsonismo* (1999, p. 13), escreve: “quando se confunde a qualidade da sensação com o espaço muscular que lhe corresponde ou com a quantidade da causa física que a produz, a noção de intensidade implica uma mistura impura entre determinações que diferem por natureza, de modo que a questão ‘quanto cresce a sensação?’ remete sempre a um problema mal colocado.”

¹⁹ Cf. DI, p. 23/29.

externos em relação ao corpo, isto é, determinadas sensações representativas²⁰ e suas respectivas mediações entre qualidade e quantidade. Essas sensações serão as do som (DI, p. 32-34/36-38), de calor (*ibid.*, p. 34-36/38-39), de peso (*ibid.*, p. 36-38/39-40) e da luz (*ibid.*, p. 38-45/39-46). Podemos perceber que Bergson vai *exteriorizando* sua análise, partindo do que ele chama de mais profundo ou imediato ao mais superficial e reflexo o que, de certo modo, será feito também no segundo capítulo, no que diz respeito à duração.

A ideia de Bergson no que tange a essas sensações pode se resumir como uma negativa à afirmação de que “as sensações crescem” quantitativamente, e poderiam, portanto, ser medidas. Por essas sensações dependerem de uma causa exterior, somos levados, de acordo com Bergson, a crer na ilusão de uma variação quantitativa, onde, em verdade, só haveria mudanças qualitativas. Isto nos é mostrado bem quando Bergson difere a “sensação de aumento” do “aumento de sensação”.

Tomando a sensação de peso, o filósofo diz que pensamos que o aumento constante de um peso fará com que proporcionalmente se aumente a *sensação qualitativa* desse peso experimentado pelo sujeito:

Quando o psicofísico levanta um peso mais pesado, experimenta, diz ele, um aumento de sensação. Examinai se este aumento de sensação não deveria antes se chamar uma sensação de aumento. Toda a questão está aí, pois, no primeiro caso, a sensação seria uma quantidade, como sua causa exterior, e, no segundo, uma qualidade, tornada representativa da grandeza de sua causa. (DI, p. 35-36/39).

A sensação de aumento, para Bergson é qualitativa e não pode ser confundida com o aumento da sensação, que é de cunho quantitativo, pois isto seria trocar a causa pelo efeito. Se a fonte de luz, por exemplo, aumenta, evidentemente de forma quantitativa – pode ter sido colocada uma vela a mais onde antes havia, digamos, somente duas – a sensação de aumento é, entretanto, *qualitativa*: percebemos sua

²⁰ Com efeito, Bergson, antes de investigar as sensações representativas, estuda as sensações ditas afetivas (DI, p. 24-29/30-34) como o prazer e a dor, as quais de certa forma seriam constituintes das sensações representativas que o filósofo doravante estudará. Ele observa, com respeito à dor, que “essas diferenças de sensações não poderiam nunca ser interpretadas por vossa consciência como diferenças de quantidade, se não relacionásseis aí as reações mais ou menos extensas, mais ou menos graves, que costumeiramente as acompanham. Sem essas reações consecutivas, a intensidade da dor seria uma qualidade, e não uma grandeza.” (DI, p. 28/33). Na conclusão da análise das sensações afetivas há uma importante observação – que funciona como uma transição nessa altura do texto –, qual seja a de que as sensações representativas que serão analisadas têm um caráter afetivo e, assim, Bergson chegará a uma conclusão para o novo argumento análoga à do anterior; cf. DI, p. 29/34.

mudança da mesma forma como percebemos a diferença entre duas cores, entre o amarelo e o vermelho, entre o azul e o branco, ou seja, qualitativamente²¹, e não como uma diferenciação gradual que poderia, portanto, ser medida.

No restante do primeiro capítulo do *Ensaio*, Bergson se dedicará a realizar um exame detalhado da psicofísica da época, de acordo com a ideia de seus principais representantes, os quais tinham por projeto a mensuração da sensação. Aquele que vai mais longe nesse sentido é Fechner, o qual chega a estabelecer uma lei que permitiria desdobrar uma variação qualitativa sobre uma quantidade, associando um sentimento qualitativo com uma causa extensiva²².

A psicofísica acaba por achar que o mundo externo, o mundo da representação e das causas, em uma palavra o mundo espacial, é correlato ao nosso mundo interno, e que nossos estados de consciência *também* são passíveis de medida, têm um início e um fim bem delimitados e, dessa forma, ela troca o efeito pela causa ou, como dirá Bergson no segundo capítulo, confunde espaço e tempo:

Como falamos mais do que pensamos, como também os objetos exteriores, que são do domínio comum, têm mais importância para nós do que os estados subjetivos pelos quais passamos, temos todo interesse em objetivar esses estados introduzindo neles, na maior escala possível, a representação de sua causa exterior. E quanto mais nossos conhecimentos aumentam, mais nos apercebemos do extensivo por detrás do intensivo, e da quantidade por detrás da qualidade, mais tendemos também a pôr o primeiro termo no segundo, e a tratar nossas sensações como grandezas. (DI, p. 52/53).

O filósofo mostra, então, não só como essa tentativa de mensurar os estados de consciência não chega a seu termo, mas de que maneira essa psicologia deturpa esses estados mesmos nos quais ela se debruça para analisar, pois o que ela crê avaliar como sendo a alma toda, toda a consciência, não passa do que será chamado por Bergson no segundo capítulo do *Ensaio* de “eu superficial”, ficando o “eu profundo” e o subsequente restante dos estados mentais fora de seu escopo e abrangência. Ou podemos dizer algo ainda mais enfático: não é que a psicofísica deliberadamente deixa de lado o eu profundo, como se não pudesse avaliá-lo ou conhecê-lo, mas sim que a

²¹ “As variações de brilho de uma cor determinada [...] reduzir-se-iam [...] a mudanças qualitativas, se não tivéssemos contraído o hábito de pôr a causa no efeito, e de substituir à nossa impressão ingênua o que a experiência e a ciência nos ensinam.” (DI, p. 40/43).

²² Acerca de todo este embate, cf. DI, p. 45-54/47-54.

psicofísica pensa ser o eu profundo idêntico ao superficial, passível das mesmas operações quantitativas; é dizer, ainda, em termos bergsonianos, que a psicofísica pensa ser nosso eu global um grande eu superficial²³:

Fatalmente devia chegar o momento em que, familiarizada com esta confusão entre qualidade e a quantidade e entre a sensação e a excitação, a ciência buscava medir uma como mede a outra: tal foi o objetivo da psicofísica. (DI, p. 52-53/53).

Não mais nos deteremos nesse debate por acreditarmos não ser ele de todo modo indispensável ao nosso trabalho. Cabe, contudo, ressaltarmos que o principal resultado desse exame da psicofísica é, para Bergson, a necessidade de distinguir dois sentidos de intensidade, a externa e a interna – a primeira relacionada à grandeza da causa, oriunda de sensações representativas, a segunda relacionada agora a uma multiplicidade concreta dos estados de consciência – o que o levará ao segundo capítulo do livro, intitulado “*Da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração*”.

²³ Para falar como Bergson, são duas abordagens – a do filósofo e a dos psicofísicos – qualitativamente diferentes.

3. O ENSAIO DA DURAÇÃO

O segundo capítulo do “*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*” é a parte central deste livro de Bergson. No que diz respeito à forma, o capítulo ocupa o meio do livro, está entre o primeiro e o terceiro capítulo, portanto, no centro. Mas é em outro sentido, o da importância filosófica e de seu caráter de ponto de partida, que o capítulo “*Da multiplicidade dos estados de consciência: a ideia de duração*” é central.

Como vimos, Bergson trata, no primeiro capítulo do *Ensaio*, de realizar um exame da psicofísica da época, questionando seus métodos de quantificação dos estados psicológicos e salientando que uma tal psicologia não consegue abarcar o todo de nossa vida mental. Com efeito, esse primeiro capítulo, só pôde vir à luz do dia quando da descoberta, ou da *intuição*, por parte de Bergson, da *duração*. Trata-se de uma aplicação antecipada, no campo da psicologia, da ideia de duração, a qual o filósofo francês somente irá desenvolver no segundo capítulo. Bergson altera, portanto, a ordem da exposição dos capítulos no *Ensaio*, e abre seu livro com o que poderíamos chamar de efeitos, dos quais a causa seria a própria duração. No que diz respeito ao terceiro capítulo, Bergson irá aplicar o que fora delineado no segundo capítulo condizente à noção de duração, não a um tema psicológico, mas a um propriamente filosófico, qual seja o da liberdade. É dessa forma, então, que o capítulo II do *Ensaio* acaba por reivindicar sua centralidade nesta obra de Bergson.

Mas há mais um ponto a ser notado. É a importância que esse capítulo adquire no prosseguimento da própria *démarche* do filósofo. E aqui talvez seja necessário dizer, com Vladimir Jankélévitch (1999, p. 1), que “não há senão uma maneira de ler um filósofo que evolui e muda no tempo: é a de seguir a ordem cronológica de suas obras, e de começar pelo começo”. É no *Ensaio* que se encontra o “conceito primordial” de Bergson, o fio condutor de todas as suas investigações que ele irá empreender nos diferentes campos da filosofia – é aqui que Bergson *ensaia* seu desenvolvimento, ensejando a importância que este conceito irá adquirir no decorrer de seu pensamento. Tal conceito é o de duração, que, apresentado aqui pela primeira vez, dará um peso filosófico tão grande ao *Ensaio* como um todo, ao ponto de Jean-Louis Vieillard-Baron (2007, p. 33) afirmar: “o *Ensaio* é o livro mais importante da obra bergsoniana, [...] [e] de sua compreensão correta depende a retidão da interpretação geral da obra.”.

No entanto, tal importância não foi notada ou levada em conta, em 1888, pela banca de arguidores da tese de Bergson. Os professores, na ocasião, só questionaram o filósofo acerca do primeiro capítulo de seu *Ensaio* – muito provavelmente pela influência que a psicofísica exercia no campo da psicologia da época –, o que teria deixado Bergson “furioso”²⁴. Torna-se evidente o motivo dessa reação de Bergson, se pensarmos que o conceito de duração é a pedra angular de seu projeto filosófico. Como pôde ser deixado de lado o conceito de maior valor para um então promissor filósofo e sua nascente filosofia?

Em verdade, considerando a importância do conceito de duração no pensamento de Bergson, podemos perceber que o filósofo fala no *Ensaio* inicialmente dos psicofísicos, ou melhor “contra” eles, contudo isso é como que apenas um “efeito colateral” de sua tese central que diz da duração²⁵; se os psicofísicos não existissem, ou não estivessem ali naquele momento específico ou, falando de outra forma, se a época de Bergson “não estivesse ali”, se o filósofo estivesse vivo em outro tempo histórico, isso não faria qualquer diferença – ainda assim Bergson teria de começar sua filosofia a partir da duração. É o que o próprio Bergson diz, quando escreve em sua conferência “*A intuição filosófica*”, sobre Espinosa:

Se Espinosa tivesse vivido antes de Descartes, teria sem dúvida escrito de maneira diferente da que escreveu, mas que, Espinosa vivendo e

²⁴ Arnaud Bouaniche, comentador da edição crítica “*Le choc*” do *Ensaio*, escreve: “Bergson declarou também sua decepção, mesmo sua raiva, em relação a um júri que não soube acolher e compreender o segundo capítulo sobre a ideia de duração – signo indubitável de sua absoluta novidade filosófica. [...] Esta ideia de duração, inseparável de uma experiência singular e biográfica, é apresentada por Bergson [...] como a origem de seu pensamento.” (BOUANICHE *in* DI, p. 280). Um pouco mais à frente, nos é citada uma carta de Bergson a Charles Du Bos (extraída do *Journal* de Charles Du Bos, de 1921-1923), na qual o filósofo francês escreve a respeito da banca de arguição de seu *Ensaio*: “Foi o que aconteceu na defesa e além de minhas esperanças, pois o júri dirigiu toda sua atenção para o primeiro capítulo pelo qual ele mesmo me concedeu elogios, mas não viu nada no segundo. Eu fiquei furioso, pois apenas o segundo me importava [...]” (*in* DI, p. 281).

²⁵ Isto fica claro na carta supra-citada de Bergson a Du Bos, onde o filósofo diz acerca do aparecimento, no *Ensaio*, de Kant, Fechner e os psicofísicos: “O essencial do *Ensaio* [...], a saber, o capítulo II e o capítulo III sobre a liberdade, que na primeira versão era muito mais desenvolvido, foi escrito em Clermont de 1884 a 1886 [...]; nessa primeira versão, eu não considerava Kant, que nunca havia exercido espontaneamente uma influência muito grande sobre meu espírito: ora, convinha a mim mesmo, e para ter a menor esperança de ser lido, pois esta omissão teria completamente desqualificado minha tese aos olhos da Universidade daquela época, que eu estivesse em conformidade com esse aspecto [...]. Assim como Kant, Fechner e a psicofísica estavam na ordem do dia [...] [e] eu tinha a chance de ser compreendido e de ser seguido.” (*in* DI, p. 281).

escrevendo, poderíamos estar certos de ter da mesma maneira o espinosismo. (PM, p. 124/130-131)²⁶.

3.1 A análise do número

Bergson conclui o primeiro capítulo do *Ensaio* com a ideia de que nossos estados de consciência nunca se dão de maneira isolada, atomizada, sendo, por isso, passíveis de serem quantificados, mas ao contrário, se desenrolam numa multiplicidade concreta, na duração mesma. Agora, é preciso que o filósofo nos esclareça de qual multiplicidade está falando, se é a multiplicidade numérica que se dá justaposta no espaço, ou uma outra, que estaria mais relacionada à sucessão e seria irreduzível ao número.

É essa distinção entre as duas multiplicidades que conduzirá Bergson à noção de duração – o tema principal do capítulo – e que levará também o filósofo a “purificar” o tempo espacializado, aquele solidário ao número, com vistas a apresentar-nos o tempo real, puro, o tempo da duração, no qual a multiplicidade já não será a de uma justaposição numérica ou de simultaneidades, mas uma multiplicidade de penetração mútua, tal qual a que se dá em nossos estados internos de consciência.

Bergson irá falar da multiplicidade numérica no intuito de identificar seu caráter – se espacial ou temporal – ao mesmo tempo em que investigará de que forma se nos origina a representação do número – se justaposta no espaço ou se numa interpenetração recíproca no tempo. Já podemos ver, então, que o que subjaz a esse empreendimento do filósofo é sua intenção de chegar à noção de duração real a partir da sua oposição com o espaço.

A começar pela noção de número, considerado nele mesmo, Bergson irá dizer que aquilo que consideramos um número já é em realidade uma soma, a qual foi efetuada com tantos números isolados quanto se quis utilizar; contudo, diz o filósofo: “não basta dizer que o número é uma coleção de unidades; é preciso acrescentar que estas unidades são idênticas entre si, ou ao menos que as supomos idênticas desde que as contemos.” (DI, p. 57/58).

²⁶ Nessa mesma conferência, *in* PM, p. 123/129, Bergson escreve: “O filósofo poderia ter vindo vários séculos antes; teria lidado com uma outra filosofia e uma outra ciência; ter-se-ia posto outros problemas; ter-se-ia expresso por outras fórmulas; nenhum capítulo, talvez, dos livros que escreveu teria sido como é; e no entanto ele teria dito a mesma coisa.”

Bergson nos dá o exemplo do pastor contando os carneiros de seu rebanho, dizendo que se ele os conta um a um, é porque deixou de lado suas diferenças individuais e teve em conta somente sua função comum. Aqui já temos um vislumbre de que o número não abrange o aspecto qualitativo de cada carneiro – ele “não os enumera, mas os soma” (DI, p. *idem*) –, mas só seu aspecto quantitativo, como se todos os carneiros fossem o mesmo, contado repetidamente: “A ideia de número implica a intuição simples de uma multiplicidade de partes ou de unidades, absolutamente semelhante umas das outras”. (DI, *idem*). No entanto, alguma diferença tem de haver, do contrário a própria possibilidade da soma deixaria de existir; essa diferença, segundo Bergson é a do “lugar que ocupam no espaço” (DI, *idem*). Para contá-los, o pastor deve contar ou todos de uma vez, fazendo-os contidos em uma imagem eminentemente espacial, *justapostos* em um espaço ideal, ou deve contá-los seguidamente numa série, o que faria nos parecer que esta série se situa na duração, e não no espaço. Contudo, Bergson diz:

Se me represento um a um, e isoladamente, cada um dos carneiros do rebanho, nunca me relacionarei senão com um carneiro apenas. Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é preciso que eu retenha as imagens sucessivas e que as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a ideia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na duração pura. (DI, p. 57-58/58).

É como se o curral onde se guarda os carneiros fosse o espaço que acompanha nossa representação quando contamos. Levamo-los para lá e lembramos, ou antes não podemos esquecer, que um carneiro já está retirado ao curral. Só que esse “curral” é precisamente a prova de nossa representação espacial quando de nossa contagem numérica. Essa espera, essa “retenção” do número é, ademais, o argumento que Bergson utilizará no tocante ao número abstrato, não pautado em objetos materiais.

Em um número abstrato, não imaginamos suas unidades uma por uma “enfileiradas”, mas transformamos todas essas unidades em um signo, um sinal²⁷ necessário ao cálculo, e cremos que efetuando, por exemplo, sua soma, estamos fazendo-a na duração, e não no espaço. No entanto, a sucessão que se realiza no tempo jamais poderia ser *contada* (e de fato, ela nunca se conta) a não ser se fizemos com o número abstrato o que o pastor faz com suas ovelhas: somente se “guardarmos” em

²⁷ Aqui já está implícita a relação crítica que Bergson fará entre a linguagem e o espaço: sempre que se tem a linguagem (ou a imagem *extensa*, o signo), o espaço a acompanha.

algum lugar espacial as unidades que devem persistir para que venham a ser somadas às outras que se chegarão, é que poderemos obter o número abstrato da soma:

Se uma soma se obtém pela consideração sucessiva de diferentes termos, ainda é preciso que cada um destes termos persista quando se passa ao seguinte, e espere, por assim dizer, que se lhe acrescente aos outros: como ele esperaria, se não fosse senão um instante da duração? e onde esperaria, se não o localizássemos no espaço? (DI, p. 59/59).

É só a partir do momento que fixamos cada unidade em um ponto do espaço, que se torna possível que façamos algum tipo de contagem. Fica evidente, doravante, a relação implícita do número com o espaço e sua solidariedade mútua: “Toda ideia clara do número implica uma visão no espaço”. (DI, 59/60). No entanto, se a soma implica a justaposição das unidades no espaço, o que dizer das unidades em si mesmas? Tal é o problema que brevemente Bergson irá investigar: se as unidades que compõe o número são indivisíveis – o que possibilitaria sua representação independentemente do espaço – ou se já não são elas mesmas um tipo de multiplicidade, a qual o próprio sujeito transformaria em unidade através de uma síntese realizada pelo espírito.

Bergson começa por afirmar que “todo número é uma coleção de unidades [...] e, por outro lado, todo número é uma unidade ele mesmo, enquanto síntese das unidades que o compõem.” (DI, p. 59/60). Quando falamos da unidade de um número qualquer, é nosso espírito que realiza a síntese da multiplicidade a qual formará a totalidade de determinada unidade. De fato, é, segundo Bergson, “por uma intuição simples e indivisível do espírito” (DI, *idem*) que aglutinamos as múltiplas unidades as quais formam esta unidade com a qual agora nos importamos. Mas quando passamos nossa atenção para o processo de formação do número e observamos cada unidade por si mesma, temos que considerá-las cada uma, então, como definitivas, isto é, como material de constituição de uma unidade múltipla, a qual, por sua vez, chamaremos de provisória. Diz Bergson:

É incontestável que, quando nos representamos as unidades que compõem o número, cremos pensar em indivisíveis: esta crença entra, em grande parte, na ideia que se poderia conceber o número independentemente do espaço. (DI, p. 60/60).

Apesar de parecer que cada unidade é indivisível quando me ponho a pensar somente nela, no momento em que a “retenho” para formar um novo número, coisifico-

a – “obetivo-a”²⁸, diz Bergson –, ou seja, transformo-a em uma nova multiplicidade, no sentido de que agora posso uni-la a outras unidades para formar a unidade deste novo número. Bergson irá insistir no ponto de que essa unidade não é do número em si, mas, sim, como já dissemos, um ato de união realizado por nosso próprio espírito, um “ato de intuição simples”. Ora, o que une, une algo, e esse algo não pode ser outra coisa senão alguma multiplicidade, a qual passará a ser uma unidade:

Como dividiríamos a unidade, se se tratasse aqui desta unidade definitiva que caracteriza um ato simples do espírito? Como a fracionaríamos, declarando-a ao mesmo tempo una, se não a considerássemos implicitamente como um objeto extenso, *uno na intuição, múltiplo no espaço*? (DI, p. 60/61, grifo nosso).

Com efeito, a indivisibilidade de uma unidade nos é útil, é de nosso interesse que seja assim²⁹. Contudo, isto não exclui o fato de que tratamos – tanto no que diz respeito às unidades “indivisíveis” quanto no tocante às que contêm uma multiplicidade – com unidades *provisórias*, não definitivas, e que são provisórias porque podemos compô-las entre si para formar os números quaisquer que queiramos. Se uma unidade é composta de outras unidades multiplicadas entre si, a operação inversa também pode ser efetuada: pode-se dividir uma unidade em quantos termos se desejar e “porque se admite a possibilidade de dividir a unidade em tantas partes quantas se queira, a temos por extensa” (DI, p. 61/61).

Aqui se poderia dizer que Bergson estaria fazendo uma analogia, por um lado entre a concepção da psicofísica dos estados de consciência e os números atomizados, indivisíveis; por outro, entre sua própria visão de número enquanto uma multiplicidade que se interpenetra e enquanto uma unidade provisória, passível de ser sempre acrescentada ou dividida e a consciência tal como filósofo a compreende. No entanto, não se pode ir muito longe com tal analogia, pois o número, mesmo provisório e constituinte de uma multiplicidade, se dá, de acordo com Bergson, sempre no espaço, o que é coisa bem diferente do desenrolar dos estados interpenetrados da consciência, o qual se dá na duração.

²⁸ Acerca da questão do objetivo-subjetivo no tratamento do número, cf. DI, p. 62-63/62-63 e a argumentação de Deleuze sobre o tema *in* 1999, p. 29-31, mais a nota 51 à p. 32; cf., ainda, o comentário de Bouaniche *in* DI, nota 8, p. 222.

²⁹ Mais à frente no capítulo falaremos um pouco mais acerca desse interesse social em vivermos espacialmente.

3.2 As duas multiplicidades

É importante salientarmos que, para Bergson, o que há no número de caráter temporal, ou antes, o que nos faz pensar que há nele uma espécie de duração, advém justamente do próprio espírito ou da consciência – a qual tem por caráter fundamental durar –, nunca do número mesmo: a “síntese do espírito” é que está no tempo, não o número. Diz Bergson:

O que pertence propriamente ao espírito é o processo indivisível pelo qual ele fixa sua atenção sucessivamente sobre as diversas partes de um espaço dado; mas as partes assim isoladas conservam-se para se acrescentarem às outras, e uma vez adicionadas entre si, prestam-se a uma decomposição qualquer: são, pois, partes do espaço, e o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio em que o espírito o situa. (DI, p. 63/63).

Seria, portanto, uma projeção de nossa consciência no número mesmo, o que nos levaria à ideia de que o número participa, ele também, da duração. Se trata, neste caso, de duas espécies de multiplicidade diferentes: uma relacionada ao número e por conseguinte ao espaço, a outra condizente aos nossos estados de consciência e relativa à duração. É esta diferenciação que Bergson irá agora se prestar a fazer. Vieillard-Baron (2007, p. 37), escrevendo sobre as duas multiplicidades do *Ensaio*, afirma:

Para mostrar que a duração é puramente qualitativa, é preciso mostrar que ela não é mensurável; ora, toda medida é espacialização; é preciso, pois, mostrar que o número, pressuposto necessário da medida, é espacial na origem. A teoria do número visa mostrar a identidade da multiplicidade numérica e mensurável (dito de outra forma, da quantidade) com a ordem do espaço. Pois se todo número, ou toda quantidade mensurável, é espacial, o que não é quantificável – a saber, a qualidade – será necessariamente da ordem da duração.

Bergson nos diz que há duas maneiras diferentes de contar (as quais pertencem a dois tipos diferentes de multiplicidade) e que quando contamos os objetos materiais, os localizamos no espaço; isso, como vimos no exemplo dos carneiros, de fato é o que ocorre. No entanto, quando se trata de nossos estados internos de consciência, os chamados “sentimentos profundos”, não estamos lidando com objetos contidos ou dados no espaço. Para que isso venha acontecer – para que contemos no espaço algo que não está a princípio no campo espacial – se faz necessário que utilizemos uma “figuração simbólica” (DI, p. 64/64) a qual é, em outras palavras, a própria linguagem.

Bergson nos dá o exemplo das badaladas do sino que toca e os dois diferentes modos de contá-las. O primeiro seria considerar cada badalada como dada sucessivamente à nossa consciência, conservando-as de modo a formar um grupo total, como “uma ária ou um ritmo conhecido”: “então não *conto* os sons, limito-me a recolher a impressão por assim dizer qualitativa que seu número exerce sobre mim” (DI, *idem*, grifo do autor). O segundo modo é o de contar *cada* badalada separadamente, retendo-as no espaço, para então, simultaneamente contá-las. De acordo com Bergson, a própria separação das badaladas que se me apresentam de maneira sucessiva já é feita num espaço homogêneo, pois de outro modo, eu não poderia igualá-las, ou seja, transformar aspectos únicos e individuais apresentados no tempo, em uma forma de repetição arbitrária da *mesma* badalada – “despojadas de suas qualidades [...] [para que] deixem traços idênticos da sua passagem” (DI, p. 65/64).

A possibilidade mesma de contar dessa maneira já implica um espaço, o qual, como afirma Silene Torres Marques (2006, p. 23), “é apresentado como a condição de possibilidade de determinadas operações: as de justaposição de termos idênticos e de decomposição indefinida.”. Portanto, quando lidamos com os estados internos da consciência – a multiplicidade interna – não podemos adotar o mesmo modo de contagem, ou melhor, não podemos adotar um modo de contagem em absoluto, pois a adoção mesma de um método com este intuito significaria apresentar um dado imediato – um estado de consciência – em termos de uma mediação, ou dado *mediato* – a figuração simbólica ou a linguagem. Bergson diz:

Contar-se-ão sentimentos, sensações, ideias, todas as coisas que se penetram umas nas outras e que, cada uma por seu lado, ocupam a alma inteira? Sim, sem dúvida, mas precisamente porque elas se penetram, só se contam com a condição de as representar por unidades homogêneas, ocupando lugares distintos no espaço, unidades que, por conseguinte, não se penetram mais. (DI, p. 66-67/66).

Neste momento, Bergson já está se referindo, ainda que não de maneira explícita, à dificuldade (mesmo a impossibilidade) do eu superficial – vinculado à linguagem – dizer os sentimentos do eu profundo. Essa consciência, chamada de reflexa, quando lança mão da linguagem simbólica para contar os dados puros da

consciência temporal, espacializa aquilo que tem por caráter essencial o durar³⁰; ela acaba por espacializar, ou como Bergson diz, homogeneizar o tempo, o qual, compreendido dessa maneira, nada tem que ver com a “verdadeira duração”:

Quando falamos do tempo, pensamos o mais frequentemente em um meio homogêneo onde os nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta. O tempo assim compreendido não seria [...] um signo, um símbolo, absolutamente distinto da verdadeira duração? (DI, p. 67/66).

Sobre a multiplicidade qualitativa, Frédéric Worms (2000, p. 47) diz que ela é “o efeito produzido por um conjunto indivisível e indistinto de elementos. [...] Como conjunto de elementos se trata de uma multiplicidade; como indivisível e indistinto, ele forma, no entanto, uma unidade, por uma ligação que é de ordem sucessiva e temporal”. Para encontrar essa duração real, pura, Bergson irá adentrar na multiplicidade concreta dos estados de consciência e deverá, para isso, se desvencilhar desse tempo homogêneo, desembaraçando (*démêler*), nesse tecido que se formou, as malhas de um, dos fios do outro, investigando direta e separadamente as noções de duração e espaço.

3.3 Duração e espaço

Bergson irá começar por definir o espaço para, então, por contraste, esclarecer-nos sua noção de duração. O espaço, diz o filósofo:

Consiste essencialmente na intuição, ou antes na concepção de um meio vazio homogêneo. Pois não há nenhuma outra definição possível do espaço: é o que nos permite distinguir entre si várias sensações idênticas e simultâneas; é, pois, um princípio de diferenciação outro que o da diferenciação qualitativa e, por conseguinte, uma realidade sem qualidade. (DI, p. 70-71/69).

Antes de tudo é necessário fazermos uma ressalva acerca do termo “intuição” ao qual Bergson se refere como constituindo esse ato do espírito que faz nascer³¹ o espaço. Não se trata do termo tal como será desenvolvido no decorrer da obra do filósofo,

³⁰ “Assim a projeção que fazemos dos nossos estados psíquicos no espaço para neles formar uma multiplicidade distinta deve influir sobre estes estados mesmos, e lhes dar na consciência reflexa uma forma nova, que a percepção imediata não lhes atribuíra.” (DI, p. 67/66).

³¹ “Assim, as sensações inextensivas permanecerão o que são, sensações inextensivas, se nada se acrescentar a elas. Para que o espaço *nasça* da sua coexistência, é necessário um ato do espírito que as abranja todas de uma vez e as justaponha.” (DI, p. 70/69, grifo nosso).

principalmente a partir do texto de 1903, “*Introdução à metafísica*”, que trata do modo de apreensão, em cada objeto estudado, da duração em seu movimento essencial. Arnaud Bouaniche, nas notas à edição crítica do *Ensaio*, afirma:

O termo intuição não tem, no *Ensaio*, a importância que terá mais tarde no pensamento de Bergson. [...] Ele remete aqui ora à apreensão de uma multiplicidade como no caso da intuição do número, ora a um ato de concepção da inteligência ou do espírito, como quando está em questão a intuição do espaço. Por isso, a intuição não trata neste capítulo, como será o caso mais tarde, da duração, mas essencialmente da representação do espaço. (BOUANICHE *in* DI, p. 222, nota 6).

Bergson, agora, irá mostrar que toda sua argumentação a respeito da multiplicidade numérica era necessária, justamente porque o espaço é diretamente derivado desse tipo de multiplicidade de justaposição. Pois toda diferenciação de qualidades *em* um meio homogêneo (qualidades justapostas em lugares diferentes, aparentadas, nesse sentido, ao número), é a evidência de uma espacialização daquilo que era pura qualidade, isto é, uma projeção do espaço na duração, um misto que não pode jamais ser entendido como duração pura.

É que as impressões que recebemos são essencialmente heterogêneas³², pois que são distintas e únicas em termos qualitativos e, no entanto, é da própria constituição de nosso espírito o ver o heterogêneo pela lente do homogêneo, isto é, quantificar aquilo que é qualitativo:

Quanto mais se insistir sobre a diferença das impressões feitas na nossa retina por dois pontos de uma superfície homogênea, mais nos limitaremos à atividade do espírito, que percebe sob a forma de homogeneidade extensa o que lhe é dado como heterogeneidade qualitativa. (DI, p. 71/69-70).

Com efeito, essa homogeneização, essa espacialização realizada pelo espírito é particular, diz Bergson, ao espírito *humano*. No que diz respeito aos animais, tratar-se-ia antes de perceberem o espaço *qualitativamente*, cada forma espacial tendo seu matiz particular (DI, p. 72/70), como quando diferenciamos nosso lado esquerdo do direito, sem contudo conseguirmos defini-los, pois a diferença é qualitativa. Isto é importante porque o espaço aparece aqui, para Bergson, não mais como fundamento transcendental

³² “A heterogeneidade designa a natureza fundamental da duração que não cessa de diferir dela mesma, contrariamente à maneira com que as coisas se apresentam no espaço, como partes homogêneas, idênticas e substituíveis entre si.” (BOUANICHE *in* DI, p. 226, nota 31).

tão somente – no sentido de condição *a priori* da experiência –, mas principalmente antropológico. É característica própria *do homem* perceber espacialmente: “Antes do riso, da técnica ou da religião, que balizam a reflexão bergsoniana sobre a diferença antropológica, é o *espaço* que distingue antes de tudo o homem do animal, e que dá à nossa experiência seu aspecto propriamente humano.” (BOUANICHE *in* DI, p. 227, nota 32, grifo do autor).

Worms (2000, p. 24) afirma ainda que o espaço “não é [...] em Bergson senão o resultado de um ato de concepção próprio ao nosso espírito, indexado, além disso, às necessidades de nossa ação ou de nossa espécie”. As qualidades permeiam toda a natureza, como se a própria natureza fosse qualitativa; é nosso espírito que converte a qualidade em quantidade, ou o heterogêneo em homogêneo, como “uma espécie de reação contra a heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência.” (DI, p. 72/70-71). Todavia, se convertemos algo em outro, é porque conhecemos aquilo que nos foi dado em primeiro lugar, ou seja, nós conheceríamos, então, *duas* realidades de ordem diferente, “uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, outra homogênea, que é o espaço. Esta última, claramente concebida pela inteligência humana, permite-nos até efetuar distinções nítidas, contar, abstrair, e talvez também *falar*” (DI, p. 73/71, grifo nosso).

Com um exame mais aprofundado desta passagem, podemos perceber que esse fundo de experiência humana, que nos leva ao homogêneo, é o mesmo que nos permite a fala e, levado às últimas consequências, a própria socialização, a qual se apoia em um pressuposto espacial. Bergson toma o cuidado, aqui, de nos dizer que “talvez” seja assim; mas sabendo a conotação que terá, mais à frente no capítulo, a linguagem e a espacialização, podemos inferir que nosso eu que espacializa, nosso eu que conta e que fala e que nos diferencia também dos animais, não pode ser outro que não o *eu superficial*. Não se trata de nosso eu global, total, nosso “eu inteiro”, mas de uma parcela espacializante que inclusive é necessária que exista. No entanto, não podemos acreditar que nosso eu profundo, aquele eu que dura, “que se deixa viver”, tenha algo a ver com a espacialização e, contudo – é preciso observarmos –, a diferença deste eu profundo com outros “eus” ou outras realidades, não poderá deixar de ser senão uma diferença de graus, tensões ou ritmos de duração, como Bergson afirma, por exemplo, na “*Introdução à metafísica*” (IM, p. 210/217, grifo nosso):

A intuição de nossa duração, bem longe de nos deixar suspensos no vazio [...], nos põe em contato com toda uma *continuidade de durações* que devemos tentar seguir, seja para baixo, seja para o alto: nos dois casos podemos nos dilatar indefinidamente por um esforço cada vez mais violento, nos dois casos nós nos transcendemos a nós mesmos.³³

De qualquer maneira, nos ocuparemos agora com o desenvolvimento do conceito de espaço no segundo capítulo do *Ensaio*. Bergson, de acordo ao seu percurso o qual acompanhamos, foi levado, pela análise do número, a definir o espaço onde podemos contar imediatamente como um “meio vazio homogêneo”; se trata, para o filósofo, de delinear essa noção de espaço, com vistas à definição própria da duração *em oposição* ao espaço, principalmente porque “nós experimentamos uma incrível dificuldade em nos representar a duração em sua pureza original” (DI, p. 79/76). Nessa medida, Bergson irá realizar um percurso eminentemente negativo, ou seja, tentará primeiramente dizer o que a duração *não* é, para poder então “cercá-la”, “rodeá-la” conceitualmente, sem o perigo de prendê-la nas teias do espaço.

Frédéric Worms (2000, p. 24), em sua definição do espaço bergsoniano, escreve:

O espaço é isto pelo qual nós nos representamos qualquer objeto que seja como composto de partes simultâneas, homogêneas, descontínuas e divisíveis ao infinito: ele se opõe assim traço a traço à duração, não somente por suas características, mas por sua natureza, como ato do espírito, e por sua função, já que a duração remete à constituição imediata do real, e o espaço à sua deformação prática.

Temos então que, enquanto a duração é o real³⁴ como imediatamente dado à nossa consciência, o espaço é a deformação *prática* da realidade que dura. Essa deformação é prática pelo fato de possibilitar a comunicação intersubjetiva e de cumprir com as exigências da vida social. No entanto, *deformamos* o real quando tratamos o heterogêneo aos moldes do homogêneo, isto é, quando intervimos em um campo

³³ Cf. a esse respeito, também, DSI, p. 53-54: “durações diferentes, ou seja, com ritmos diversos, poderiam coexistir. Levantamos [...] uma hipótese desse tipo no que concerne às espécies vivas. Distinguímos durações com tensão mais alta ou menos alta, características dos diversos graus de consciência, que se escalonariam ao longo do reino animal.”

³⁴ Vale notar que a duração é o real no sentido de ser o *imediatamente* dado à consciência, uma vez que a consciência *é* duração. Bergson chega a afirmar que há um espaço real (cf. DI, p. 82/78); no entanto, tal espaço é dado de maneira *mediada* à nossa consciência, já que esta não é *essencialmente* espacial: “da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço.” (DI, *idem*). Podemos considerar, para endossar o que afirmamos, que não se poderia dizer o contrário da frase escrita pelo filósofo, ou seja, não poderíamos escrever: “da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica *do espaço*, tirada *da duração*”.

essencialmente qualitativo – do tempo real – para transformá-lo em um meio homogêneo, “ausente de qualquer qualidade” (DI, p. 73/71).

Nessa intervenção do nosso espírito está a origem do que Bergson chamará de “tempo homogêneo”, ou “tempo espacializado”, pois então “concorda-se em considerar o tempo como um meio indefinido, diferente do espaço, mas homogêneo como ele: o homogêneo revestiria assim uma dupla forma, conforme o preenchesse uma coexistência ou uma sucessão” (DI, *idem*). Deve ficar claro, neste momento, que o homogêneo tratado em termos de coexistência é o espaço, e em termos de sucessão é o próprio tempo espacializado. Bergson necessita, então, identificar esse “tempo misto”, para poder purificá-lo e trazê-lo à luz como duração real.

3.4 Duração e tempo homogêneo

Uma parte fundamental da questão da homogeneidade reside na oposição exterioridade/interioridade. Enquanto que os objetos materiais são exteriores uns aos outros e também a nós, coexistindo entre si, o espaço seria justamente o *revestimento* homogêneo dessa coexistência mesma. Por outro lado, no que diz respeito aos fatos de consciência, estes se dando internamente mas vistos ainda como isolados uns dos outros – surgindo entre eles um vazio espacial –, a sucessão³⁵ seria o *revestimento* homogêneo com o qual esses estados de consciência seriam-nos apresentados:

Concebe-se que as coisas materiais, exteriores umas às outras e exteriores a nós, emprestam este duplo caráter à homogeneidade de um meio que estabeleça intervalos entre elas e nelas fixe os contornos: mas os fatos da consciência, ainda que sucessivos, penetram-se, e no mais simples dentre eles pode refletir-se a alma inteira. (DI, p. 73/71).

É então que Bergson nos fala desse conceito “bastardo”, o conceito de tempo homogêneo, o qual, como um invasor, adentrou sub-repticiamente na noção de tempo concebido como duração real e heterogênea. Essa exterioridade invasora não pode ser, segundo Bergson, advinda do tempo – o qual é apreendido imediatamente por nós como dado *interior*, só se tornando exterior justamente “por um desenrolar no tempo considerado homogêneo” (DI, p. 74/72) –, mas sim do espaço, ou melhor, do “fantasma

³⁵ Neste momento, a sucessão do tempo homogêneo está relacionada à simultaneidade – é a “sucessão distinta” –, não à sucessão pura, típica da duração.

do espaço obsedando nossa consciência reflexa” (DI, *idem*). Resta, portanto, subtrair o espaço da noção de tempo, purificar este misto de todo traço espacial para, enfim, alcançar a duração verdadeira.

Talvez o comentador de Bergson que mais se debruça sobre a questão do misto e sua respectiva divisão, seja Gilles Deleuze³⁶. Em seu “*Bergsonismo*”, de 1966, Deleuze afirma:

Um tal misto (no qual o tempo se confunde com o espaço auxiliar) deve ser dividido. [...] Trata-se sobretudo de dividir o misto em duas direções, das quais somente uma é pura (a duração), ao passo que a outra representa a impureza que a desnatura. A duração será alcançada como “dado imediato”, precisamente porque se confunde com o lado direito, o lado bom do misto. O importante é que a decomposição do misto nos revela dois tipos de “multiplicidade”. Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levamos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de *diferença de grau*, uma multiplicidade numérica, *descontínua e atual*. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de *diferença de natureza*, uma multiplicidade *virtual e contínua*, irredutível ao número. (DELEUZE, 1999, p. 27-28, grifos do autor).

Também a duração, portanto, se apresenta sob dois aspectos: impuro e puro. Seu aspecto impuro é aquele no qual intervém o espaço, é o tempo homogêneo, enquanto que a duração em sua pureza pode ser encontrada, segundo Bergson, na “forma que toma a sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores.” (DI, p. 74-75/72). É a essa não-separação, ou a essa *fusão*, que Worms (2004, p. 135) se refere quando escreve:

³⁶ Façamos notar que, por sua leitura muito particular de Bergson – o que é procedimento comum em suas monografias sobre grandes filósofos –, resulta difícil adotar Deleuze como comentador sem se comprometer de alguma maneira com sua visão acerca da filosofia de Henri Bergson. A nós nos parece que, mais que comentar Bergson, Deleuze inventa um “Bergson deleuzeano”, entrando em questões muito delicadas, as quais, não carecendo de sentido para o pensamento *de Deleuze*, não deixa de ser contrário, em alguns momentos, ao que o próprio Bergson expunha em seu pensamento. Um exemplo disso, como notou Barnard (2011, p. 283, nota 3), é o que Deleuze afirma acerca da divisibilidade da duração, duração esta que, para Bergson, sempre foi definida como indivisível; cf. esse ponto em DELEUZE, 1999, p. 31, grifo do autor: “[...] Na verdade, a duração divide-se e não para de dividir-se: eis por que ela é uma *multiplicidade*”; e Bergson em PM, p. 76/79: “[a duração é] a continuidade indivisível e indestrutível de uma melodia [...], a qual permanece indivisa e mesmo indivisível a despeito do que aí se acrescenta a cada instante, ou antes graças ao que aí se acrescenta”; e PM, p. 80/84: “[a duração de nossa vida] é substancial, indivisível enquanto duração pura”.

A condição paradoxal da conservação dos momentos é que sua sucessão não possa mais se pensar como uma distinção e como uma separação que a conservação deveria justamente compensar ou reparar, mas sim que a sucessão seja em si mesma uma fusão, sem o menor intervalo vazio, entre o que não é nem mesmo passado, o presente ou o futuro.

Não é possível que haja vazio entre os estados de consciência, isto é, *espaços vazios* entre eles, e é justamente nesse sentido que a duração é sempre una e indivisível, ao mesmo tempo que uma multiplicidade³⁷. Mas é preciso dizer também que a duração é interna, é *o dado imediato da consciência*, e, assim, constituinte da própria consciência. Contudo – abriremos agora este parêntesis –, essa sucessão característica da duração se apresenta *para* a consciência ou ela *é* a consciência mesma? A consciência seria uma espécie de suporte espectador – com caráter passivo, portanto – da duração ou, ao contrário, a duração seria a consciência em seu estado puro, mais originário e ativo? Ainda uma vez, Frédéric Worms afirma:

as partes do tempo não se conservam num todo senão ao cessar de serem partes que aliás jamais *foram*: só se pode pensar a sua conservação sob a condição de parar de pensá-las como partes [...]. O que é preciso então criticar é, a uma só vez, a ideia de um “tempo” homogêneo e a de um sujeito exterior que realizaria a síntese dos instantes distintos de sua vida: a sucessão é sempre uma experiência. [...] Se a passividade do tempo vivido é ao mesmo tempo a atividade de um sujeito vivo é porque o “fato” da sucessão é ao mesmo tempo um ato “se fazendo”. (WORMS, 2004, p. 136 [p. 8], grifo do autor).

Poderíamos acrescentar aqui que essa ideia do sujeito, ou antes da consciência como *sendo* a duração³⁸ é válida *de fato* mais que de direito; a própria noção da duração como dado imediato da consciência parece implicar uma tênue separação ou distinção entre a própria consciência e esse dado, mesmo sendo ele imediato – seria sempre como algo que é dado a uma consciência já feita. Henri Gouhier (1999, p. 40), escrevendo sobre essa questão, diz:

“a sucessão sem a distinção”; [as palavras] exprimem o paradoxo existencial deste “ser a uma vez idêntico e cambiante”, o qual Bergson se esforça, aqui, em nos fazer reencontrar a presença: elas esclarecem

³⁷ Worms (2007, p. 135 [p. 7]) diz ainda: “uma multiplicidade indistinta e indivisível de partes heterogêneas que compõem um todo qualitativamente singular.”

³⁸ “Esta duração que é um dado imediato da consciência é, de fato, a consciência mesma.” (VIEILLARD-BARON, 1990, p. 64).

também a comparação que é como o contexto de toda a descrição, opondo implicitamente a duração ao tempo que reintroduz a distinção na sucessão.

A “comparação” à qual Gouhier se remete aqui é aquela feita por Bergson quando este fala da consciência como uma melodia contínua. Nesta passagem do segundo capítulo do *Ensaio*, o filósofo escreve:

Não se poderia dizer que, se estas notas [da melodia] se sucedem, nós as apercebemos, contudo, umas nas outras, e que seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, embora distintas, se penetram pelo efeito mesmo de sua solidariedade? [...] Pode-se, portanto, conceber a sucessão *sem* a distinção, como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, em que cada um, representativo do todo, *dele não se distingue e não se isola* senão para um pensamento capaz de abstrair. Tal é sem nenhuma dúvida a representação que se faria da duração um ser a uma vez idêntico e mutável, que não teria nenhuma ideia do espaço. (DI, p. 75/73, grifos nossos).

Bergson parece salientar neste trecho que a mirada que distingue a sucessão da duração daquela “sucessão distinta” – a da simultaneidade – não pode advir senão do próprio eu superficial já contaminado por categorias espaciais – “um pensamento capaz de abstrair” – e jamais do eu profundo que *vive* a duração em seu desenrolar mais íntimo e contínuo. Na realidade, para este último eu, tal distinção não seria jamais colocada e talvez não teria mesmo razão de ser³⁹. É importante também notarmos a utilização – esboçada pela vez primeira na obra de Bergson – da metáfora da duração como uma continuidade melódica. Tal metáfora será utilizada ainda muitas vezes em seus trabalhos, ampliando sua abrangência, ou seja, não mais se referindo apenas à duração da consciência, mas à duração ontológica, metafísica. No seu texto de 1911, “*A intuição filosófica*” temos um exemplo disso:

Em lugar de uma descontinuidade de momentos que se substituiriam num tempo indefinidamente divisível, [se] perceberá a fluidez contínua do tempo real que corre indivisível. Em lugar de estados superficiais que viriam um de cada vez recobrir uma coisa indiferente [...], [se] apreenderá uma só e mesma mudança que vai sempre se alongando, como numa melodia onde tudo é devir, mas onde o devir, sendo substancial, não precisa de suporte. (PM, 140-141/146-147).

³⁹ “A consciência pura [...] entregue a si mesma, não tem nenhum meio, mesmo nenhuma razão para medir o tempo.” (DI, p. 147/135).

É que a melodia muda *nela mesma* e por ela mesma, não necessitando de nenhum suporte no qual essa mudança venha ocorrer; cada nota que se sucede à outra está relacionada com a anterior numa relação de interpenetração indivisível: não posso obliterar uma nota sequer sem que com isso não se altere toda a constituição de determinada melodia⁴⁰. É muito rica, no pensamento de Bergson, esta metáfora, pois ela exclui a possibilidade de cairmos no que poderíamos chamar de um “pseudo-problema”, como a questão que levantávamos: se a sucessão da duração necessitaria de uma “consciência-suporte” para que o tempo real se desenrolasse. Quando Bergson equipara essa consciência a uma melodia, ele está nos dizendo que a consciência é a mudança contínua de seus estados⁴¹. Com efeito, a seguinte passagem, contida na segunda introdução a “*O pensamento e o movente*”, poderia muito bem estar no “*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*”; nela, Bergson diz que a duração:

É [...] a continuidade indivisível e indestrutível de uma melodia em que o passado entra no presente e forma com ele um todo indiviso, o qual permanece indiviso e mesmo indivisível a despeito do que aí se acrescenta a cada instante, ou antes, graças ao que aí se acrescenta. (PM, p. 76/79).

E, concluindo esse parêntesis, citamos a passagem de abertura do terceiro capítulo de “*Duração e simultaneidade*”, de 1922, intitulado “A natureza do tempo”. Nela, Bergson dá, em poucas palavras, sua posição neste debate acerca da essência temporal da consciência e da não necessidade de um suporte para o *continuum* de duração:

Não há dúvida de que o tempo, para nós, confunde-se inicialmente com a continuidade de nossa vida interior. O que é essa continuidade? A de um escoamento e de uma passagem que se bastam a si mesmos, uma vez que o escoamento não implica uma coisa que se escoar e a passagem não pressupõe estados pelos quais se passa: a *coisa* e o *estado* não são mais que instantâneos da transição artificialmente captados; e essa transição, a única que é naturalmente experimentada, é a própria duração. (DSi, p. 51, grifos do autor).

⁴⁰ “Acaso se pode, sem desnaturá-la, encurtar a duração de uma melodia? A vida interior é essa melodia mesma.” (PM, p. 11/13).

⁴¹ Em verdade, toda a filosofia metafísica de Bergson parece ser uma luta contra a ideia do imóvel sustentando o móvel, isto é, contra o imóvel como sendo *mais* que o móvel, quando para o filósofo se trata exatamente do oposto.

Bergson afirma, no *Ensaio*, que nossa percepção da sucessão é a todo momento contaminada em decorrência de nossa obsessão pelo espaço, por trabalharmos sempre com categorias espaciais: “justapomos nossos estados de consciência de maneira a percepcioná-los simultaneamente, não mais um *no* outro, mas um *ao lado* do outro” (DI, p. 75/73, grifos nossos); e porque nós projetamos o tempo no espaço, exprimimos a duração pela extensão, “e a sucessão toma para nós a forma de uma linha contínua ou de uma cadeia, cujas partes se tocam sem se penetrar” (DI, *idem*).

É importante para Bergson diferenciar a sucessão da duração com a simultaneidade que vemos no processo da duração – o antes e o depois –, esta última originária de nossa espacialização dos estados de consciência. Desta concepção espacial da duração advém a ideia de *ordem* dos estados de consciência, a qual só pode surgir a partir do momento em que se põe tais estados em uma linha na qual os termos ocupam lugares diferentes e se sucedem sem nunca se interpenetrarem. É evidente que uma sucessão deste tipo não pode estar relacionada à sucessão da duração pura e deve, por isso, nomear-se diferentemente: se trata da própria “simultaneidade”⁴².

A simultaneidade tem parentesco, portanto, com a espacialização, ou melhor, com o tempo *homogêneo*. A duração, ao contrário, é definida como *heterogênea* e, de fato, assim é necessário que seja, pois só são possíveis mudanças qualitativas – e não quantitativas – em um *continuum*, se este for heterogêneo e se organizar de forma dinâmica, com suas diferentes partes se interpenetrando. Diz Bergson:

A pura duração bem poderia não ser mais que uma sucessão de mudanças qualitativas que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem nenhuma tendência a se exteriorizar umas em relação às outras, sem nenhum parentesco com o número: seria a heterogeneidade pura. [...] Desde o instante em que se atribui a menor homogeneidade à duração, introduz-se sub-repticiamente o espaço. (DI, p. 77/75).

⁴² Podemos perceber a esta altura em que sentido o primeiro capítulo do *Ensaio* é uma aplicação antecipada do segundo: essa simultaneidade e a possibilidade de ordenação dos estados de consciência é um procedimento típico da psicofísica, que faz com os estados conscientes sejam postos em uma linha de forma atomizada, isto é, sucedendo-se uns aos outros sem se interpenetrarem. É um procedimento assim que Bergson critica: “É este precisamente o erro dos que consideram a pura duração como coisa análoga ao espaço, mas de natureza mais simples. Eles gostam de justapor os estados psicológicos, em formar com eles uma cadeia ou uma linha, e não imaginam sequer fazer intervir nesta operação a ideia de espaço propriamente dita, [...] porque o espaço é um meio com três dimensões.” (DI, p. 77/74).

Bergson nos dá alguns exemplos⁴³ para ilustrar esta sua argumentação, mas tomemos agora apenas um, que tange à distinção entre os momentos sucessivos da duração e a confusão que é possível que se faça entre a “sucessão real” e aquela relacionada com o número e, por consequência, com o tempo como sendo uma grandeza mensurável. Um minuto transcorrido marca as sessentas oscilações de um pêndulo. Há três maneiras, de acordo com Bergson, de se interpretar esse processo – duas espacializantes e uma aos moldes da duração. Se tomarmos em nosso espírito essas sessenta oscilações de uma só vez, é inevitável que as coloquemos em uma linha que as representa uma a uma tais oscilações – “como pontos” (DI, p. 78/75) –, excluindo, então, a possibilidade de apreendê-las em sua sucessão. Se, todavia, as represento em sua sucessão sem em nada alterar sua constituição espacial, não as posso conservar como uma sucessão “inteira”, que guarda a lembrança das oscilações anteriores, pois no espaço se poderia somente apreender uma de cada vez; quedaríamos sempre no puro presente, ou em um determinado instante dessa “sucessão”. Há, então, uma terceira maneira de se representar tal acontecimento na consciência: tenho que conservar⁴⁴ na lembrança, junto à oscilação “instantânea” – do instante presente –, aquela que a precedia, e assim *sucessivamente*. Mas, mesmo então, há o perigo de justapô-las, incorrendo na primeira forma de apreensão espacial, porque não as conservei de maneira sucessiva, mas sim simultânea. De acordo com Bergson, para que se possa apreender a duração real, deve-se:

Percepcioná-las [as oscilações] uma na outra, penetrando-se e organizando-se entre si como as notas de uma melodia, de maneira a formar o que chamaremos uma multiplicidade indistinta ou qualitativa, sem nenhuma semelhança com o número; obterei assim a imagem da duração pura, mas também me terei afastado completamente da ideia de um meio homogêneo ou de uma quantidade mensurável. (DI, p. 78/75-76).

⁴³ O filósofo fala do deslocamento do dedo numa superfície e nossa representação “duracional” desse movimento (DI, p. 76/74); fala do ponto que se torna consciente que está numa linha e que, então, se apercebe mudando: isto pressuporia a saída do ponto desta mesma linha, e justamente tal saída implicaria em transformar a pura sucessão em uma percepção espacial daquela linha com seus diversos pontos (DI, p. 76-77/74); fala, por fim, das oscilações de um pêndulo ou balancim, o qual nos levaria ao sono por sua organização rítmica de conjunto (DI, p. 79/76). Sempre que é possível, Bergson compara esses movimentos, tomados erroneamente no espaço, como sendo corretamente vistos à maneira de uma melodia e suas respectivas notas, as quais se dão na duração real.

⁴⁴ Nesse momento, Bergson apenas chama de conservação o que mais à frente em seu livro seguinte, de 1896, chamará de *memória*.

É interessante notarmos aqui que Bergson afirma que, fazendo como ele diz, obteremos a *imagem* da duração, e não a duração real, a duração *vivida*: desde agora – desde sua primeira obra – Bergson se encontra no paradoxo colocado mais à frente, por exemplo em “*Introdução à metafísica*”, acerca da defasagem do discurso filosófico a respeito da duração real. Trata-se, ainda, poderíamos dizer, da perspectiva de um eu superficial que se propõe a falar para outro eu superficial da duração vivida pelo eu profundo. No fundo, tal imagem, como de resto muitas outras imagens propostas por Bergson, não é senão um *apelo* para que nos coloquemos *na* duração, e se isto assim não for feito, sua filosofia não poderá alcançar seu objetivo.

De todo o modo, Bergson cuida a todo momento para que não façamos o misto, para que não misturemos a duração pura com o espaço puro. O filósofo concorda que se trata de um pedido um tanto quanto difícil de ser atendido, pois “o movimento percebido por nossos sentidos é o sinal, de certa forma palpável, de uma duração homogênea e mensurável” (DI, p. 80/77). Ademais, para Bergson, a própria ciência não fala do tempo enquanto heterogêneo, mas ao contrário, trata dele como mensurável e apenas como uma variável em suas equações:

A rigor, admitir-se-á que a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos da consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu; mas o tempo que o astrônomo introduz em suas fórmulas, o tempo que nossos relógios dividem em parcelas iguais, este tempo, dir-se-á, é outra coisa; é uma grandeza mensurável e, por consequência, homogênea. (DI, *idem*).

A medição de qualquer espécie, relacionada ao tempo – tal como expusemos no exemplo de mais acima – só pode contar *simultaneidades* e nunca apreender a duração. A ciência – principalmente os ramos da mecânica, da astronomia e da física – quando calcula, transforma o tempo da sucessão, o tempo da multiplicidade heterogênea em uma multiplicidade numérica, de simultaneidades, a qual é condição *sine qua non* para o trabalho científico; no entanto, para a filosofia que pretende apreender a duração em sua pureza, há necessidade de se precaver ante o perigo do misto, perigo este de se tomar o tempo pelo espaço ou, como dirá Bergson mais à frente, tomar o tempo por uma quarta dimensão espacial. Sobre a duração real e o tempo científico, Gouhier escreve:

N’Os dados imediatos, a descrição da duração é sempre comparativa, mesmo quando a referência ao tempo científico e social não é explícita. O tempo é um meio vazio e homogêneo: a duração é plenitude e heterogeneidade. O tempo é o lugar onde as unidades se

juntam umas às outras para constituir a multiplicidade e onde o múltiplo é mais que o uno: a duração é uma unidade que envolve uma multiplicidade não-numérica e onde o múltiplo não poderia esgotar a riqueza do uno. [...] O tempo é o espaço das sucessões: a duração é a mudança mesma tal como a *realiza* uma consciência liberta das três dimensões. (1999, p. 40, grifo do autor).

Bergson fala, portanto, de duas instâncias, a interna e a externa, sendo a primeira a do eu, a do puro escoamento da duração, e a segunda a do espaço; a primeira apreendida em nosso se deixar viver, quando o eu *vive* a sucessão sem a reflexão do eu superficial, ou seja, sem a visada retrospectiva deste por sobre a duração vivida daquele; a segunda é eminentemente exterior e – o que é amiúde sublinhado – é a instância transportada naturalmente, ou melhor, “sub-repticiamente” pela ciência ao domínio de seu objeto quando esta trata de analisá-lo, medi-lo e contá-lo:

Em nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão. [...] Ora, entre esta sucessão sem exterioridade e esta exterioridade sem sucessão, uma espécie de troca se produz, bastante análoga a isto que os físicos chamam de um fenômeno de endosmose⁴⁵. (DI, p. 81/77-78).

Essa troca entre as instâncias é o bastante para prover à ciência seu material de espacialização do tempo real; é a partir dela que surge o que Bergson chamará de “quarta dimensão do espaço” – uma justaposição indefinida de momentos da sucessão os quais foram conservados na lembrança (DI, p. 81/78). Esta quarta dimensão é o próprio tempo homogêneo, matéria prima do trabalho da ciência, que Bouaniche assim define:

O “tempo homogêneo” é o resultado de uma contaminação da duração pelo espaço. É o tempo no qual pensamos habitualmente, aquele que dividimos para contá-lo, e que a ciência mede. Este conceito marca, no entanto, uma desnaturação da duração ou do tempo *real*. Pois para contar o tempo, é preciso 1/ o imobilizar, 2/ introduzir nele divisões e 3/ esvaziá-lo de seu conteúdo sempre heterogêneo, sempre mutável, para não considerar senão uma forma geral válida para todos os conteúdos. (BOUANICHE *in* DI, p. 229-230, nota 47, grifo do autor).

⁴⁵ Cf. nota explicativa sobre o uso do termo endosmose em BOUANICHE *in* DI, p. 229, nota 46.

3.5 As duas simultaneidades

Bergson, nesta altura do *Ensaio*, está nos descrevendo a gênese mesma do tempo homogêneo, o qual deve ser encarado primordialmente como uma simbolização da duração, isto é, como uma colocação de termos fixos e justapostos naquilo que é um puro e contínuo *escoamento*; e tal fixação e justaposição só é possível, de acordo com Bergson, em decorrência da *simultaneidade*⁴⁶: “a duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre estes dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que poderíamos definir como *a intersecção do tempo com o espaço*.” (DI, p. 82/78, grifo nosso).

É a simultaneidade o *ponto* de ligação entre a duração contínua e heterogênea e o espaço vazio e homogêneo. Contudo seria necessário perguntarmos: quem realiza a síntese que corresponde à simultaneidade? Num primeiro momento, poderíamos dizer que é a ciência; no entanto, antes mesmo que a ciência (que agora não parece ser mais que uma categoria generalizante e abstrata) tratar-se-ia, com efeito, do *cientista*, ou mais especificamente, de seu eu superficial espacializante. Ora, pelo fato de a simultaneidade (ou o instante), não existir no tempo real, é preciso que o eu espacializante *crie* nesse tempo real a simultaneidade. Bergson nos diz (DI, p. 81/78) que a lembrança desempenha papel fundamental nesse processo, pois ela conserva as partes de um todo contínuo para daí os justapor de acordo à vontade do eu; tranquilamente concordaríamos com isso. No entanto, seria preciso, então, indicar a existência de *duas* lembranças: a primeira, a lembrança da duração, que não é lembrada de modo algum e sim como que *sentida*, como aquela lembrança das notas da melodia que se desenrola no tempo – e aqui já estaríamos no âmbito da *memória*; a segunda, a lembrança que conserva os fatos sucessivos da consciência para que se possa justapô-los de forma simultânea – e seria precisamente essa simultaneidade *a intersecção entre duração e espaço*.⁴⁷ Bergson

⁴⁶ O mais correto aqui seria falar de uma “simultaneização” dos estados de consciência.

⁴⁷ Existe, portanto, a lembrança do eu profundo e a lembrança do eu superficial. No entanto, cabe ressaltarmos que não queremos dizer aqui que há dois *tipos* de lembrança, mas sim dois *usos* distintos da lembrança, um por parte do eu que dura, outro por parte do eu que espacializa. Cf., nesse sentido, a seguinte passagem de Bergson, já citada parcialmente mais acima: “Finalmente, se conservo, juntamente à imagem da oscilação presente, a lembrança da oscilação que a precedia, acontecerá de duas uma: ou justaporei as duas imagens [...]; ou as percebo uma na outra, penetrando-se e organizando-se entre si como as notas de uma melodia.” (DI, p. 78/75).

retoma essa questão em “*Duração e simultaneidade*”, particularmente no terceiro capítulo, quando fala da memória da duração. Diz o filósofo:

[a duração] é memória, mas não memória pessoal, exterior àquilo que ela retém, distinta de um passado cuja conservação ela garantiria; é uma memória interior à própria mudança, memória que prolonga o antes no depois e os impede de serem puros instantâneos que aparecem e desaparecem num presente que renasceria instantaneamente. Uma melodia que ouvimos de olhos fechados, pensando apenas nela, está muito perto de coincidir com esse tempo que é a própria fluidez de nossa vida interior. [...] Assim a duração imediatamente percebida, sem a qual não teríamos nenhuma ideia do tempo. (DSi, p. 51-52).

No que diz respeito à simultaneidade, Bergson desenvolve rapidamente⁴⁸ esse conceito – importante para a compreensão tanto do tempo homogêneo quanto do tempo real – em seu *Ensaio*; é em “*Duração e simultaneidade*”⁴⁹ que podemos ter uma noção mais ampla do termo, com suas ramificações e diferentes papéis que exerce. Bergson, nesse texto, realiza, se nos for permitido dizer, uma pequena genealogia do conceito de simultaneidade. Acompanharemos, portanto, esta sua argumentação, pois se tornará para nós mais evidente o modo com que a simultaneidade realiza a conexão entre duração e espaço – de como se trata, com efeito, de uma intersecção – tal como é mencionado na parte supracitada do *Ensaio*⁵⁰.

Bergson, antes de tudo, diferencia dois tipos de simultaneidade, a saber: aquela “trabalhada pelos teóricos da Relatividade”, que o filósofo chama de “simultaneidade de

⁴⁸ Principalmente no que tange ao papel de ligação entre a duração e o espaço, exercido pela simultaneidade.

⁴⁹ Neste livro, publicado em 1922, cujo subtítulo é “à propósito da teoria de Einstein”, Bergson irá se debruçar sobre o conceito de simultaneidade para criticar mais à frente o papel desta noção na Teoria da Relatividade de Einstein, a qual, para o filósofo francês, confunde tempo e espaço, trabalhando não com o conceito de tempo puro, mas com aquele que o filósofo chama de “quarta dimensão espacial”. Esta obra tem um horizonte completamente diverso daquele apresentado no *Ensaio*, distanciando deste em 33 anos. Cabe ressaltar, no entanto, que o capítulo 3, intitulado “A natureza do tempo”, retoma questões sobre o tempo já desenvolvidas em DI, MM e EC, sendo estas obras inclusive citadas em notas (na realidade, Bergson faz referência justamente a essa passagem do *Ensaio* a respeito da ligação entre espaço e tempo [cf. DSI, p. 53, nota 4]). O uso aqui, de tal livro, deve-se, portanto, ao esclarecimento que nos faz o filósofo desta questão particularmente obscura de um tema que a nós nos parece importante, visto se tratar da intersecção entre espaço e duração, ou dito em outros termos, do modo de ligação do eu superficial com o eu profundo.

⁵⁰ Também Arnaud Bouaniche percebe a importância de se ir a “*Duração e simultaneidade*” quando refere-se a esta obra nas notas da edição crítica do *Ensaio*, acrescentando: “Este conceito de simultaneidade é capital; ele permite a Bergson pensar a passagem da duração ao tempo homogêneo, e dar ao instante [...] toda a importância prática como intersecção com as coisas e os outros.” (in DI, p. 230, nota 48).

dois instantes”; e outra, ainda, existente “antes daquela”, a qual Bergson chama de “simultaneidade de dois fluxos” (DSi, p. 61). Para explicar esta última, Bergson nos narra um exemplo:

Quando estamos sentados na margem de um rio, o correr da água, o deslizar de um barco ou o voo de um pássaro, o murmúrio ininterrupto de nossa vida profunda são para nós três coisas diferentes, ou uma só, como quisermos. Podemos interiorizar o todo, lidar com uma percepção única que carrega, confundidos, os três fluxos em seu curso; ou podemos manter exteriores os dois primeiros e repartir então nossa atenção entre o dentro e o fora; ou, melhor ainda, podemos fazer as duas coisas concomitantemente, nossa atenção ligando e no entanto separando os três escoamentos, graças ao singular privilégio que ela possui de ser uma e várias. Tal é nossa primeira ideia de simultaneidade. (DSi, p. *idem*).

São, portanto, diz Bergson, dois fluxos exteriores (o correr da água e o voo do pássaro) que simultaneamente ocupam a duração de uma vida interior. Esses eventos, chamamo-los de simultâneos somente quando tendo por *parâmetro* uma duração outra, uma duração “consciente”. Quando nos voltamos para a duração individual de cada acontecimento, percebemos que todos os três fluxos formam “um único ato indivisível” (DSi, p. 62) que duram no tempo, e já nesse caso, não há mais sentido em falarmos de qualquer espécie de simultaneidade.

Gilles Deleuze poderá nos ajudar aqui com sua análise dos tipos de simultaneidade propostas por Bergson. No que diz respeito à triplicidade dos fluxos, afirma Deleuze (1999, p. 64): “Minha duração tem essencialmente o poder de revelar outras durações, de englobar as outras e de englobar-se a si mesma ao infinito [...] ela não é simplesmente sucessão, mas coexistência muito particular, simultaneidade de fluxos.”. Para que possamos falar de outras durações, temos que ter este parâmetro temporal, temos que ter a medida *vivida* do tempo, que é a nossa duração interior. Essa duração, todavia, é a possibilidade de comunicação com as outras *enquanto fluxo*, e nesse sentido preciso, temos então o que Bergson chama de uma simultaneidade de fluxos: “Daí a triplicidade dos fluxos, diz Deleuze, sendo a nossa duração (a duração de um espectador) necessária ao mesmo tempo como fluxo e como representante do Tempo em que se abismam todos os fluxos” (DELEUZE, 1999, p. 65).

“Todavia, afirma Bergson, da simultaneidade de dois fluxos jamais passaríamos para a de dois instantes se ficássemos na duração pura, pois toda duração é espessa: o tempo real não tem instantes”. (DSi, p. 62). Como, então, se dá essa passagem entre as

simultaneidades, ou, de maneira mais precisa, como se ligam, através das simultaneidades, duração e espaço? É preciso, antes disso, sabermos do que trata Bergson quando fala da simultaneidade no instante. Esta só surge quando “adquirimos o hábito de converter o tempo em espaço” (DSi, *idem*). A simultaneidade no instante diz respeito a essa parada da duração real, a esse “instante virtual” que só existe de maneira arbitrária e convencional. A instantaneidade mesma, diz Bergson, implicaria duas coisas: “uma continuidade de tempo real [...] e um tempo espacializado, ou seja, uma linha que, descrita por um movimento, tornou-se por isso simbólica do tempo.” (DSi, *idem*).

Dessa maneira, podemos perceber que o instante, a simultaneidade do instante, numa palavra o tempo espacializado, *deriva* do tempo real, é *dependente* dele e, no entanto, sua relação com a duração ou simultaneidade de fluxo é de complemento e de reciprocidade⁵¹. (DSi, p. 63). A simultaneidade de fluxo não é senão um *padrão temporal* para que consideremos “substituíveis um pelo outro esses três termos, continuidade de nossa vida interior, continuidade de um movimento voluntário que nosso pensamento prolonga indefinidamente, continuidade de um movimento qualquer através do espaço.” (DSi, *idem*). É graças a essa simultaneidade que existe o “tempo em geral” e não uma única duração, ou se quiséssemos, uma “duração solipsista” a qual não poderia tomar consciência de outras, tampouco ligar-se a elas em absoluto. Por outro lado, diz Bergson que se não houvesse a simultaneidade no instante, de forma nenhuma poderíamos contar o tempo sucedido, e dessa maneira poder *compartilhar simultaneidades* de instantes diferentes (como a simultaneidade de um fenômeno qualquer e de um momento de relógio [DSi, p. 64]). Também não teríamos de onde tirar nosso parâmetro de tempo se, através da simultaneidade instantânea, não “pontilhássemos simultaneidades de nossa duração interior” com a qual pudéssemos medir o tempo propriamente dito:

É portanto a simultaneidade entre dois instantes de dois movimentos exteriores a nós que faz com que possamos medir o tempo; mas é a simultaneidade desses momentos com momentos marcados por eles ao longo de nossa duração interna que faz com que essa medida seja uma medida de tempo. (DSi, *idem*).

⁵¹ Élie During, em uma nota da edição crítica de “*Durée et simultanété*”, escreve: “a simultaneidade no instante não pode definir-se independentemente da simultaneidade de fluxo, e nem a simultaneidade de fluxo sem a duração real.” (DURING in BERGSON, 2009b, p. 284, nota 15).

Temos, então, que a simultaneidade de fluxo lida com um *padrão* temporal com o qual pode *identificar* diferentes fluxos de tempo em uma só duração; a simultaneidade no instante, por sua vez, deve adotar um *parâmetro* temporal com o qual pode *medir* a duração. Essa busca de um parâmetro é muito importante, porque é justamente aí, em sua tentativa mesma de espacialização do tempo, que a simultaneidade do instante toca a duração *real* da simultaneidade de fluxos – é aqui que se dá o “traço de união” entre espaço e duração.

3.6 O movimento real e o movimento da ciência

A simultaneidade de fluxo, portanto, implica ainda uma duração, e é essa duração compartilhada que fará a conexão entre diferentes durações. A simultaneidade no instante, por sua vez, implica uma parada no tempo real, no movimento, ou seja, implica uma instantaneização da duração real. Ora, é esse último processo, segundo Bergson, que é adotado pela ciência quando esta se propõe a falar do movimento para analisá-lo e usá-lo como uma variável em suas equações, pois “é bem verdade que o tempo se mede por intermédio do movimento” (DSi, p. 59). Ainda em “*Duração e simultaneidade*” o filósofo escreve:

[O] tempo espacializado, que comporta pontos, ricocheteia no tempo real e faz surgir nele o instante. Isso não seria possível sem a tendência – fértil em ilusões – que nos leva a aplicar o movimento *contra* o espaço percorrido, a fazer coincidir a trajetória com o trajeto, e a decompor então o movimento que percorre a linha assim como decomposmos a própria linha. (DSi, p. 62-63, grifo do autor).

É essa concepção científica de movimento – voltando-nos agora novamente para o texto do *Ensaio* – que é criticada por Bergson. O movimento, sendo irreduzível ao espaço, só pode ser medido em fazendo que se perca sua qualidade essencialmente temporal. É nesse momento, pela primeira vez em sua obra, que Bergson evocará a Zenão de Eleia e seu paradoxo de Aquiles e a tartaruga⁵²:

⁵² Essa aporia de Zenão – filósofo grego que viveu entre cerca de 490 e 430 antes de Cristo – será retomada por Bergson em todas as suas grandes obras posteriores (cf. MM, p. 213-215; EC, p. 308-313; e DF, p. 32-33; p. 51; p. 72 e p. 207-208). Zenão fala aqui da corrida entre Aquiles e uma tartaruga, quando o primeiro, tentando ultrapassar a segunda numa determinada trajetória, jamais a alcançaria, pois a tartaruga, dando o passo inicial e mantendo esta vantagem a cada passo de Aquiles, estaria sempre um passo à frente do corredor grego (cf. BARNARD, 2011, p. 76-77). As aporias de Zenão, as quais dizem da impossibilidade ou mesmo da irrealidade do movimento, são de fundamental importância para a

Desta confusão entre o movimento e o espaço percorrido pelo móvel nasceram, em nossa opinião, os sofismas da escola de Eleia; pois o intervalo que separa dois pontos é divisível infinitamente, e se o movimento fosse composto de partes como as do próprio intervalo, jamais o intervalo seria ultrapassado. Mas a verdade é que cada um dos passos de Aquiles é um ato simples, indivisível, e que após um determinado número destes atos, Aquiles terá ultrapassado a tartaruga. (DI, p. 84/80).

Para Bergson, Zenão se equivoca quando deixa de lado a duração real e passa a trilhar com pontos de uma trajetória dada *no espaço*. Zenão, desse modo, cria paradas no movente e acaba por espacializar o movimento que está se dando no tempo. Toda a aporia está embasada, portanto, na premissa de que o instante ou o ponto, ou a *simultaneidade*, se dá na duração e, por consequência disto, que *o espaço é o tempo*, argumento inaceitável para Bergson:

Assim como na duração não é homogêneo senão aquilo que não dura, isto é, o espaço, onde se alinham as simultaneidades, assim o elemento homogêneo do movimento é o que menos lhe pertence, o espaço percorrido, isto é, a imobilidade. (DI, p. 85-86/81).

A ciência, quando tenciona medir o movimento, se utiliza das mesmas ferramentas que Zenão. Ela pretende transformar algo qualitativo em quantitativo, mas acaba por somente “constatar uma simultaneidade” (DI, p. 85/81). Bergson menciona que se a ciência, por exemplo a matemática, permanecesse no âmbito que lhe diz respeito, que seria o de determinar as posições simultâneas em uma dada trajetória, ela estaria por cumprir com seu papel; o problema é quando esta tenta determinar, medir ou reconstituir o que houvera ocorrido nos *intervalos* entre os pontos, considerando que com a justaposição de infindáveis pontos-simultaneidade, conseguiria refazer a duração real: “a ciência não opera sobre o tempo e o movimento senão com a condição de nele eliminar primeiramente o elemento essencial e qualitativo – do tempo a duração, e do movimento a mobilidade” (DI, p. 86/81). Henri Gouhier, a respeito do tempo científico e da duração, escreve:

Para dizer a verdade, o tempo da ciência é também o tempo da linguagem, que é a expressão de uma espécie de “senso comum” cuja

filosofia de Bergson, e é a elas que o filósofo francês irá recorrer sempre que necessitar distinguir a maneira correta de percepção do movimento e do tempo em detrimento da maneira incorreta, que é tal qual a de Zenão, concepção esta que teria sido herdada tanto por filósofos desde a antiguidade, como pela ciência moderna.

vocação natural é de pensar para agir. O tempo da existência é, ao contrário, o da duração interiormente vivida. (GOUHIER, 1989, p. 42).

Para Bergson, a duração e o movimento, “tais como aparecem à nossa consciência, [estão] sem cessar em vias de formação” (DI, p. 89/84). Por isso a matemática, a álgebra ou qualquer forma científico-espacial de apreensão do movimento podem traduzi-lo sempre enquanto paradas, jamais em sua duração e movimento reais. Isto significa que a duração não tem um fim, um “ponto final”, mas que, como nossa consciência-melodia, está sempre se desenrolando, ou melhor, ela é o próprio desenrolar de si mesma, una e indivisível⁵³.

3.7 O eu dividido

Com efeito, Bergson afirma, como já explicitamos um pouco mais acima, que “a duração e o movimento são sínteses mentais e não coisas” (DI, *idem*). Tal síntese mental é uma multiplicidade de *interpenetração* dos estados de consciência, que não pode ser dividida senão ao custo de se espacializá-la, de torná-la uma “multiplicidade distinta”, numérica e quantitativa. Os estados de consciência se alternam, se interpenetram sem, contudo, alterarem a natureza “durativa” da própria consciência; são múltiplos heterogêneos que, ao se intercambiarem neles e por eles mesmos, constituem o uno, ou a unidade da duração: “A consciência opera uma discriminação qualitativa sem nenhum ‘*arrière-pensée*’ para contar as qualidades ou mesmo produzir *várias*; há então multiplicidade sem quantidade” (DI, p. 90/85, grifo do autor.).

Não há portanto, dentro da consciência mesma, um “fora” no qual as mudanças venham a ocorrer, ou antes, só há um fora, só “tomo consciência” de minha própria consciência se já não *sou* mais ela; isto só ocorre se digo que *fui*⁵⁴ tal ou tal estado mental – e aqui, talvez mesmo sem o percebermos, já é o *eu superficial* quem trata de elaborar semelhante discurso, quem trata de “ver de fora”, e não mais de dentro, o fluxo contínuo dos estados de consciência.

⁵³ Cf. DSi, p. 58: “dividimos o desenrolado, mas não o desenrolar”.

⁵⁴ Apropriando-nos do termo “*arrière-pensée*” utilizado mais acima por Bergson, o qual seria traduzido de maneira aproximada por “preocupação” ou “segundas intenções”, podemos (não sem alterar seu sentido original) afirmar que a expressão, tomada ao pé da letra, evidencia muito bem o modo de funcionamento e de operação do eu superficial: é o pensar retroativo, retrospectivo, o “pensar para trás”, que só é concebível para um eu espacializante, para um eu que já não vive a duração em sua plenitude.

É interessante notar que o procedimento metodológico adotado por Bergson no *Ensaio* no que diz respeito à duração é repetido com relação aos dois eus: se o filósofo fala no primeiro capítulo do livro acerca das intensidades, de qualidades, as quais suporiam a duração que, não obstante, somente será desenvolvida e esclarecida no capítulo seguinte, nesta parte final do segundo capítulo Bergson irá falar pela primeira vez de maneira explícita e argumentativa sobre os dois eus – o profundo e o superficial – muito embora estejam eles implícitos em toda a sua diferenciação das duas multiplicidades e das noções de espaço e duração. Bergson diz assim acerca do eu profundo em contrapartida ao eu superficial:

O eu interior, o que sente e se apaixona, o que delibera e se decide, é uma força cujos estados e modificações se penetram intimamente, e sofrem uma alteração profunda uma vez que se os *separe* uns dos outros para os desenrolar no espaço. Mas como este eu mais profundo não faz senão *uma única e mesma pessoa* com o eu superficial, eles parecem durar da mesma maneira. (DI, p. 93/88, grifos nossos).

São, aparentemente, dois eus, um sendo *posterior* ao outro, ou seja, o eu superficial só passando a existir após uma separação dos estados de consciência do eu interior, após a atomização espacial dos estados que anteriormente se penetravam e se organizavam íntima e sucessivamente. É importante dizermos que não se trata *realmente* de dois eus, mas sim de camadas ou estratos distintos do mesmo eu, um mais profundo e o outro mais superficial. Poderíamos dizer que a diferença aqui seria antes de grau⁵⁵ que de natureza⁵⁶, diferença causada, aliás, como dirá Bergson, por nossa tendência⁵⁷ à espacialização. Tratar-se-á novamente, portanto, de distinguir, de desembaraçar (*démêle*) os dois eus, para poder estabelecer suas diferentes funções ou atuações e precisar a qual deles diz respeito a duração e a qual diz respeito o espaço.

⁵⁵ Aqui, “grau” se refere ao grau de refração distinto entre um meio e outro, entre um eu e seu outro aspecto, como tentamos elucidar na passagem de um pouco mais à frente, nas páginas 57-58.

⁵⁶ “E que não nos censurem aqui de estarmos duplicando a pessoa, de nela introduzirmos sob uma outra forma a multiplicidade numérica que dela primeiramente havíamos excluído. É o *mesmo eu* que percebe estados distintos e que, fixando em seguida mais a sua atenção, verá estes estados se fundirem entre si como agulhas de neve em contato prolongado com a mão.” (DI, p. 103/96, grifo nosso). De resto, é necessário que seja apenas um eu e dois níveis distintos desse mesmo eu, pois de que outra forma se daria a comunicação entre os dois, ou seja, de que forma se estabeleceria a ligação entre instâncias de naturezas diferentes? Sabemos que na filosofia de Bergson os dualismos serão resolvidos em termos de graus ou níveis, e neste caso não será diferente.

⁵⁷ “A tendência em virtude da qual nos representamos nitidamente a exterioridade das coisas e a homogeneidade de seu meio é a mesma que nos leva a viver em comum e a falar.” (DI, p. 103/95-96).

Há, para Bergson, um eu que percebe o tempo a partir de sua expressão extensiva e homogênea, um eu que trabalha com os estados de consciência aos moldes de uma multiplicidade numérica, distinta e precisamente contornada: esse é o eu superficial. Este eu não apreende a sucessão contínua da duração uma, a qual se desenrola na forma confusa dos estados de consciência heterogêneos que se interpenetram: tal apreensão caberia já ao eu profundo:

Sob a duração homogênea, símbolo extensivo da duração verdadeira, uma psicologia atenta desembaraça uma duração cujos momentos heterogêneos se penetram; sob a multiplicidade numérica dos estados conscientes, uma multiplicidade qualitativa; sob o eu com estados bem definidos, um eu onde sucessão implica fusão e organização. Mas mais frequentemente nos contentamos com o primeiro, isto é, com a *sombra* do eu *projetada* no espaço homogêneo. A consciência, *atormentada* por um insaciável desejo de *distinguir*, substitui o símbolo pela realidade, ou não percebe a realidade senão através do símbolo. Como o eu assim *refratado*, e por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social em geral e da linguagem em particular, ela o prefere, e pouco a pouco perde de vista o eu fundamental. (DI, p. 95-96/89-90, grifos nossos).

Esta citação nos parece muito importante, pois esclarece pontos fundamentais na argumentação bergsoniana a respeito dos dois eus. Bergson nos diz que o eu superficial é uma sombra do eu projetada no espaço homogêneo; é, portanto – tal qual o próprio espaço –, *de dentro* do eu que nasce o eu superficial. A bem dizer, se trata de uma reação ou resposta interior às exigências da vida social e da linguagem e, nesse sentido, uma tal projeção em nada prejudicaria o eu fundamental, pelo contrário, pois como afirma Bergson, “nossa vida exterior e, por assim dizer, social, tem mais importância prática para nós que nossa existência interior e individual.” (DI, p. 97/91).

Contudo, o filósofo salienta que, da perspectiva do eu profundo, essa tendência à espacialização, à numerização, à distinção em oposição à confusão é um “tormento”. O filósofo francês diz ser a consciência “atormentada” pela necessidade de distinção espacial, e em outras passagens Bergson já havia usados termos como “obsessor” e mesmo “fantasma”⁵⁸ com referência à tendência espacializante do nosso eu superficial.

⁵⁸ “Faremos ver como o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o *fantasma* do espaço *obsedando* a consciência reflexa” (DI, p. 74/72, grifos nossos). Cf., também, DI, p. 100/93 (grifo nosso): “Experimentaríamos uma surpresa [...] se, quebrando os quadros da linguagem, nos esforçássemos por apreender nossas próprias ideias em estado natural, tal como nossa consciência, *liberta da obsessão do espaço*, as perceberia”; e DI, p. 174/159: “A maior parte do tempo, vivemos exteriormente a nós mesmos, não nos apercebemos de nosso eu senão seu fantasma descolorido.”

Ora, esse jargão espiritista sugeriria a necessidade de se realizar uma espécie de exorcismo em relação ao eu superficial; deveríamos, então, “purificá-lo” para que, de um obsessivo, ele se transformasse em um aliado. Em outras palavras, “convertê-lo” seria necessário para que deixasse de atormentar o eu profundo, impedindo-o constantemente de viver a duração⁵⁹. Trata-se, então, de “colocar as coisas em seus devidos lugares”; jamais Bergson defenderá a eliminação do eu superficial, pois isso nos impediria de nos comunicar, de vivermos uma vida social, em última instância, de sermos efetivamente humanos. Mas, em contrapartida, um eu superficial que tomasse conta de toda nossa vida psíquica, forçosamente nos faria viver uma vida “pela metade”, sem que conquistássemos a totalidade de nosso eu.

A própria imagem da sombra a qual Bergson evoca nos diz muito acerca da natureza do eu superficial. Uma sombra só surge se um corpo está contra a luz, com o adendo de que essa luz não esteja a pino, ou seja, perpendicular a este corpo. Nesta imagem bergsoniana, podemos perceber que tal corpo é nosso eu fundamental. A luz que incide sobre o corpo é a duração, e a sombra formada é o eu superficial projetando-se no espaço. A projeção da sombra depende única e exclusivamente do corpo, quando do grau de incidência da luz em relação a ele. Isso quer dizer que *é o eu fundamental* que deve se “posicionar” de modo a experimentar a totalidade da luz incidindo sobre si. Se, eventualmente, o eu se “desvia” da luz, do vivenciar real da duração, necessariamente surgirá a sombra ou eu superficial, que se projeta sempre no espaço⁶⁰.

Neste sentido também pode ser tomada a referência que faz Bergson ao eu superficial como o “eu refratado”. A refração é um fenômeno físico que é definido como a mudança na direção de uma onda ao atravessar a fronteira entre dois meios com diferentes índices de refração. Aqui, portanto, novamente, podemos esmiuçar essa imagem-metáfora, em dizendo que o eu (como uma onda) não altera sua natureza ao

⁵⁹ Para que o eu possa ser livre, para que viva sua liberdade, como será explicitado no capítulo seguinte; é como se o eu superficial, atuando sem controle, impedisse o eu profundo de ser livre, de ter aqueles momentos que, embora curtos ou raros, exprimam a verdadeira liberdade.

⁶⁰ Deveria ficar claro aqui, nesta imagem bergsoniana que tentamos comentar, que a experiência da duração se dá quando da luz incidindo verticalmente ao corpo, sem que se pudesse surgir nenhuma espécie de sombra que se projetasse no espaço. No entanto, em nossa vida social, estamos nos movendo um em direção aos outros, e essa movimentação – necessária para nós e para a sociedade –, nos tira do contato com a “luz plena”, a experiência da duração. Este estado se daria a partir de um “vigoroso esforço de reflexão” (cf. DI, p. 175/160), uma espécie de introspecção ou cessação do “movimento social”, que seria por sua vez como a volta ao contato direto com a luz total. Finalmente, é preciso que nos cuidemos em levarmos muito adiante tal imagem, pois a luz-duração de que falamos é evidentemente externa ao corpo, enquanto que para Bergson, no *Ensaio*, a duração é antes de tudo *interior*, é a própria consciência.

passar de um meio (duração) para outro (espaço); é dizer, como já o fizemos, que não há propriamente dois eus de naturezas distintas, mas um que se divide⁶¹, que sofre uma *refração* a partir de sua entrada no meio espacial homogêneo ou, em termos práticos, no meio social .

Para encontrarmos este eu profundo ou fundamental, “tal como uma consciência inalterada o percepçionaria”, é necessário, segundo Bergson, “um esforço vigoroso de análise, pelo qual se isolarão os fatos psicológicos internos e viventes de sua imagem em primeiro lugar refratada, em seguida solidificada no espaço homogêneo” (DI, p. 96/90); tal vigoroso esforço é preciso sobretudo porque não é apenas quando interagimos socialmente que o eu superficial advém, mas ele se manifesta de forma tão dominante perante nosso eu fundamental, que mesmo quando estamos sozinhos, seus “vícios espacializantes” nos impedem de ver nosso eu profundo com clareza e veracidade. Esses “vícios” – podemos ver agora – são os mesmos que impediram os psicofísicos de discernir a qualidade das sensações e a conseqüente impossibilidade de medi-las; eles estavam presos nas malhas espacializantes do eu superficial e não puderam se desvencilhar: acreditaram que, tendo tomado uma metade, haviam conquistado a totalidade de nosso eu. Bergson afirma o seguinte sobre a dupla apresentação de nossas percepções, sensações, etc., tomadas a partir de um ou outro eu:

Nossas percepções, sensações, emoções e ideias se apresentam sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o poderia apreender sem nele fixar a mobilidade, nem o adaptar à sua forma banal sem fazê-lo cair no domínio comum. (DI, *idem*).

Quem dá a impessoalidade àquilo que é mais íntimo e individual, quem delimita e discerne o que é confuso e móvel, é precisamente a linguagem. A análise crítica que Bergson, no *Ensaio*, realiza, ressoará no restante de toda sua obra, principalmente no tocante a seu método de apreensão da duração, ao qual o filósofo chama de método intuitivo⁶². Ora, como a linguagem, que tem por essência cristalizar, solidificar o

⁶¹ É importante notarmos o significado preciso dessa divisão: trata-se de duas *metades* que não podem, como Bergson constantemente frisa, subsistirem separadas uma da outra. Há uma diferença – que, embora sutil, é aqui fundamental – em chamar tal processo de desdobramento, o qual implicaria dois eus, duas *totalidades* autônomas uma em relação à outra, o que não é o caso.

⁶² Trataremos deste tema mais adiante em nosso estudo, na seção intitulada “O método”.

movente, poderá falar de estados de consciência que se desenrolam na pura duração, estados que, com efeito, *são* duração?

Tendemos instintivamente a solidificar nossas impressões, para exprimi-las pela linguagem. Daí vem confundirmos o sentimento mesmo, que está em um perpétuo devir, com seu objeto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime este objeto. (DI, p. 97/91).

As sensações que temos são de uma natureza, enquanto que a expressão dessas sensações é de outra (são sensações “desnaturadas”), e disso decorre que todas as ideias e percepções que podemos comunicar são exatamente as impressões mais impessoais, enquanto que as sensações dinâmicas, cambiantes e individuais ficariam como que por sob um “véu”⁶³, o véu do espaço. No entanto, em nossa vida cotidiana, como já dissemos, é de extremo interesse que essa cortina espacial seja mantida entre nosso eu superficial e nosso eu profundo, para assim respondermos melhor às exigências sociais.

A linguagem tem relação direta com o espaço e é mesmo difícil precisar, na prática, qual seria anterior uma em relação ao outro no que tange ao nascimento do eu superficial. No entanto, em sua argumentação, Bergson afirma que a intuição do espaço homogêneo é anterior à própria vida social, sendo como que uma “preparação” para esta (DI, p. 95/89-90). Somente a partir desta intuição, a exteriorização e a exterioridade de nossos estados se tornariam possíveis⁶⁴. Mas, uma vez ocorrida essa exteriorização, nossos estados facilmente se tornam objetos, separados uns dos outros, e é então que, finalmente, condensamos as imagens em uma palavra: esse processo crucial é o processo, segundo Bergson, da origem mesma do eu superficial: “assim se forma um segundo eu que cobre o primeiro, um eu cuja existência tem momentos distintos, cujos

⁶³ “Se algum hábil romancista, rasgando a tela habilmente tecida de nosso eu convencional, nos mostra sob esta lógica aparente uma absurdidade fundamental, sob esta justaposição de estados simples uma penetração infinita de mil impressões diversas que já cessaram de ser no momento em que as nomeamos, nós o louvamos por nos ter conhecido melhor que nós mesmos.” (DI, p. 99/93). Acerca dos sentimentos profundos e a linguagem, Bergson escreve: “Um amor violento [...] invadindo nossa alma: são mil elementos diversos que se fundem, que se penetram, sem contornos precisos, sem a menor tendência a se exteriorizar uns em relação aos outros; sua originalidade tem este preço.” (DI, p. 98/92).

⁶⁴ Cf. VIEILLARD-BARON, 1990, p. 58: “Espacializamos nosso eu, nossa vida pessoal: esta projeção no espaço é acompanhada de um ato de simbolização, pelo qual tomamos o eu espacializado pelo verdadeiro eu, confundido o símbolo e a realidade, e de um ato de solidificação, que cristaliza em palavras definitivas e impessoais nossa sensibilidade movente.”.

estados se separam uns dos outros e se exprimem sem dificuldade pelas palavras.” (DI, p. 103/96)⁶⁵.

Há de se notar, entretanto, com Bergson, que, a despeito do interesse social em manter a visão espacial em nosso horizonte, agora já vislumbramos o eu profundo, aquele que dura e, por isso, não mais podemos nos contentar com uma só psicologia que pretensamente, por tratar do eu superficial, abarcaria nosso eu total. Há, sim, *duas* psicologias *igualmente legítimas* que tratariam de diferentes instâncias do eu: uma estática e a outra dinâmica; uma que se contentaria em tratar dos fatos “uma vez produzidos”, a outra ocupada com seus “modos de formação”; uma, que seria aquela da psicofísica, a outra, – apesar de não ser formulada de maneira teórica ou analítica (o que, ademais, contrariaria seus próprios princípios de incompatibilidade com a linguagem) – que poderíamos chamar de “psicologia bergsoniana”:

Uma psicologia superficial poderá se contentar em descrever [a vida interior] sem por isso cair em erro, com a condição, contudo, de se restringir ao estudo dos fatos uma vez produzidos, e de negligenciar seu modo de formação. – Mas se, passando da estática à dinâmica, esta psicologia pretende raciocinar sobre os fatos se realizando da mesma forma que raciocinou sobre os fatos realizados, se ela nos apresenta o eu concreto e vivo como uma associação de termos que, distintos uns dos outros, se justapõem em um meio homogêneo, ela verá erguer-se diante dela insuperáveis dificuldades. E essas dificuldades multiplicar-se-ão à medida que desenvolver esforços cada vez maiores para resolvê-las, pois todos seus esforços não farão senão demonstrar cada vez mais a absurdidade da hipótese fundamental pela qual se desenrolou o tempo no espaço, e se pôs a sucessão no seio mesmo da simultaneidade. (DI, p. 103-104/96-97).

Bergson indica aqui o lugar correto e a função adequada da psicologia superficial, e mostra que seu erro é o de tratar o eu profundo da mesma forma com que

⁶⁵ Cf. DF, p. 8: “[...] a solidariedade social só existe a partir do momento em que um eu social se sobrepõe em cada um de nós ao eu individual”. A questão do eu dividido pautará temas importantes desenvolvidos por Bergson no restante de sua obra, e a preocupação em desembaraçar os dois eus se estenderá até o derradeiro livro do filósofo, *As duas fontes da moral e da religião*, na qual o eu social será relacionado à obrigação moral e à pressão e o eu profundo à mística e à aspiração religiosa. Em seu primeiro capítulo, “A obrigação moral”, lê-se: “Se sua consciência, trabalhando em profundidade, lhe revela, à medida em que mergulha, uma personalidade cada vez mais original, incomensurável com as outras e de resto inexprimível, pela superfície de nós mesmos estamos em continuidade com as outras pessoas, somos semelhante a elas, unidos por uma disciplina que cria entre elas e nós uma dependência recíproca. [...] Mas no mais profundo de nós mesmos, se soubermos procurá-lo, descobriremos talvez um equilíbrio de um outro gênero, mais desejável ainda que o equilíbrio superficial.” (DF, p. 7); um equilíbrio profundo “mais desejável”, vale dizer, porque completo, abarcando o superficial, enquanto que este é um equilíbrio parcial, incompleto, que não chega à profundidade do eu.

trata o eu superficial; em querer medir o que não pode ser medido, o fazendo justamente por lidar com os aspectos temporais da consciência de maneira espacial. Este é o erro da psicofísica, o de pretender tornar sensações qualitativas, que duram no tempo, em sensações quantitativas que poderiam ser medidas no espaço. Bergson propõe que devemos nos voltar ao eu real e concreto, à nossa personalidade total quando queremos passar à psicologia dinâmica.

O eu fundamental de que fala o filósofo é ele mesmo dinâmico e livre de todas as amarras espaciais, e é essa liberdade que Bergson estudará no terceiro e último capítulo do *Ensaio*: é quando o eu profundo “se deixa viver”, quando está no (e é o) desenrolar pleno da duração, que pode haver liberdade efetiva. Tratar-se-á agora, não só de uma aplicação dos princípios do capítulo II a um tema propriamente filosófico (o da liberdade), mas sobretudo da continuação⁶⁶ mesma do argumento bergsoniano, o qual deve culminar na realidade da vida livre do eu *na duração*. Bergson, neste capítulo, nos prevenirá dos erros que poderíamos cometer ao observarmos a maneira com que ocorre esse desenrolar do eu no tempo real, e nos mostrará de que forma, já descoberto ou *desvelado* o eu profundo, uma nova “definição” da liberdade se tornará possível, pois doravante veremos o eu com a lente não mais do espaço, mas do tempo – *sub specie durationis*.

⁶⁶ É dizer ainda que, sem este capítulo, todo o exame realizado por Bergson a respeito da duração da consciência estaria incompleto, pois é necessário mostrar *como* ocorre esse escoamento do eu na duração, obrigando Bergson a “redefinir” o conceito mesmo de liberdade, contra as correntes teóricas vigentes na época.

4. A LIBERDADE DA DURAÇÃO

4.1 O determinismo físico

Bergson, no capítulo III do *Ensaio*, intitulado “*Da organização dos estados de consciência: a liberdade*”, irá aplicar os resultados que obteve no capítulo anterior a respeito da duração em um problema filosófico particular, o da liberdade. É como se, aqui, o filósofo estivesse inserindo no domínio da prática o que se manteve apenas como especulação teórica no capítulo anterior. Contudo, para apresentar sua visão da liberdade de acordo com a noção de duração, Bergson – assim como no primeiro capítulo em que debate com os psicofísicos – terá de enfrentar as teorias vigentes a respeito da liberdade, qual sejam: as do determinismo e dos defensores do livre arbítrio. O que subjaz a esse embate é a luta – iniciada no *Ensaio*, mas que estará presente em toda a obra de Bergson – contra toda espécie de mecanicismo, no sentido específico em que este encara tanto o homem e sua consciência, como a matéria e a vida – da mesma forma com que se tratariam as máquinas ou os autômatos, como puramente determinados e previsíveis.

Cabe primeiramente a Bergson analisar as premissas do determinismo físico para apontar onde estariam seus erros, com o intuito, no entanto, de mais à frente analisar os compromissos que o determinismo físico assume com o determinismo psicológico, este sim um “rival” de Bergson no que tange à visão da constituição – ou “organização” – de nossos estados de consciência. Acerca do determinismo físico, Bergson escreve:

[Ele] está intimamente ligado às teorias mecânicas [...] da matéria. Representa-se o universo como um amontoado de matéria, que a imaginação transforma em moléculas e átomos. Estas partículas executariam sem descanso movimentos de toda ordem, ora vibratórios, ora de translação; e os fenômenos físicos, as ações químicas, as qualidades da matéria que os nossos sentidos percebem, calor, som, eletricidade, talvez mesmo a atração, se reduziriam objetivamente a estes movimentos elementares [...]; de modo que as sensações, sentimentos e ideias que se sucedem em nós poderão se definir como resultantes mecânicas, obtidas pela composição dos choques recebidos de fora com os movimentos cujos átomos da substância nervosa eram animados anteriormente. (DI, 107-108/101).

Essa determinação dos átomos do universo é explicada, no contexto determinista, pela lei de conservação de energia. De acordo com esta lei, todas as

posições de todos os átomos e moléculas seriam determinadas pela soma das ações mecânicas exercidas pelos outros átomos, ou seja, todas as posições futuras desses átomos poderiam ser previstas, ou pré-determinadas, por algum matemático que conhecesse as posições dos átomos anteriores. Barnard (2011, p. 38) afirma que, de maneira geral, esta lei consiste em que, a despeito da criação de novos átomos e moléculas, estes permaneceriam sempre inalterados, enquanto que a energia disponível para movê-los seria redistribuída de um lugar a outro; isto implica que todo e qualquer movimento de um átomo é o resultado previsível de interações mecânicas entre ele e os outros átomos.

Ora, o que nos aparece aqui, é que a lei de conservação de energia depõe contra a noção bergsoniana de duração, a qual diz da irreversibilidade do tempo, da ordem estrita da duração enquanto um *continuum* “sempre à frente”. Se os átomos podem ser indefinidamente rearranjados entre si, eles podem então voltar a seu estado anterior sem sofrer nenhuma influência temporal, algo inadmissível para Bergson:

Toda aplicação inteligível da lei de conservação da energia se faz a um sistema cujos pontos, capazes de se moverem, também são suscetíveis de voltarem à sua posição inicial. Ao menos, concebe-se este regresso como possível, e admite-se que, nestas condições, nada seria alterado no estado primitivo do sistema total nem em suas partes elementares. Em suma, *o tempo não tem influência sobre ele [...]*. Mas não acontece o mesmo no domínio da vida. Aqui, a duração parece agir à maneira de uma causa, e a ideia de arrumar as coisas ao fim de um certo tempo implica uma espécie de absurdidade, já que *semelhante volta atrás jamais se efetuou em um ser vivo*. (DI, p. 115/108, grifos nossos).

Aqui, Bergson compara a consciência a um ser vivo; de fato, como vimos no capítulo anterior de nosso trabalho, as características presentes na duração – em oposição àquelas de um “ser mecânico” ou um autômato – são exatamente as que estão presente em um ser vivente: imprevisibilidade, criação, seu caráter sempre movente e, o que é mais importante nesse momento, sua intrínseca liberdade. De qualquer maneira, já podemos perceber que, para Bergson, quando os deterministas físicos tratam do espaço e que quando decidem abordar o problema da consciência – que é essencialmente temporal – só o fazem em termos do que o filósofo francês chama de epifenomenalismo⁶⁷.

⁶⁷ Cf. DI, p. 115/107-108; esse debate com os teóricos da consciência como epifenômeno será brevemente retomado em “*Matéria e memória*” (cf., por exemplo, MM, p. 4, p. 22-23 e p. 254).

O epifenomenalismo afirma que é o movimento dos átomos da matéria cerebral que causa a consciência. Nessa concepção, o tempo (como afirmado por Bergson na citação de acima) não tem lugar: no epifenomenalismo o tempo não é nem um ganho nem uma perda, pois tudo não passaria de um rearranjo dos átomos existentes e de uma redistribuição da energia. Para Bergson, no entanto, no “teatro da consciência”, o tempo tem papel principal: “enquanto o tempo decorrido não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema suposto conservativo, é um ganho, sem dúvida, para o ser vivo, e incontestavelmente para o ser consciente.” (DI, p. 116/108).

É nesse registro de um tempo que é insignificante que, para o determinista físico, o futuro pode ser previsto corretamente por alguém que conheça a totalidade dos eventos passados e presentes envolvendo uma situação específica, nesse caso, o ato de um indivíduo:

O matemático que conhecesse a posição das moléculas ou átomos de um organismo humano em um determinado momento, bem como a posição e o movimento de todos os átomos do universo capazes de o influenciar, calcularia com uma precisão infalível as ações passadas, presentes e futuras da pessoa a que este organismo pertence, como se prediz um fenômeno astronômico. (DI, p. 108/102).

Nesta perspectiva, portanto, não só não há possibilidade alguma para a imprevisibilidade, para a criação e o novo, em última instância para a liberdade, como somos estritamente (a despeito de *sentirmos* que não) determinados. De todo modo, Bergson, então, passará a analisar a “forma mais sutil” de determinismo, que diz da interdeterminação dos *estados* de consciência e que toma sua forma mais elaborada e definitiva em sua época com o nome de associacionismo.

4.2 O determinismo psicológico: o associacionismo

Bergson algumas vezes afirma que o determinismo físico assume compromissos com o determinismo psicológico⁶⁸ e que, para refutar aquele de forma final, deve-se primeiramente argumentar contra este último. É que se transfere facilmente uma visão mecânica do mundo exterior para o mundo interior, crendo que da mesma forma com que os eventos do mundo físico seriam determinados por seus antecedentes, nossos estados de consciência seriam também determinados pelos estados anteriores e, mais do que isso – e o que é mais grave para Bergson –, nossas aparentes decisões e

⁶⁸ Cf., por exemplo, DI, p. 107/101, p. 110/103 e p. 112/105.

deliberações não passariam de resultados previsíveis e calculáveis da soma das nossas ações e estados mentais precedentes.

Bergson escreve que “o determinismo psicológico, sob sua forma mais precisa e mais recente, implica uma concepção associacionista do espírito” (DI, p. 117/110), que ele “tem por absoluta a determinação dos fatos de consciência uns pelos outros” (DI, p. 112/105) e que “representa-se o estado de consciência atual como necessitado pelos estados anteriores” (DI, p. 117/110). Aqui já podemos ter uma ideia da concepção de eu do associacionismo: um eu que não passaria de um agregado de sentimentos ou de estados mentais, que se desenvolveriam por um encadeamento necessário de causa e efeito entre eles e cujas ações seriam, portanto, determinadas e isentas de qualquer liberdade. Barnard (2011, p. 47) afirma que:

[os] associacionistas argumentam que nossa crença em nossa habilidade para iniciar ações, nossa crença de que somos capazes de tomar decisões que são genuinamente livres, são [...] ilusórias. Eles afirmam [...] [que] a configuração dos átomos mentais que formam nosso presente estado de consciência não são nada mais que o resultado final, completamente previsível e totalmente determinado, de nossas prévias interações internas, interações que são estritamente governadas por leis psicológicas (tais como a contiguidade, sucessão e semelhança) que são tão coercitivas e implacáveis quanto as leis que governam o mundo físico.

Bergson irá mostrar que uma tal concepção, que “representa o eu como um agregado de estados psíquicos, cujo *mais forte* exerce uma influência preponderante e arrasta os outros com ele” (DI, p. 119/112, grifo nosso), se apoia sobremaneira num entendimento *quantitativo* dos estados de consciência, enquanto que o que há de qualitativo no eu é obliterado⁶⁹. Em outras palavras, o associacionismo funciona através de operações de *justaposição no espaço*, deixando de lado a característica *temporal* da consciência, bem como a *interpenetração mútua* de seus estados:

Bergson mostra que [a tese associacionista] baseia-se na realidade sobre uma representação simbólica e espacial da consciência como justaposição ou ajuntamento [*assemblage*] de estados distintos, segundo uma perspectiva que trai um desconhecimento da natureza original, ou seja temporal, do eu tal qual ela foi explicitada no segundo capítulo. (BOUANICHE in DI, p. 275).

⁶⁹ Bergson, sustentando a impossibilidade da determinação dos estados de consciência que *duram*, afirma: “existe entre os estados de consciência sucessivos uma diferença de qualidade, que faz com que se falhe sempre em deduzir um deles, *a priori*, daqueles que o precedem.” (DI, p. 117/110).

Essa justaposição espacial, que é operação fundamental do associacionismo, está calcada em uma perspectiva atomística dos estados de consciência, na qual cada estado se liga ao outro, rearranjando-se entre si de maneira análoga àquela com que os átomos do mundo físico interagem; desse ponto de vista, portanto, nossa consciência é constituída por um espaço vazio e homogêneo, no qual os estados mentais vêm a se ligar por justaposição: temos aqui que a liberdade, seja para agir ou para decidir, não é senão uma ilusão para um eu totalmente determinado por seus estados de consciência.

O erro fundamental do associacionismo é olvidar o tempo e pensar nossos estados de consciência somente em termos espaciais. O associacionista pensa em um eu-base, um puro eu espacial onde os diferentes átomos mentais se ligariam de maneira não apenas determinada, mas sem qualquer espécie de “participação” de um eu: “o erro do associacionismo é [...] o de substituir uma combinação de estados distintos à realidade temporal do eu, a uma vez indivisível e contínuo.” (BOUANICHE *in* DI, p. 240, nota 35).

No entanto, como já dissemos no precedente capítulo de nosso trabalho, a consciência para Bergson é como uma melodia se fazendo *no tempo* e os estados mentais são as notas que criam essa melodia como um todo, cada nova nota ligando-se por interpenetração à anterior. O eu *é* livre, ou seja, ele não *comportaria* uma liberdade, ele *é* justamente essa liberdade na forma de sua ação mais particular e idiossincrática. Essa *é* justamente a consequência prática da multiplicidade confusa de nossos estados de consciência e *é* só aí que podemos vislumbrar a possibilidade real de sermos livres. Sobre essa multiplicidade, Silene Torres Marques (2006, p. 33) afirma:

É a “distinção entre a multiplicidade de justaposição e a multiplicidade de fusão ou de penetração mútua” que *é* preciso ter em mente neste momento [...]; e a questão *é*: o associacionista possui uma “concepção inexata” da multiplicidade dos estados de consciência.

É preciso frisarmos, no entanto, que Bergson não descarta ou rechaça completamente a teoria associacionista dos estados mentais. Aqui, da mesma maneira que fez com os psicofísicos, o filósofo francês não afirma que os associacionistas estão inteiramente errados: talvez em nossa vida cotidiana seja realmente de nosso interesse prático tratarmos de nossos estados de consciência como átomos que se justapõe e

nossas decisões como involuntárias⁷⁰. Contudo, não podemos deixar de notar que essa – novamente tal qual os psicofísicos – é uma visão estritamente do eu superficial, e a liberdade jamais poderá ser encontrada na superfície do nosso ser; é somente ao mergulharmos para dentro de nós mesmos, em fazendo nossos atos serem inteiramente nossos, que poderemos ser livres.

Somente ao nos destacarmos do plano da linguagem, a qual diz do ato *feito*, não do que *se faz*, é que poderemos *viver* o ato e o percebermos então – por estarmos plenamente nele e para ele – tal como ele é: um ato livre; diz Bergson: “o associacionismo comete [...] o erro de substituir sem cessar o fenômeno concreto que se passa no espírito pela reconstituição artificial que a filosofia lhe dá, e de confundir assim a explicação do fato com o fato ele mesmo. (DI, p. 123/115).

Ao contrário do que pensam os associacionistas, sua concepção de ato “livre” serve, não para os atos em geral, mas justamente para os atos que *não* são livres; dizem respeito aos atos quase mecânicos e reflexos de nosso dia-a-dia. É que nosso eu superficial se estabelece de maneira tão predominante em nossa vida, que chegamos a pensar que só ele existe; de fato, para a grande maioria das pessoas, a liberdade é um “horizonte distante”, e quanto mais nos dirigimos a ele, mais ele de nós se afasta. No entanto, pela dificuldade em encontrar a liberdade (Bergson dirá também “em defini-la”) não podemos dizer que ela não existe. Trata-se antes de discernirmos o eu verdadeiro, o eu livre, daquele determinado pela linguagem e pela vida social:

Mostramos que nos apercebíamos o mais frequentemente por refração através do espaço, que nossos estados conscientes se solidificavam em palavras, e que nosso eu concreto, nosso eu vivo, se recobria de uma crosta exterior de fatos psicológicos nitidamente desenhados, separados uns dos outros, por consequência fixos. Acrescentamos que, para a comodidade da linguagem e a facilidade das relações sociais, tínhamos todo o interesse em não furar esta crosta e em admitir que ela desenha exatamente a forma do objeto que ela cobre. Diremos agora que nossas ações cotidianas se inspiram muito menos em nossos próprios sentimentos, infinitamente móveis, que nas imagens invariáveis às quais estes sentimentos aderem. (DI, p.126/117).

O associacionista baseia sua concepção de liberdade na elaboração conceitual e cristalizada, realizada pelo eu superficial, daquilo que é móvel e cambiante. Não há como desfazer esse equívoco a não ser que se mude de perspectiva, que se veja com os

⁷⁰ “[...] Por isso, o ato segue a impressão sem que minha personalidade nisso se interesse: sou aqui um autômato consciente, e o sou porque tenho toda vantagem em o ser.” (DI, p. 126/118).

“olhos de ver”. Trata-se, portanto, de se ver o ato a partir da profundidade do eu, mais especificamente a partir da profundidade do próprio ato que brota do eu⁷¹, abandonando o território da linguagem que transforma todo ato particular e único em uma espécie de ação banal e impessoal:

É, pois, uma psicologia grosseira, vítima da linguagem, a que nos mostra a alma determinada [...]. O associacionista reduz o eu a um agregado de fatos de consciência, sensações, sentimentos e ideias. Mas se ele não vê nos diversos estados nada mais do que isto que seu nome exprime, se não retêm deles senão o aspecto impessoal, poderá os justapor indefinidamente sem obter outra coisa que não um eu fantasma, a sombra do eu se projetando no espaço (DI, p. 124/116).

É sobre esse eu fantasma, projeção espacial do eu fundamental, que acredita o associacionista (não) poder encontrar a liberdade. Com efeito, não se chegará jamais à liberdade procurando-a onde ela não está. Cabe ao filósofo-psicólogo corrigir uma tal visão deturpada em apresentando a natureza real do eu, uma natureza temporal, na qual a liberdade se exprime de uma maneira que difere de todo da concepção de liberdade determinista. Importa, portanto, *aprofundar* o alcance dessa concepção, furando as crostas do eu superficial para que se possa, num exercício de *interiorização*, não mais definir, mas perceber que, então, se *vive* a liberdade. Silene Marques (2006, p. 33-34) escreve sobre os dois eus:

Bergson recorre à distinção dos dois níveis do eu, o superficial e o profundo, para mostrar sobretudo que este tipo de representação vale apenas para o eu superficial, o eu cuja atividade se desenvolve no exterior, e cujo instrumento é a linguagem, praticada e utilizada no tempo espacial e homogêneo. Segundo sua ótica, é uma mesma tendência que nos faz conceber distintamente uma exterioridade, e um espaço homogêneo; a que nos encaminha à vida social, à conceitualização e à verbalização.

Entretanto, antes de nos atermos à liberdade como compreendida por Bergson, iremos analisar a imagem que ilustra o *modus operandi* e os erros de duas correntes aparentemente opostas entre si, mas que compartilham das mesmas premissas no que concerne à liberdade: o determinismo psicológico e o livre-arbítrio.

⁷¹ O eu fundamental e o ato livre, tal como a consciência-duração e os estados mentais, não se distinguem.

4.3 O esquema MOXY

Ao lado dos deterministas psicológicos, Bergson coloca os teóricos do livre-arbítrio. Como vimos, aqueles acreditavam que a soma total das experiências e acontecimentos prévios iria resultar inexoravelmente em uma ação, a qual era determinada e previsível; os partidários do livre-arbítrio, por sua vez, sustentam que, dadas essas mesmas experiências e mesmos acontecimentos, haveria lugar para uma escolha entre pelo menos duas possíveis, e nessa escolha, nessa possibilidade de deliberação, residiria a liberdade humana.

É nesse contexto que Bergson nos apresenta o “esquema MOXY” (DI, p. 133/123), tal como se segue abaixo:



Neste esquema há uma pessoa M que percorre um caminho até chegar ao ponto O, onde há uma bifurcação na estrada, na qual, de acordo com cada uma das concepções, deve escolher livremente a direção – X ou Y – a tomar (livre-arbítrio) ou, independentemente da direção tomada, desde que M houvesse saído de seu ponto inicial (de fato, mesmo antes disso) sua escolha já estaria determinada, não havendo nenhuma liberdade de escolha (determinismo).

Com efeito, a princípio, pensaríamos neste esquema como adequado somente para expressar as ideias dos teóricos do livre-arbítrio, pois estão nele representadas as possibilidades de escolha a partir de um momento de deliberação – “após M ter chegado ao ponto O, houve um momento de escolha entre X e Y”. Contudo, embora pareça necessário aos deterministas nada mais que uma linha única, linha esta pré-determinada, a figura completa serve também para eles, pois sua concepção de “liberdade” se apresentaria mais ou menos nesses termos: “estando M em movimento, chegando ele ao ponto O, só haveria uma direção a ser tomada (suponhamos seja X)” – nesse caso, a própria “deliberação” seria determinada, tanto quanto a decisão tomada; há, aqui, uma “hesitação determinada” entre duas possíveis escolhas X e Y, sem possibilidade alguma

de liberdade, enquanto que lá a escolha seria realmente tomada em favor de uma ou outra direção.

Apesar de aparentemente divergentes, esses dois pontos de vista se assemelham na medida em que encaram o ato “realizado”, ou seja, o veem como um ato passado; é sempre *após* a tomada de decisão que os partidários do livre-arbítrio concluem que houve a possibilidade de escolha e que a escolha feita foi livre; é, também, sempre *após* a decisão que os deterministas sentenciam que só houve sempre um caminho a ser seguido, e este estava determinado. Sobre o postulado compartilhado por ambas as correntes, diz Bergson:

Uns e outros se colocam após a ação X realizada, e representam o processo de minha atividade voluntária por uma estrada MO que bifurca no ponto O, as linhas OX e OY simbolizando as duas direções que a abstração distingue no seio da atividade contínua de que X é o termo. Mas enquanto que os deterministas têm em consideração tudo o que sabem e constatam que o caminho MOX foi percorrido, seus adversários fingem ignorar um dos dados com os quais construíram a figura, e após terem traçado as linhas OX e OY que deveriam representar, reunidas, o progresso da atividade do eu, eles fazem voltar o eu ao ponto O para aí oscilar até nova ordem. (DI, p. 135/125).

O problema aqui, segundo Bergson, é análogo àquele analisado no capítulo II do *Ensaio*, qual seja o da compreensão da duração como espaço. É o “pensar em retrospectiva” de um eu superficial, que torna aquilo que é movente em algo cristalizado: um ato se fazendo torna-se um ato já feito, e então se especula acerca dele. Não é possível de se apreender a liberdade – a qual emana do eu profundo como um progresso – do ponto de vista do eu superficial, que transforma esse mesmo progresso em uma coisa:

Assistiu-se à deliberação do eu em todas as suas fases, e até o ato realizado. Então, *recapitulando* [grifo nosso] os termos da série, apercebe-se a sucessão sob a forma de simultaneidade, projeta-se o tempo no espaço, e raciocina-se, consciente ou inconscientemente, sobre esta figura geométrica. Mas esta figura representa uma *coisa*, e não um *progresso*. (DI, p. 136/126, grifos do autor)⁷².

⁷² Jankélévitch (1999, p. 64) escreve: “a deliberação nos aparece agora como uma legalização póstuma, como a inútil formalidade à qual procedemos supersticiosamente ante ao fato realizado, e que não influencia mais a geração verdadeira dos atos”.

A figura, evidentemente espacial, toma lugar do ato que se realiza no tempo⁷³; não há, aqui, no intuito de se analisar um ato essencialmente temporal, influência alguma do tempo – pelo contrário, retrocedeu-se à vontade a cronologia, fazendo do tempo um aspecto quantitativo do espaço. Assim, de acordo com Bergson, partindo dessa análise, não se poderá atingir a liberdade jamais⁷⁴. O postulado comum das correntes aparentemente divergentes do determinismo e do livre-arbítrio é, portanto, o de ver a liberdade com os olhos do eu superficial, ou como dirá mais especificamente Bergson, acreditar que o tempo é espaço (DI, p. 143/132). Contudo, se há algo de enriquecedor acerca dessas duas concepções é que elas nos mostram justamente as duas interpretações possíveis da liberdade a partir da perspectiva do eu superficial, da perspectiva do espaço. Cabe ao filósofo agora argumentar a favor da liberdade da perspectiva “real”: do eu profundo temporal.

4.4 A liberdade bergsoniana

Antes de tudo, é preciso dizer que a definição de liberdade de Bergson não se estabelecerá da forma com que as outras definições anteriormente enumeradas – as do determinismo e dos partidários do livre-arbítrio – foram apresentadas. Veremos que, em se esforçando para escapar do jugo da linguagem e do espaço, se tratará antes, para o filósofo, de uma “definição pela não definição”, isto é, a liberdade será explicitada muito mais na forma de um apelo à *experiência vivida* de cada um do que aos moldes de uma *explicação de um fato*.

Retomando nossa análise do esquema MOXY, tínhamos que ambas as doutrinas negligenciavam a duração em sua análise da liberdade, e isso resultava em dois problemas: por um lado, os deterministas pensam a escolha já determinada antes de qualquer deliberação e o tempo, nesse contexto, simplesmente não exerceria influência alguma, tanto no processo mesmo de escolha – pois se pode avançar ou retroceder no tempo sem nenhuma alteração na própria determinação –, quanto no momento em que

⁷³ “Esta figura, verdadeiro desdobramento de nossa atividade psíquica no espaço, é puramente simbólica, e, como tal, não poderá ser construída a não ser se situarmos-nos na hipótese de uma deliberação acabada e uma resolução tomada. [...] Em suma, esta figura não me mostra a ação se realizando, mas a ação realizada.” (DI, p. 135/125).

⁷⁴ Bergson resume com humor as concepções, respectivamente determinista e do livre-arbítrio, dizendo: “O ato, uma vez realizado, está realizado” e “o ato, antes de estar realizado, ainda o não estava.” (DI, p. 137/127).

se retorna e se analisa o processo, pois se o faz de forma eminentemente espacial, encarando-o, como vimos, como uma figura simbólica; por outro lado, os defensores do livre-arbítrio, quando chegados ao ponto de deliberação O, nos colocam numa oscilação sem fim, e não se sabe de que maneira o eu escolhe, pois nada se modificou de um momento a outro para que se pudesse tomar uma direção que não tomaria instantes antes – é por isso que Bergson diz que “se as duas partes eram igualmente possíveis, como se escolheu? Se só uma delas era possível, por que se acreditava livre?” (DI, p. 136/126)⁷⁵.

Para Bergson, é evidente que as duas doutrinas desconsideram o caráter temporal, a duração que é constituinte da liberdade – e a desconsideram justamente por fazer do tempo uma quarta dimensão espacial. Contudo, quando o tempo é considerado em toda a sua abrangência e pureza, o cenário se modifica drasticamente, pois se altera exatamente a perspectiva – o que antes se via a partir do eu superficial, vê-se agora do eu profundo –, e a liberdade, se não pode ser explicada, pode ser *experienciada*:

Será preciso distinguir duas maneiras de se assimilar os estados de consciência [...]: um dinâmico, que consistiria em experimentá-los pessoalmente; o outro estático, pelo qual se substituiria à consciência mesma destes estados sua imagem, ou antes seu símbolo intelectual, sua ideia. (DI, p. 140/129).

Quando pensamos na liberdade como um processo que se dá no tempo e não mais como uma “coisa” espacializada, doravante não podemos considerar a oscilação do momento da deliberação como se dando no espaço, com uma motivação específica e determinada, mas sim como um progresso essencialmente dinâmico que ocorre no âmago do eu individual, completamente imprevisível e criador:

É preciso procurar a liberdade em uma certa nuance ou qualidade da ação mesma, e não em uma relação deste ato com o que ele não é ou com o que poderia ter sido. [...] A deliberação [...] consiste em um progresso dinâmico onde o eu e os próprios motivos estão em um devir contínuo, como verdadeiros seres vivos. O eu, infalível em suas constatações imediatas, se sente livre e o declara; mas desde que procura explicar sua liberdade, ele não se apercebe mais senão por uma espécie de refração através do espaço. Daí um simbolismo de natureza mecanicista, igualmente impróprio para provar a tese do

⁷⁵ Bergson diz ainda, em semelhante crítica ao livre-arbítrio, que “é necessário observar [...] que o eu cresce, se enriquece e muda, à medida que passa pelos dois estados contrários; senão, como jamais se decidiria?” (DI, p. 132/122-123).

livre-arbítrio, para a fazer compreender e para a refutar. (DI, p. 137/127).

Vemos que é a partir do eu livre que Bergson quer provar a existência da liberdade; ele precisa, pois, sair do âmbito do eu superficial que faz com que se fique em um círculo vicioso de retorno ao fato vivido e decorrente explicação desse fato, para se alocar, então, no próprio eu profundo, que é a fonte mesma do ato em seu *processo de realização*:

Se se convencionava em chamar livre todo ato que emana do eu, e do eu somente, o ato que traz a marca da nossa pessoa é verdadeiramente livre, pois só nosso eu lhe reivindicará a paternidade. A tese da liberdade se encontraria assim verificada se se consentisse em não procurar esta liberdade senão em um certo caráter da decisão tomada, numa palavra, no ato livre. (DI, p. 130/121).

É, portanto – e aparentemente de maneira óbvia –, somente no próprio ato livre que encontraremos a liberdade. Contudo, para chegarmos a esse ato livre é imprescindível que seja dado o mergulho em direção ao eu profundo, concreto e fundamental, pois tal ato só é apreendido em sua forma plena em seu próprio processo de desenvolvimento no tempo. Esse mergulho nunca alcança a profundidade de súbito, e não é senão *gradualmente* que se chega a ela. Com efeito, é nesse momento que Bergson sustentará a tese de que há, assim, *graus de liberdade*: quanto mais próximos estamos do ato se realizando, ou melhor, quanto mais *somos* esse ato, mais livres podemos ser⁷⁶; diz o filósofo que “a manifestação exterior deste estado interno será precisamente o que se chama um ato livre, já que só o eu terá sido seu autor, pois ela exprimirá o eu inteiro. Neste sentido, a liberdade não apresenta [...] caráter absoluto; ela admite graus.” (DI, 125/116).

Isso se dá na medida em que o ato se manifesta no plano exterior e, no entanto, não se trata mais de uma representação simbólica a partir de uma figura, na qual o ato seria pré-determinado ou então realizado após uma misteriosa escolha entre duas direções espaciais possíveis, mas de “um eu que vive e se desenvolve pelo efeito de suas próprias hesitações, até que a ação livre dele se desprenda à maneira de um fruto muito maduro.” (DI, p. 132/123).

⁷⁶ “Com efeito, é da alma inteira que a decisão livre emana; e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual ele se religa tender a se identificar com o eu fundamental.” (DI, p. 125-126/117).

É necessário dizer que este fruto maduro da liberdade é gerado em nosso eu mais fundamental, mas na realidade, quem o colhe e o saboreia é nosso eu superficial e social, nosso eu exterior: “é o eu de baixo que remonta à superfície. É a crosta exterior que rebenta, cedendo a um irresistível impulso” (DI, p. 127/118). Essa imagem que Bergson evoca nos dá a clara visão de que a liberdade não pertence somente ao eu profundo, mas *emana* dele, ressoando em todos os níveis de nosso eu, até o mais superficial e exterior, o qual daria termo à ação livre – trata-se, sim, de um mergulho, mas de um mergulho seguido de uma volta à superfície: “Somos livres quando nossos atos emanam da nossa *personalidade inteira*, quando a exprimem, quando têm com ela esta indefinível semelhança que por vezes se encontra entre a obra e o artista.” (DI, p. 129/120, grifo nosso). A semelhança apontada, aqui, entre nossa liberdade e a relação existente entre o artista e sua obra pretende evidenciar a relação que há entre o criador e a criação: da mesma maneira que quando estamos plenamente na duração livre do eu profundo nossos atos são a pura criação imprevisível, “experimentamos [a criação] em nós mesmos assim que agimos livremente.” (EC, p. 249)⁷⁷.

Contudo, resta ainda saber em qual ato encontramos a liberdade, se em qualquer um deles, se em todos ou se em algum em específico. Bergson não colocará a questão em termos tão definidos, mas de qualquer forma, podemos afimar que nossa liberdade está contida em todo e qualquer ato no qual estamos completamente presentes, no qual estamos imersos e que participamos com todo o nosso eu: “chamamos liberdade, diz Bergson, a relação do eu concreto com o ato que ele realiza” (DI, p. 165/150). Entretanto, é evidente que a decisão de “abrir ou fechar a janela” raramente exige mais do que aquilo que a superfície de nosso eu nos dá enquanto possibilidades de ação; é aqui que Bergson afirma que é nas “circunstâncias solenes” (DI, p. 128/119) que somos chamados a agir com todo o nosso eu, podendo assim exercer a liberdade.

Não obstante, para Bergson, cada ato, mesmo o mais simples, “pode revestir a alma inteira” de liberdade, pois cada qual transmitirá sua qualidade ao outro por

⁷⁷ “Para Bergson, a liberdade está num ato de invenção, seus exemplos evocam o artista em vias de criar sua obra: nem a racionalidade nem a escolha lhe são essenciais, mas, como se diria hoje em dia, o engajamento de ser o que sou, pelo qual faço aquilo que sou.” (GOUHIER, 1999, p. 56). Em PM, p. 10/12-13, Bergson escreve: “De uma ação que fosse inteiramente nova (ao menos pelo lado de dentro) e que não preexistisse de nenhuma maneira, nem mesmo sob a forma de mero possível, à sua realização, [esses filósofos] parecem não ter a mínima ideia. Tal é, no entanto, a ação livre. Mas, para percebê-la assim, como aliás para figurar-se toda e qualquer criação, novidade ou imprevisibilidade, é preciso recolocar-se na duração pura.”

interpenetração, e desde que estejamos no plano do eu profundo, uma nuance ou um cambiante de qualidade é a própria qualidade unicamente sentida – não há, aqui, qualidades bem delimitadas, as quais se comunicariam umas com as outras aos modos atomistas; pelo contrário, um ato verdadeiramente qualitativo inevitavelmente abarcará todo o nosso ser, visto se tratar do próprio fluir qualitativo da duração ela mesma.

Simples ou não, diz Bergson que “os atos livres são raros” (DI, p. 126/117) e que, mesmo podendo agir livremente, mesmo recebendo o chamado do eu profundo, muitas pessoas optam simplesmente por não fazê-lo: “é que, se somos livres todas as vezes que queremos entrar dentro [*rentrer*] de nós mesmos, raramente nos chega tal querer.” (DI, p. 180/164). Com efeito, Bergson vai mais longe, e afirma que “muitos vivem assim, e morrem sem terem conhecido a verdadeira liberdade.” (DI, p. 125/117)⁷⁸. É que a necessidade que é do domínio do eu superficial parece sufocar aqueles que almejam o mergulho no eu profundo, e enganar alguns outros que creem estar a liberdade no domínio da vida social e na expressão simbólica.

Em oposição a essa “liberdade” necessária do eu superficial – aquela dos atos quase mecânicos e reflexos –, Bergson coloca a contingência da liberdade do eu profundo, um eu que é livre, criador e imprevisível em suas ações. Léon Husson (1956, p. 194-195) escreve sobre isso em seu artigo sobre a liberdade bergsoniana:

A liberdade para Bergson foi, desde a origem, e jamais cessou de ser, a contingência ou a independência da ação, a faculdade para um ser de escapar à determinação das condições nas quais sua ação se realiza, a capacidade de escolher, de inventar, de criar o imprevisível ou o novo.

O ato livre é, portanto, contingente no sentido de não ser determinado em nenhum aspecto por nenhum fator: ele “é contingente, assim como a duração é absolutamente irreversível. Na complexidade de nossos estados profundos as mesmas ‘determinações’ jamais se reencontram.” (MARQUES, 2006, p. 39). No entanto, para alcançarmos essa contingência, é preciso transpor alguns obstáculos espaciais, dos quais talvez o mais sério seja o da linguagem, que “necessifica” a contingência de nosso eu profundo em cristalizando o movente e pessoalizando o impessoal:

Um dos maiores obstáculos [...] à liberdade do espírito, são as ideias feitas que a linguagem nos traz, e que respiramos, por assim dizer, no

⁷⁸ Não podemos deixar de anotar que aqui – como de resto é o que se insinua nas entrelinhas de todo o *Ensaio* – são palavras proferidas por um homem que, aos 30 anos, parece conhecer a liberdade (e a duração) em primeira mão.

meio que nos cerca. Elas não se assimilam jamais à nossa substância: incapazes de participar da vida do espírito, elas perseveram, verdadeiras ideias mortas, em sua rigidez e imobilidade. (M, p. 366-367).

Não há, para Bergson, compatibilidade entre a linguagem ou qualquer tipo de expressão simbólica e a duração real: “A ideia de uma equivalência absoluta entre a duração concreta e seu símbolo espacial [...] desemboca [...] no mais inflexível determinismo.” (DI, p. 165/151). Essa argumentação bergsoniana terá uma importante consequência, qual seja a de que *não é possível se definir a liberdade* sem que com isso não se volte a cair em alguma espécie de determinismo (ou mesmo numa ideia de liberdade tal como a dos teóricos do livre arbítrio).

Em um primeiro momento, parece estranho que Bergson houvesse chegado a essa conclusão: quase sempre esperamos dos filósofos que nos venham com definições todas prontas, que resolvam para o nosso eu superficial todas as especulações que já fizemos sobre o tema. No entanto, essa (não) definição da liberdade parece ter afinidade justamente com a liberdade real que alguma vez possamos ter experimentado e que realmente jamais pudemos expressar.

A necessidade de definição advém do nosso eu superficial que, se não é símbolo, só pode lidar com a realidade e realizar suas operações no plano da ação através do aparato simbólico. Temos a impressão, a esta altura, que o eu superficial só poderia “conhecer” a liberdade à sua maneira, de forma retrospectiva e espacial; no entanto, Bergson parece propor a ele uma alternativa, quando diz:

a duração totalmente pura é a forma que a sucessão de nossos estados de consciência adquire quando nosso eu se deixa viver, quando se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores. (DI, p. 74-75/72).

Ora, qual eu deve se abster de realizar uma separação entre os estados contínuos? O eu profundo certamente que não, pois ele *é* o próprio fluir da duração enquanto consciência. Trata-se do eu superficial, o qual deve *se deixar* viver. Aqui está a resposta da liberdade plena para a *totalidade* de nosso eu: não basta nosso ato emanar do eu profundo para que seja livre, pois tal ato tem ainda de “quebrar a crosta do eu superficial” e, no entanto, essa mesma crosta só é quebrada quando o próprio eu superficial abre passagem para o ato livre – é somente quando o eu superficial deixar de

interferir, quando agir não-agindo, numa palavra, quando *agir passivamente*, é que haverá lugar para o ato livre total.

Dito de outra forma, poderíamos afirmar que para Bergson, a liberdade simplesmente acontece na medida em que somos de maneira integral⁷⁹. Ela é nossa experiência final da duração enquanto indivíduos agindo no mundo; a liberdade é “um fato e, entre os fatos que se constatam, não há outro mais claro.” (DI, p. 166/152)⁸⁰; e é justamente essa experiência de sermos livres, a qual parece poder ser sentida por todos, que refuta – embora sem “refutar” – toda a visão determinista e mecanicista de liberdade:

Tudo o que se apresenta diretamente aos sentidos ou à consciência, tudo o que é objeto de experiência, seja externa ou interna, deve ser considerado real enquanto não for demonstrado que se trata de simples aparência. Ora, não há dúvida de que *nos sentimos livre*, de que essa é nossa impressão imediata. Portanto, aos que sustentam que esse sentimento é ilusório cabe o ônus da prova. (EE, p. 35, grifo nosso)⁸¹.

É a experiência – como será uma constante em toda a obra bergsoniana – que é aqui evocada; mas uma experiência especial, aquela da liberdade como dado imediato da consciência. Se “contra fatos não há argumentos”, Bergson não irá propor-se a defender aquilo que não pode ser defendido por intermédio das palavras, mas ao contrário, parece sugerir-nos, com relação àqueles que se opõem a tal visão de liberdade: “não ouçam o que eles dizem, mas vejam o que eles fazem”⁸².

⁷⁹ “[...] A liberdade implica para nós o dever de permanecermos o mais possível *contemporâneos de nossas próprias ações*, de não fugirmos nem no passado das causas eficientes, nem no futuro das justificações retrospectivas. Ela se opõe à ficção. [...] E seu nome é, então, *sinceridade*.” (JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 79, grifos do autor).

⁸⁰ “A teoria bergsoniana da liberdade é pois, como a reabilitação do tempo universal, como a refutação dos Eleatas e de Einstein, uma homenagem ao senso comum. O movimento e a ação voltam a ser para o filósofo o que jamais cessaram de ser para todo o mundo, o mais claro e o mais simples dos *fatos*.” (JANKÉLÉVITCH, 1999, p. 73, grifo do autor).

⁸¹ Trecho da conferência “A alma e o corpo”, de 1912.

⁸² Jankélévitch (1995, p. 95) escreve: “esta frase, que aparece por diversas vezes em ‘[As] *duas fontes da moral e da religião*’, não exprime apenas o profundo vínculo de Bergson com a experiência vivida; ela significa primeiro e sobretudo isto: existem coisas que não são feitas para que se fale nelas, mas feitas para que as façamos.”.

5. O MÉTODO

Até agora acompanhamos o percurso de Bergson em seu *Ensaio*, bem como as aquisições de sua primeira obra: as intensidades não-mensuráveis das sensações no primeiro capítulo, a concepção da duração como realidade imediata da consciência oposta ao espaço no segundo, e a teoria da liberdade delineada do ponto de vista do ato livre criador que habita no tempo no último capítulo. Tentamos salientar em que medida tais des-cobertas se relacionavam ao que chamamos de “eu dividido”. Contudo, ainda faltava uma questão, a qual tornaria necessário investigarmos a respeito do *método* utilizado pelo filósofo – e essa questão é: *como* Bergson chegou à noção de duração como dado imediato da consciência? *Como* chegou ao eu dividido – superficial e profundo – e aos seus modos de procedimento, tanto em relação à vida prática quanto em relação à tarefa especulativa?

A resposta é que o filósofo se prestou a aplicar o método o qual viria a batizar de *intuitivo*, ou simplesmente de *intuição*. No início do quarto capítulo de *Matéria e memória*, Bergson afirma que já fizera uso do método no trabalho anterior (isto é, no *Ensaio*) e implicitamente em seu livro acerca da relação do corpo com o espírito (MM, p. 203). E mais à frente escreve:

Tentamos outrora a aplicação deste método ao problema da consciência, e nos pareceu que o trabalho utilitário do espírito, no que concerne à percepção de nossa vida interior, consistia numa espécie de refração da duração pura através do espaço, refração que nos permite separar nossos estados psicológicos, conduzi-los a uma forma cada vez mais impessoal, impor-lhes nomes, enfim, fazê-los entrar na corrente da vida social. (MM, p. 206).

Aqui Bergson descreve a maneira pela qual, através do método que denominará de intuitivo, pôde aperceber-se do eu superficial e de seu “trabalho utilitário” com vistas à vida social de nomes e formas bem delimitados. Mas o que é, propriamente, a intuição e seu método⁸³? De início, é necessário ressaltarmos que este método utilizado por Bergson em seus dois primeiros livros permaneceu um “método implícito”, ou seja, um método anônimo até que viesse à luz do dia seu texto essencial de 1903, intitulado

⁸³ Sustentamos neste trabalho – a nosso ver, com Bergson – uma diferenciação da intuição em etapas ou graus de aprofundamento: por um lado, a intuição como método (ou literalmente “caminho”) é a que conduz o eu superficial à duração pura do eu profundo; por outro, a meta deste caminho ou a *coincidência* com seu objetivo é a intuição pura da duração pura, o conhecimento ou realização direta pelo eu profundo de sua essência temporal, “visão do espírito pelo espírito” (PM, p. 27/29).

“*Introdução à metafísica*” – é nesse texto que Bergson pela primeira vez denominará seu método, delineará seu objeto de aplicação e seu *modus operandi*.

A “*Introdução à metafísica*” foi publicada na *Revue de métaphysique et de morale*, posteriormente aparecendo na segunda coletânea⁸⁴ e último livro de textos de Bergson, “*O pensamento e o movente: ensaios e conferências*”, de 1934. Ali é dada uma das definições do método intuitivo como “a *simpatia* pela qual nos transportamos ao interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único, e por consequência, de inexprimível” (IM, p. 181/187, grifo do autor). Com efeito, quando este objeto é nosso próprio eu, como no caso do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, aquilo que ele tem de único e inexprimível não pode ser senão a *duração*: “Há pelo menos uma realidade que todos apreendemos por dentro, por intuição [...]. É nossa própria pessoa em seu escoamento através do tempo. É nosso eu que dura.” (IM, p. 182/188).

Temos então, primeiramente, que a intuição é uma forma de simpatia, de coincidência com a duração. Ela é fundamental no pensamento de Bergson e seu método é utilizado em todas as suas quatro grandes obras⁸⁵, nas quais o filósofo tira diferentes e insuspeitadas conclusões para cada um de seus empreendimentos. Gilles Deleuze escreve acerca do método:

A *intuição* é o método do bergsonismo. A intuição não é um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia. (DELEUZE, 1999, p. 7, grifo do autor).

⁸⁴ Cf. EE, prefácio. A primeira coletânea, de 1919, é “*A energia espiritual*”, com ensaios e conferências condizentes à psicologia e à filosofia; nela, Bergson anuncia a futura publicação de uma segunda, que versaria a respeito de seu método – tal obra é “*O pensamento e o movente*” (da qual os únicos escritos inéditos são as duas introduções, elaboradas em 1922, que ocupam um terço do volume). Um dos motivos da publicação de IM em PM foi a disponibilização para o público francês deste texto; no mesmo prefácio de EE, lê-se: “[nossos amigos] observavam-nos que vários [estudos] haviam sido traduzidos e editados separadamente em forma de brochura: um deles (*Introdução à metafísica*) agora estava à disposição do público em sete ou oito línguas diferentes, mas não em francês.”

⁸⁵ Referimo-nos a DI, MM, EC e DF. Na primeira obra, Bergson conclui, após ter-se utilizado da intuição, que o eu fundamental dura, que ele é duração; em *Matéria e memória* trata-se de apreender a duração material, evidenciando sua ligação temporal com o espírito (cf. MM, sobretudo o cap. IV); em *A evolução criadora*, Bergson estuda intuitivamente a *vida*, mostrando sua evolução a partir do movimento do *élan vital* em contraposição ao obstáculo representado pela matéria. Em seu último livro, *As duas fontes da moral e da religião*, aborda-se o tema da moral e da religião da perspectiva do filósofo que utiliza-se do misticismo, mais precisamente da *intuição* mística no campo da experiência, como ferramenta de pesquisa filosófica acerca de Deus.

Contudo, para nos aprofundarmos no funcionamento do método intuitivo no que tange à vida interior, é necessário sabermos em que medida a intuição diferiria da duração, sendo-lhe posterior ou anterior, ou se a intuição não seria antes a própria duração compreendida a partir de um movimento que surge de um dos eus em relação ao outro, isto é, se pode ser compreendida, por um lado como o movimento de um eu superficial que se temporaliza, tornando-se cada vez mais a própria duração do eu profundo, até com ela se simpatizar, por outro como o movimento de volta através da espacialização gradual do eu profundo auxiliada por uma linguagem intuitiva, relacionando e interligando, ao final, os dois aspectos do eu em um todo harmônico e integrado.

5.1 Intuição *da* duração ou intuição *e* duração?

A questão de quando – e mesmo como – Bergson *se deu conta* da duração, não pode ser respondida considerando-se apenas o período do *Ensaio*. Temos que retroceder um pouco ao período em que Bergson saía da condição formal de estudante para ter de pensar em seu futuro filosófico, em sua estrada intelectual a qual percorreria doravante. Em carta ao filósofo William James, de 9 de maio de 1908, Bergson escreve:

Não posso impedir-me de atribuir uma grande importância à mudança que ocorreu em minha maneira de pensar durante os dois anos que seguiram minha saída da *École normale*, de 1881 a 1883. Até ali, eu tinha permanecido totalmente imbuído das teorias mecanicistas às quais fui conduzido muito cedo pela leitura de Herbert Spencer, o filósofo ao qual aderira praticamente sem reservas. Minha intenção era de consagrar-me ao que então chamava-se ‘filosofia das ciências’ e foi com este propósito que empreendi, desde minha saída da *École normale*, o exame de algumas noções científicas fundamentais. Foi a análise da noção de tempo, tal como ela intervém em mecânica ou em física, que revirou todas as minhas ideias. (M, p. 765-766).

Bergson foi levado, por sua *sinceridade intelectual*, a alterar seu caminho filosófico, ao se deparar com o tempo tal como era encarado pela mecânica ou pela física, esse mesmo tempo – já sabemos agora – ao qual o filósofo dedicou uma profunda investigação no *Ensaio*, denominando-o “tempo espacializado”. Bergson percebia, sentia mesmo, através de seu esforço, que o tempo era toda uma outra coisa, que ele não podia ser medido e que este tempo da ciência não podia ser tomado como real ou verdadeiro quando se saía do âmbito científico. Henri Gouhier, na Introdução às “*Œuvres*”, escreve:

[Bergson] crê encontrar no evolucionismo de Spencer uma filosofia da natureza em acordo com os progressos da biologia. Ora, ele aí descobre a ideia de um tempo que é o da mecânica e da física, não da realidade. Esta crítica o conduz ali onde a realidade do tempo lhe é dada, na consciência: é a duração como fato psicológico [...]. (GOUHIER *in* BERGSON, 1959, p. XXIII).

O tempo *podia* ser alcançado, mas Bergson viu que não se chegava a ele senão por um esforço, invertendo a forma habitual de pensá-lo – essa inversão ou conversão⁸⁶ é o que o filósofo denominou *intuição*. Rememoramos rapidamente este itinerário bergsoniano em seus jovens anos para tentar indicar que a intuição já estava presente muito antes – cerca de vinte anos antes da formulação do método – no pensamento de Bergson; para dar-se conta da duração a intuição *tinha* que estar ali.

Chega-se, então, à duração através da intuição, pois “pensar intuitivamente é pensar em duração” (PM, p. 30/32); cabe aprofundarmo-nos na questão de se são diferentes entre si e se haveria uma precedência ou anterioridade de uma em relação à outra. Investiguemos, de início, a questão do primeiro e do segundo a respeito do método e seu objeto. Em *Bergsonismo*, Deleuze (1999, p. 7) afirma que “há muito sentido dizer primeiro e segundo. A intuição é certamente segunda em relação à duração [...]”; e que “a intuição supõe a duração” (1999, p. 22). Ora, é evidente que a intuição não pode ser anterior à duração, pois seria exatamente uma intuição *de quê?* No entanto, colocá-la como segunda em relação à duração parece-nos problemático, principalmente tendo em vista o percurso metodológico adotado por Bergson em toda a sua obra.

Dizer que a duração “vem primeiro” é arriscar-se a afirmar que Bergson adotou, com seu método o mais preciso, aquilo que proscreeu a todo e qualquer procedimento em filosofia: o negligenciar da experiência⁸⁷. É dizer que Bergson colocou a duração como algo *a priori* a ser alcançado, como um algo *conceitual* a ser apreendido, e tendo em vista essa necessidade a ser satisfeita, formulou, então, o método da intuição; ao escrever sobre sua metafísica pautada no conhecimento intuitivo, o filósofo mostrava os erros em que não se deveria recair, e de que maneira as certezas metafísicas poderiam ser adquiridas:

⁸⁶ “[...] esta conversão, segundo Bergson, coincide com a intuição da duração” (GOUHIER, *ibid.*, p. XXIV).

⁸⁷ “O metafísico trabalhou [...] *a priori* sobre conceitos depositados *antecipadamente* na linguagem, como se, descidos do céu, revelassem ao espírito uma realidade suprassensível.” (PM, p. 47/50, grifo nosso).

Não esperem desta metafísica [intuitiva] conclusões simples ou soluções radicais. Isso seria pedir-lhe novamente que se atenha a uma *manipulação de conceitos*. [...] *No terreno da experiência*, ao contrário, com soluções incompletas e conclusões provisórias, ela atingirá uma probabilidade crescente que poderá finalmente equivaler à certeza. (PM, p. 46/48, grifos nossos).

Bergson sempre lutou contra um certo conceitualismo, o de colocar de antemão os conceitos já prontos como objetivos do pensamento e realizar esforços, também conceituais, para se conseguir meios de se chegar até eles; isso é justamente se abster da experiência da coisa, para tratar primeiro de seu conceito – mas o filósofo fez diferente: “Nossa iniciação ao verdadeiro método filosófico data do dia em que rejeitamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência” (PM, p. 98/101). Bergson, como “empirista verdadeiro”⁸⁸, se atém antes à *experiência* da intuição da duração para então voltar desta experiência preparado para munir-se de conceitos a seu respeito⁸⁹.

Se procedemos instaurando o conceito de duração e buscamos alcançá-lo desta maneira, estamos inseridos na esfera do eu superficial, o eu da linguagem e da vida social, e não haverá meios de estarmos no tempo real a partir desta perspectiva; mas “as coisas mudam inteiramente se nos instalamos de saída, *por um esforço de intuição*, no escoamento concreto da duração.” (IM, p. 210/217, grifo nosso).

Nós só chegamos à duração através de um esforço de intuição: a intuição não é primeira ou segunda, ela é *imediatamente à duração* – por um lado, só há intuição *da* duração, por outro, só há duração intuitiva. Vieillard-Baron (2007, p. 31) escreve:

Podemos reter desde agora a importância da intuição da duração como dado imediato da consciência; ela é a uma vez dado da consciência e dado à consciência, pois ela é a consciência mesma, sem nenhuma distinção prévia entre um sujeito cognoscente e um objeto conhecido.

⁸⁸ “[...] Um empirismo verdadeiro é aquele que se propõe seguir de tão perto quanto possível o próprio original, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de *auscultação espiritual*, sentir-lhe palpitar a alma; e esse empirismo verdadeiro é a verdadeira metafísica.” (IM, p. 196/203, grifo do autor).

⁸⁹ “É verdade que, para tanto, é preciso proceder a uma inversão do trabalho habitual da inteligência. [...] Conhecer uma realidade é, no sentido usual da palavra ‘conhecer’, tomar conceitos já feitos, dosá-los e combiná-los entre si até que se obtenha um equivalente prático do real. [...] Experimentar um conceito num objeto é perguntar ao objeto o que devemos fazer com ele, o que ele pode fazer por nós. Colar sobre um objeto a etiqueta de um conceito é marcar em termos precisos o gênero de ação ou de atitude que o objeto deverá nos sugerir.” (IM, p. 198-199/205-206). Mais à frente veremos que tipo de conceitos Bergson formulará para dar conta da comunicação da intuição da duração.

Não há separação de fato, embora possa haver separação de direito, entre intuição e duração, pois de direito, se é conveniente separá-las com vistas à facilitação da explicação do funcionamento do método; contudo, no plano da experiência, ou dos *fatos da consciência*, não há uma separação real⁹⁰, uma vez que somente nos instalamos no tempo puro a partir de um esforço intuitivo: mesmo que anônima, ou ainda “inconsciente”⁹¹ (como no início do percurso intelectual de Bergson ou em seu *Ensaio*), é a intuição que possibilita a coincidência, a simpatia com a duração – *se falamos, pensamos ou sentimos a duração, implícita e necessariamente está ali presente a intuição e seu método*. Nesse sentido, é importante citarmos a carta de Bergson a Harald Höffding, de 1916:

A meu ver, toda síntese de meus pontos de vista os deformará em seu conjunto e irá expô-los, conseqüentemente, a uma multidão de objeções, se não se puser em primeiro lugar e se não se regressar sem cessar àquilo que considero o centro mesmo da doutrina: a intuição da duração. (*Écrits et paroles*, tomo III, nº 118, p. 456-457, *apud* GOUHIER, *ibid.*, p. XXIII).

De acordo com o próprio Bergson, portanto, devemos compreender sua filosofia da duração como uma filosofia da *intuição da duração*, e de maneira alguma separá-las como primeira ou segunda – assim como a consciência se identifica com a duração em seu estado “puro” ou imediato, da mesma maneira a intuição é idêntica à duração quando em seu “estado final”, quando é *intuição pura*: “Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas *consciência imediata*, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo *coincidência*.” (PM, p. 27/29, grifos nossos).

⁹⁰ Separação esta que no título desta seção se denominou “intuição e duração”. Deleuze escreve que “é somente a intuição que pode, quando tomou consciência de si como método, buscar a duração nas coisas, evocar a duração, requerer a duração, *precisamente porque ela deve à duração tudo o que ela é*” (1999, p. 125-126, grifo nosso). Mas dizer o contrário, isto é, que a duração deve tudo que é à intuição, também estaria correto: de que outra maneira a duração poderia ser uma *experiência*, de que outra maneira poderia deixar o plano do puro conceito, senão pela intuição?

⁹¹ Na mesma carta a Höffding citada logo a seguir em nosso texto, Bergson diz a seu interlocutor: “A teoria da intuição, sobre a qual o senhor insiste muito mais do que sobre a teoria da duração, só se destacou aos meus olhos muito tempo após esta última.” Ora, aqui vemos o depoimento do próprio Bergson a respeito de seu uso inconsciente do método intuitivo, como se à época de sua utilização primeira o filósofo considerasse que o caminho percorrido para se chegar ao destino não tivesse tanto importância quanto o destino mesmo. Passaram-se catorze anos da publicação do *Ensaio* para que o autor de *Introdução à metafísica* nos mostrasse que o trajeto é tão importante quanto a chegada, pois fazem parte de um único todo. Cabe notarmos, ainda, que, curiosamente, Deleuze cita esta carta com o intuito justamente de mostrar que a intuição é “segunda” (cf. Deleuze, 1999, p. 7, onde esta citação que utilizamos pode ser encontrada).

5.2 O movimento da intuição

A intuição, enquanto método, fora aplicada no *Ensaio* quando da saída de Bergson “em busca do eu perdido” – era o caso de se encontrar a duração interior e imediata à consciência de um eu que ultrapassa toda e qualquer dimensão espacial, de justaposição ou de simultaneidade:

Um método que se propõe não se faz compreender a não ser que se o aplique a um exemplo. Aqui, o exemplo nem precisava ser procurado. Tratava-se de recuperar a vida interior, por sob a justaposição que efetuamos de nossos estados em um tempo espacializado. A experiência estava ao alcance de todos; e aqueles que quiseram de fato fazê-la não tiveram dificuldade em se representar a substancialidade do eu como sua duração mesma. [...] Dele, temos a intuição; mas, assim que procuramos obter uma representação intelectual sua, alinhamos uns aos outros na sequência dos outros estados que se tornaram distintos como as pérolas de um colar, necessitando então, para serem mantidos juntos, de um fio que não é nem isto nem aquilo, que em nada se assemelha às pérolas, que em nada se assemelha a coisa alguma, entidade vazia, simples palavra. A intuição nos dá a coisa da qual a inteligência não apreende mais que a transposição espacial, a tradução metafórica. (PM, p. 76/79).

Bergson nos mostra com o exemplo da vida interior que a intuição é a ferramenta privilegiada para recuperar aquela interioridade. Aqui, o filósofo nos diz que *todos* podemos ter a intuição da duração do eu, bastando que façamos a tentativa de experienciá-la. Mas, em um sentido mais sutil, Bergson nos diz que *todos os eus superficiais* podem ter a intuição da duração do eu profundo; é preciso que nos *movimentemos* desta região para a outra, através da intuição – de outra forma, permaneceremos como os associacionistas, que viam nos estados mentais nada mais que átomos determinados que se mantinham unidos por um substrato imóvel.⁹²

A inteligência social, vinculada ao eu superficial, não tem a capacidade, ou antes a *vocação* para apreender o movimento inerente às coisas. Faz-se necessário, *através de um movimento*, que do movimento relativo-espacializado (do eu superficial) se chegue

⁹² Aqui seria oportuno fazer uma distinção entre o que os psicofísicos e os associacionistas chamavam de “estados” e o que Bergson significava ao fazer uso deste termo. Vimos anteriormente a diferença, mesmo a oposição entre as concepções daqueles e as do filósofo francês. Caberia agora dizer que, devido ao uso interior da intuição, Bergson chegou ao que denominou de uma “multiplicidade contínua de interpenetração heterogêna”; isso nada tem a ver com um “estado”, no particípio passado, todo feito e pronto a ser *analisado*, mas sim com o que poderíamos chamar de um “estado”, *intuído* pelo eu superficial em seu puro movimento – e aqui delinearíamos mais nitidamente, pelo uso de conceitos mais precisos, a distinção entre “estados” de consciência e “estados” de consciência.

ao movimento absoluto-duracional (do eu profundo): esta ponte movente não é outra senão a intuição. Ela faz com que se passe de um meio a outro, com dois índices distintos de refração, para que o eu fundamental possa ser conquistado, para que cada indivíduo *seja* inteiramente – a intuição é a possibilidade de unificação do eu e de sua convivência harmoniosa.

Dizíamos, na seção anterior, que intuição e duração não são diferentes por natureza ou possuem distinções de anterioridade uma em relação à outra. Dizíamos isto, sobretudo para mostrar que entre intuição e duração há tão-somente *diferenças de grau* e que essas diferenças se correspondem. Quanto mais profundamente a intuição se lança, quanto mais se concentra e se tensiona, mais próxima da duração pura ela chega, até o ponto em que só haverá duração e intuição pura. Bergson nos mostra isso bem em uma passagem sobre o método contida em *O pensamento e o movente*:

A intuição de que falamos, então, versa antes de tudo sobre a duração interior. Apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir. É a visão direta do espírito pelo espírito. Mais nada de interposto; nada de refração através do prisma do qual uma das faces é espaço e a outra é linguagem. Ao invés de estados contíguos a estados, que se tornarão palavras justapostas a palavras, eis a continuidade indivisível e, por isso mesmo, substancial do fluxo da vida interior. (PM, p. 27/29).

Nesta passagem, parece que Bergson nos descreve o movimento que a intuição realiza em sua purificação rumo à identificação com a duração toda pura. A intuição inicial – metodológica – “versa” sobre a duração interior, tanto no sentido de se lançar à duração do eu profundo quanto no sentido de ainda estar falando acerca dela, sem prová-la inteiramente. Depois, “apreende” uma sucessão; aqui, trata-se ainda da intuição que se abre desde o eu superficial, aquela intuição que ainda não é coincidência ou simpatia, mas um movimento de ida rumo àquilo que se é apreendido. Então, quando se chega à duração na forma de consciência interior puramente temporal, o que acontece, em verdade, é que a intuição enquanto intuição metodológica deixa de existir, ela se torna uma com a duração, e passa a ser a “a visão do espírito pelo espírito”. Gouhier, sobre isso, escreve que “a coisa que dura não é mais uma coisa: a intuição é uma visão sem coisas vistas” (1999, p. 52). “Nada mais está interposto”, porque a “intuição metodológica”, tendo desempenhado bem seu papel de ferramenta, rasgou o véu,

cortou-o como o faz uma tesoura. Resta agora a coincidência ou identificação com a pura duração, ou antes *a intuição pura da duração pura*.

Há graus de intuição, como há graus de duração, como há graus de liberdade. A liberdade do eu só é completa, como vimos no capítulo anterior, quando este se identifica com a duração do eu profundo e exterioriza sua ação livre para o eu superficial, assim como “cai um fruto maduro”. A duração só se nos dá de forma pura e completa quando tensionamos de maneira extrema a intuição, e depois “voltamos” para vivermos nossa vida social imersos nessa percepção⁹³. A intuição, por sua vez, necessita, para ser levada a cabo, de um elevado grau de tensionamento. É que, sendo a intuição “o verdadeiro reencontro com nosso Eu profundo (e a duração pura)” (PANERO, 2003, p. 49), ela cobra o seu preço: o esforço, o qual será necessário quando do aprofundamento intuitivo, como quando de sua superficialização. Alain Panero (2003, p. 282), escreve acerca da dificuldade que sentimos em “enfrentar” nosso eu profundo:

Pensar em duração resta sempre muito difícil. O primeiro resultado de um tal método é, em primeiro lugar, tomar consciência de “sua extrema complicação”. De início, nos é muito difícil nos interessar por nosso Eu profundo, pois ele não nos é de nenhuma utilidade para viver em sociedade. [...] O frente a frente com a duração pura, com nossa duração interna, não é sustentável, pois o tempo do relógio e os ritmos do calendário social nos chamam à ordem da ação. Contudo, devemos encarar o frente a frente com nosso Eu profundo. Pois ele é viável.

Mas por que este esforço tão grande de que sempre fala Bergson? Por que o filósofo encerra seu texto final sobre o método escrevendo: “Tensão, concentração, tais são as palavras pelas quais caracterizaríamos um método que requer do espírito, para cada novo problema, um esforço inteiramente novo” (PM, p. 97/101)? A intuição não poderia ser aquilo que à primeira vista, quase como que seduzidos pelo senso comum, imaginamos ser semelhante à contemplação, à inspiração, a algo fácil de ser adquirido?

A resposta é que temos de considerar o *movimento* da intuição e sua consequência principal, que é a de “inverter a direção habitual do trabalho do pensamento” (IM, p. 214/221). Isto significa que devemos sair do eu superficial para mergulharmos no eu profundo – tarefa nada fácil, se considerarmos que a vida social nos prende constantemente ao plano das ações quase automáticas e ao filtro da

⁹³ “Gostaria de voltar a um assunto do qual já falei, a criação contínua de imprevisível novidade que parece desenrolar-se no universo. De minha parte, creio experimentá-la a cada instante.” (PM, p. 99/103).

linguagem, o qual nos impede de ver tudo aquilo que poderíamos perceber como novo, imprevisível e criador. Contudo, sabemos ainda, ou melhor, *intuímos* que o eu profundo tem uma espécie de presença⁹⁴, exerce uma certa atração⁹⁵, devido à qual alguns de nós, ao atender ao seu chamado, já teve ao menos um vislumbre desta realidade interior. E é essa parte de nosso eu mais profundo, embora talvez esteja escondida para a grande maioria, que devemos mirar ao fazermos o apelo do esforço intuitivo ao nosso eu superficial, pois por mais escondida que esteja, ela está lá⁹⁶, basta tirarmos o véu: “Nossa pessoa nos aparece tal como ela é ‘em si’, assim que nos libertamos de hábitos contraídos para nossa maior comodidade.” (PM, p. 22/24).

A libertação desses hábitos – Bergson frequentemente o sublinha – não virá senão através de um “esforço violento”, de um ir contra aquela tendência e direção de nosso eu superficial em ver as coisas do ponto de vista espacial:

Irei pedir-lhes que façam um esforço violento para afastar alguns dos esquemas artificiais que interpomos, sem o sabermos, entre a realidade e nós mesmos. Trata-se de romper com certos hábitos de pensar e de perceber que se nos tornaram naturais. É preciso voltar à percepção direta da mudança e da mobilidade. (PM, p. 157-158/163-164).

⁹⁴ Bento Prado Júnior, o filósofo brasileiro que escreveu a respeito da Presença bergsoniana, diz em seu livro (1989, p. 71): “Tal é o propósito do [*Ensaio*]: operar uma conversão capaz de deslocar a liberdade de seu contexto problemático-discursivo e testá-la no nível da Presença.”; mas o que é essa Presença? Ora, ela não pode ser senão o próprio eu profundo que *vive* a liberdade enquanto sua constituição mesma, que está em contato consigo mesmo sem nenhum véu interposto e que *realiza* a criação livre em seu puro modo de ser: “A descrição da consciência divide [...] a experiência interna em dois níveis: o ‘eu superficial’ e o ‘eu profundo’. O primeiro é definido como consciência perceptiva do mundo material e como consciência linguística em seu acesso à intersubjetividade humana. Essencialmente, o ‘eu superficial’ é consciência ‘re-presentativa’, definindo-se re-presentação como apropriação indireta ou simbólica do ser, por oposição à identificação interna e direta na Presença. Enquanto a ‘apresentação’ é a identificação interna do presente com aquele para quem há presença, isto é, *iluminação interna do ser para ele mesmo*, ‘visão direta do espírito pelo espírito’, a apresentação é um *pis-aller* que apenas preenche os vazios da presença, visão do espírito pelo espírito, mas através das lentes deformadoras do espaço.” (*ibid.*, p. 103, grifo nosso).

⁹⁵ Atração esta “materializada” por aqueles que experienciaram o eu profundo e voltaram para transmitir sua experiência à humanidade – os místicos autênticos das grandes religiões: “[...] são as almas místicas, diz Bergson, que arrastaram e arrastam ainda em seu movimento as sociedades civilizadas. A lembrança do que foram, do que fizeram, depositou-se na memória da humanidade. Cada um de nós a pode revivificar, sobretudo se a aproximar da imagem, mantida viva dentro de si, de uma pessoa que participava dessa misticidade e a fazia irradiar ao seu redor. Ainda que não evoquemos esta ou aquela grande figura, sabemos que nos seria possível evocá-la; ela exerce assim sobre nós uma atração virtual.” (DF, p. 85).

⁹⁶ O apelo da filosofia bergsoniana para que se realize a experiência das conclusões de seu pensamento parece ligar-se a esta certeza da intrínseca presença da duração em cada um: “Não insistirei mais. Que cada um de nós faça a experiência, que obtenha a visão direta de uma mudança, de um movimento [...]” (PM, p. 163/169); “A experiência est[á] ao alcance de todos.” (PM, p. 76/79).

É-nos necessário esforço para que levemos a cabo a intuição, para que nos desvinculemos da corrente social, que se impõem forte e poderosamente do exterior para o nosso interior, e mesmo, sub-repticiamente, de dentro para fora de nós mesmos. E eis que nos reencontramos com a “intuição anônima” presente já no *Ensaio* quando Bergson escreve que “para encontrar este eu fundamental, tal qual uma consciência inalterada o aperceberia, um esforço vigoroso de análise é necessário.” (DI, p. 96/90).

Quando se está num rio caudaloso, sendo levado por sua corrente, necessitamos realizar um esforço muito grande para chegarmos à margem, ao lugar em que *somos*. Este esforço, contudo, para não resultar em fracasso, não pode e não deve ser desmedido, pelo contrário, deve ser metódico⁹⁷, para que se chegue com segurança e de maneira eficaz ao local desejado. Assim se passa também com a intuição.

O esforço intuitivo ou a “intuição como método” pertence a um dos graus da intuição desenvolvida por Bergson: não se trata ainda da intuição pura da duração, mas da tentativa de nela se chegar: “[Na duração] penetraremos [...] e isto não pode ser senão por uma intuição.” (IM, p. 189-190/196). Entretanto, ao se chegar ao contato direto, à coincidência intuitiva com o eu, se viverá a duração criadora e livre, a pura mudança substancial do eu, se estará já no âmbito da intuição durativa ou da duração intuitiva, onde já não há mais esforço algum: “sem dúvida a intuição comporta muitos graus de intensidade [...], mas o espírito que tivermos reconduzido para a duração real já viverá a *vida intuitiva*.” (PM, p. 140/146, grifo nosso).

Contudo, cabe notarmos que essa ausência de esforço não implica em uma ausência de *tensão*. Todo o esforço intuitivo, todo o tensionamento da intuição, fará com que se chegue ao ponto em que a intuição coincida com a tensão de uma determinada duração – neste caso, a tensão da duração da consciência humana – e então, esta própria tensão criadora e livre, que já não é mais subjetiva no sentido de pertencente a um eu, mas já se trata da contração determinada de cada consciência pura da humanidade, dará continuidade ao ápice de tensionamento realizado pelo método intuitivo, sem, no entanto, que haja um esforço por parte do eu para se manter nesta contração da duração, uma vez que ele já se tornou esta tensão mesma; Jankélévitch diz

⁹⁷ Não conhecemos nenhuma passagem em que Bergson descreve a “metodologia” da intuição *interior* nesse mergulho para dentro de si mesmo. O filósofo, como citamos em nota anterior, nos faz o apelo e nos diz o que, ao lograr a intuição, alcançaremos. Parece, portanto, que o próprio *esforço* intuitivo é o “método”, o caminho – é ele que nos revelará a duração pura de nosso eu: “Recomendamos uma certa maneira dificultosa de pensar. Estimamos *acima de tudo* o esforço.” (PM, p. 95/99, grifo nosso).

que “enquanto a inteligência é sempre dissemelhante de seu objeto, não há diferença essencial entre o movimento da intuição e aquele da liberdade ou da vida” (1999, p. 74).

Há criação e há liberdade, mas elas só são genuínas e absolutas se originadas de uma duração pura com a qual a intuição coincida. Esta criação é tensão em seu surgimento, mas o esforço só se dá quando da chegada intuitiva do eu superficial a essa pura tensão, e quando da comunicação desta experiência para o eu superficial, isto é, respectivamente o adensamento e a diluição da pureza criativa imediata da duração. Isto é porque, através do esforço, a intuição como método ou caminho torna-se, ao seu termo, intuição pura, a qual já é verdadeira criação e liberdade, idêntica àquela tensão criadora específica que caracteriza a duração: “A intuição [...] é uma coincidência drástica, e para dizer tudo, uma *recriação*.” (JANKÉLÉVITCH, *ibid.*, grifo nosso).

Para além do esforço inicial em atingirmos nossa própria duração interior, Bergson afirma que também há esforço quando intentamos sair de nossa faixa ou ritmo de duração para entrarmos em contato com diferentes durações, as quais seriam ou mais próximas da eternidade movente – durações detentoras da tensão mais elevada – ou mais próximas da matéria e de sua repetição homogênea – detentoras, por sua vez, da tensão mais baixa:

A intuição de nossa duração, bem longe de nos deixar suspensos no vazio como o faria a pura análise, nos põe em contato com toda uma continuidade que nos cabe procurar seguir, quer para baixo, quer para o alto: em ambos os casos podemos nos dilatar indefinidamente por um esforço cada vez mais violento, em ambos os casos nos transcendemos a nós mesmos. No primeiro, caminhamos para uma duração cada vez mais espalhada, cujas palpitações, mais rápidas que as nossas, dividindo nossa sensação simples, diluem-lhe a qualidade em quantidade: no limite se encontraria o puro homogêneo, a pura *repetição* pela qual definiríamos a materialidade. Caminhando no outro sentido, vamos para uma duração que se tensiona, se adensa, se intensifica cada vez mais: no limite se encontraria a eternidade. (IM, p. 210/217-18, grifo do autor).

Esta duração mais alta e o que diz respeito ao seu alcance, disso Bergson tratará sobretudo em sua obra final, *As duas fontes da moral e da religião*. Mas na segunda introdução de *O pensamento e o movente*, o filósofo fala sobre este liame intuitivo que permite que se entre em contato com durações cada vez mais tensas, com potenciais de criação cada vez maiores:

Uma existência só pode ser dada numa experiência. Essa experiência [...] assumirá o nome de intuição quando versar sobre o espírito. Até onde vai a intuição? Apenas ela poderá dizê-lo. Ela retoma um fio:

cabe a ela ver se esse fio sobe até o céu ou se detém a alguma distância da terra. No primeiro caso, a experiência metafísica ligar-se-á à dos grandes místicos: acreditamos constatar, de nossa parte, que a verdade está desse lado. (PM, p. 50/53).

“Retomar um fio”, aqui, é realizar o esforço necessário para que se chegue “ao céu”, à duração mais tensa e criadora – Deus. Esta qualidade de esforço requerido à intuição para que esta coincida com determinada tensão de duração, se assemelha àquela do músico que, a fim de afinar certa corda de seu instrumento, deve ir tensionando-a, girando a tarracha que a prende, até que a corda assuma a tensão da nota específica. Alcançada esta tensão particular, não há necessidade de mais nenhum esforço por parte do músico: a própria tensão da corda produzirá o som desejado ao ser tocada⁹⁸.

Por fim, cremos que uma passagem de Bergson, em especial, pode aclarar-nos esta questão da intuição e sua relação com o esforço para que atinja o objetivo de coincidir com a duração e, a partir daí, com ela tornar-se una, abstendo-se, então, de todo esforço. Em *A introdução à metafísica*, o filósofo francês escreve:

Quem quer que se tenha exercitado com sucesso na composição literária sabe perfeitamente que, quando o assunto foi longamente estudado, todos os documentos recolhidos, todas as anotações tomadas, é preciso, para abordar o próprio trabalho de composição, algo a mais, um esforço, frequentemente árduo, para se instalar de uma só vez no coração mesmo do assunto e para ir buscar tão profundamente quanto possível uma impulsão, *à qual, depois, bastará abandonar-se*. [...] A intuição metafísica parece ser algo do mesmo gênero. (IM, p. 225-226/233, grifo nosso).

Feita esta elucidação, é importante que saibamos que “quanto mais profundo for o ponto que tivermos alcançado, mais forte será o ímpeto que nos devolverá à superfície” (PM, p. 136/143-144). A vida intuitiva, para ser completa, precisa abarcar os dois eus; tal como já vimos em nossa análise da liberdade bergsoniana, não basta apenas o mergulho ao ato criador, sempre será necessária a volta à superfície, a exteriorização do ato enquanto liberdade. Não basta, agora, a descida às profundezas da duração interior; é preciso saber voltar para a vida social de nosso eu superficial. Mas também aqui o esforço é requerido.

⁹⁸ Cabe-se notar, ainda, que quanto mais alta for a tensão exigida pela corda para que esta produza determinada nota, maior deverá ser o esforço para atingi-la.

No entanto, o esforço de que se é necessário agora é de uma outra ordem que a do anterior, pois se antes tratava-se de “desespacializar” o eu superficial através da intuição da duração, trata-se doravante de “espacializar” o eu profundo, através da *linguagem intuitiva*⁹⁹ – e esse movimento de volta, diz Bergson, só é possível de ser realizado pela própria intuição do eu profundo¹⁰⁰, jamais pela análise do eu superficial: “Nunca será demais repeti-lo: da intuição podemos passar para a análise, mas não da análise para a intuição” (IM, p. 202/ 209).

5.3 A análise

É chegado o momento, portanto, antes de prosseguirmos com nossa argumentação, de diferenciarmos brevemente análise de intuição, tal como Bergson o faz em *Introdução à metafísica*. Neste texto, o filósofo francês começa por opor uma à outra, dizendo ser cada qual uma forma diferente de se tomar conhecimento de um objeto:

[há] duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que se dêem voltas ao redor dessa coisa; a segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não remete a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no *relativo*; do segundo, ali onde ele é possível, que atinge o *absoluto*. (IM, p. 177-178/183-184, grifos do autor).

Antes de mais nada, diremos que esta “coisa” que se intenta conhecer, no escopo de nosso presente estudo – tal como o fora o do primeiro livro de Bergson –, não é senão o eu profundo que dura. A bem dizer, esta “coisa” só é mesmo uma coisa se já tomada da perspectiva da análise, ao passo que quando intuída, se apresenta antes como um *processo*, algo assim como um perene estado de transição entre dois pontos matemáticos, tirando-se o fato de que estes dois pontos são fictícios.

⁹⁹ “A linguagem, enquanto principal função da inteligência, está afetada pela ambiguidade que faz com que a inteligência possa penetrar até certo ponto no espírito *e este espacializar-se*, por sua vez, em vista da inserção do homem como um todo na vida prática.” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 99, grifo nosso).

¹⁰⁰ A intuição pura diz respeito à visão do espírito pelo espírito; não se trata do método ou caminho, mas do contato ou da coincidência; a *expressão* deste contato constituirá o que chamamos de “a volta do movimento intuitivo”: “O que se trata de exprimir é algo com o qual o sujeito *coincide*, e o conhecimento intuitivo é fazer passar à consciência esta coincidência.” (LEOPOLDO E SILVA, *ibid.*, p. 99, grifo do autor).

Ao procurarem o eu real através da utilização da análise, do pensamento que traduz o movimento em símbolos estáticos e que fragmenta o todo contínuo, os psicofísicos não poderiam senão fracassar – seria como querer encontrar e estudar o sol e seu movimento, procurando-o à noite; melhor seria se estudassem a lua! Porque, e já o mostramos anteriormente, o uso científico da análise é visto por Bergson como totalmente legítimo e mesmo necessário para as necessidades da vida social, para a compreensão daquilo em nós que se relaciona mais ao espaço que ao tempo. O erro foi o de crer que, estudando analiticamente o eu espacializado, falava-se já do eu real, do substrato movente que é a consciência imediata. Jamais pela análise, diz Bergson, se alcançará o que só a intuição pode fazê-lo: a apreensão do caráter temporal daquilo que se estuda:

Nosso espírito, que busca pontos de apoio sólidos, tem por principal função, no curso ordinário da vida, representar-se *estados e coisas*. Toma de longe em longe vistas quase instantâneas da mobilidade indivisa do real. [...] Ao fazê-lo, substitui o contínuo pelo descontínuo, a mobilidade pela estabilidade, a tendência em via de mudança pelos pontos fixos que marcam uma direção da mudança e da tendência. Essa substituição é necessária para o senso comum, para a linguagem, para a vida prática e mesmo, numa certa medida [...], para a ciência positiva. [...] Não, sem dúvida, para obter um conhecimento interior e metafísico do real. (IM, p. 211-212/219, grifos do autor).

Conhecimento interior e metafísico do real. É que Bergson, já no *Ensaio*, ao lançar-se no conhecimento da *substância* do eu, de sua própria essência ontológica, da consciência em sua forma última e mais originária, fazia metafísica. Mas uma metafísica diferente, não mais em busca da substância eterna e imutável, mas ao contrário, do movente que é o próprio dado imediato da consciência; esse movente – Bergson o mostrará no terceiro capítulo do *Ensaio* – é a base e a configuração do próprio ato criador imprevisível – a liberdade é a constituição ontológica inerente a cada ser humano, o eu profundo é a própria duração livre: “Oponho a liberdade à necessidade [...] como a intuição à análise, como a unidade real, vivida e percebida de dentro, à multiplicidade de vistas que pode tomar sobre ela” (M., p. 586-587 *apud* Worms, 2000, p. 39).

Também a liberdade do *Ensaio* foi percebida e vivenciada por Bergson graças à intuição, e o desacordo entre deterministas e partidários do livre-arbítrio não são senão *pontos de vistas sobre pontos de vistas*, ou seja, discussões acerca dos resultados trazidos pela análise de um campo em que, em primeiro lugar, não lhe compete a

investigação. A discussão seria sem fim, se em algum momento não se realizasse o esforço intuitivo para perceber *de dentro* o ato livre se fazendo, aquele esforço que leva o eu superficial a “se deixar viver” (DI, p. 75/72), a se deixar atravessar pela duração criadora e livre:

Tal era a direção preferida em que nos embrenhávamos. Muitas outras se abriam diante de nós, em torno de nós, a partir do centro no qual nos havíamos instalado para recuperar a duração pura. Mas prendiamo-nos a esta, porque havíamos escolhido de saída, *para pôr à prova nosso método*, o problema da liberdade. Desse modo, nós nos reinstalaríamos no fluxo da vida interior, do qual a filosofia com muita frequência não nos parecia reter mais que o congelamento *superficial*. (PM, p. 20/22, grifos nossos).

O reinstalar-se no fluxo da vida interior é a liberdade, e tal movimento exige de nós um “vigoroso esforço de *intuição*”, até que simpatizemo-nos com a duração pura. Da mesma forma como já dissemos a respeito da ausência de esforço quando da coincidência com a duração, podemos sustentar afirmação semelhante em relação à liberdade: uma vez livres, não há esforço a se fazer, todo o esforço já foi feito – só há agora o vivenciar da duração e de sua liberdade.¹⁰¹

Contudo, a liberdade só se completa e plenifica quando é total, ou seja, quando abrange os *dois* eus: “A totalização é possível, embora todo ser, a todo instante, seja total! A liberdade é essa própria totalização. O ato livre é o ato no qual, segundo Bergson, o homem põe-se inteiro.” (JANKÉLÉVITCH, 1994, p. 104). Há que se realizar a volta rumo à totalização e então, novamente, o esforço, embora de uma ordem bem distinta, retorna à cena.

A ausência de esforço indica duas coisas, sempre relacionadas a “paradas”¹⁰²: a parada no âmbito do eu superficial, da vida social e utilitária, da vida mecânica e autômata da necessidade¹⁰³ e a parada no eu profundo, o fim do processo do esforço

¹⁰¹ Clarice resume bem esse sentimento no início de um pequeno conto seu, chamado *Perdoando Deus*: “Eu ia andando pela Avenida Copacabana e olhava distraída edifícios, nesga de mar, pessoas, sem pensar em nada. Ainda não percebera que na verdade não estava distraída, estava era de uma atenção sem esforço, estava sendo uma coisa muito rara: livre.” LISPECTOR, C. in “*A imitação da rosa*”, 1973, Editora Artenova, 2ª edição.

¹⁰² Paradas do movimento intuitivo que, para sermos fieis a Bergson, devemos chamar de “paradas moventes”.

¹⁰³ “Uma escolha se impõe a todo instante; optamos naturalmente pelo que é conforme à regra. Mal temos consciência disso; não fazemos esforço algum.” (DF, p. 12-13).

intuitivo em sua descida à duração, sua coincidência com a tensão da pura temporalidade. Ora, o esforço só aparece quando da movimentação entre essas “duas metades”, é o trânsito entre elas que o caracteriza: sobre um esforço já falamos, é aquele relacionado ao mergulho; resta falarmos a respeito do esforço de “especialização” do eu que dura no intuito de *comunicar* o que viu ao eu superficial, precisamente o esforço de seu emergir.

5.4 A linguagem intuitiva

A linguagem é uma questão que perpassa toda a obra de Bergson. Ela está presente desde o *Ensaio*, até as *Duas fontes* e seu “livro-testamento”, *O pensamento e o movente*. Não raro é tratada lateralmente a algum problema mais central, no entanto, permanece sempre, em algum sentido, como uma espécie de obstáculo. Dizemos em algum sentido, porque a linguagem, em Bergson, deverá deixar de ser um obstáculo para se tornar um auxiliar no método do filósofo ao *se deixar atravessar*, ao adotar a função de ponte rumo à realização da consciência pura. Tentaremos ver como.

Em primeiro lugar, há que se distinguir duas espécies de linguagem: a interior e a exterior¹⁰⁴. Falemos antes da interior. A linguagem, como já vimos em outro momento em nosso estudo, tem vantagens e desvantagens; ela nos possibilita uma vida social, comunitária e com vistas à ação útil: portanto, está relacionada, em sua forma eficaz, principalmente à esfera pragmática de nossas atividades. Contudo, quando se projeta para a vida interior, a linguagem só consegue, em seu uso comum, especializar a experiência da duração¹⁰⁵, tornando-se um sério entrave à especulação filosófica e psicológica: “o espírito filosófico simpatiza com a renovação e a reinvenção sem fim que estão no fundo das coisas, e as palavras têm um sentido definido, um valor convencional relativamente fixo; não podem exprimir o novo senão como um rearranjo do antigo.” (PM, p. 88-89/92).

Não podemos nos precipitar e concluir daí que a linguagem para Bergson deve ser abandonada: se ela o for, o eu superficial que com ela se corresponde, estaria

¹⁰⁴ Trata-se aqui, da linguagem “de si para si”, e da linguagem “de si para o outro”, respectivamente.

¹⁰⁵ “Examinando as doutrinas, nos pareceu que a linguagem havia desempenhado aqui um papel importante. A duração exprime-se sempre em extensão. Os termos que designam o tempo são tomados de empréstimo à língua do espaço. Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde ao chamado.” (PM, p. 5/7).

gravemente comprometido, e já sabemos que se trata antes para Bergson da totalização dos dois eus, de forma alguma da eliminação de algum deles. A tarefa, antes, será a de *descaracterizar a linguagem de seus caracteres principais*. Se ela espacializa, se cristaliza, se banaliza, impessoaliza, trata-se agora de inverter seu processo de funcionamento de modo que ela possa exercer sua função de comunicação – embora mesmo não sendo possível eliminar certos aspectos da linguagem – *atenuando-os* ao máximo: “forçoso nos é adotar provisoriamente esta filosofia e esta ciência totalmente feitas; mas não são senão pontos de apoio para subir mais alto. Para além das ideias que são arrefecidas e cristalizadas na linguagem, devemos buscar o calor e a mobilidade da vida.” (M, p. 366-368 *apud* VIEILLARD-BARON, 2007, p. 117).

Franklin Leopoldo e Silva, em seu livro “*Bergson: intuição e discurso filosófico*” (1994, p. 96), escreve:

É a própria capacidade de simbolizar, intrínseca à inteligência, que vai permitir de alguma forma a superação da cristalização simbólica que constitui a precisão abstrata do conhecimento analítico. Voltada para o esforço de traduzir o intraduzível, a inteligência se torna de alguma maneira consciente da “franja” intuitiva que a rodeia: procurará então vencer o obstáculo da linguagem com a própria linguagem, construindo com os símbolos um análogo da fluidez que ela não pode exprimir diretamente.

Tendo-se atingido a intuição pura da duração real, e sendo necessário realizar-se a volta, é preciso que haja uma ligação entre os dois eus, é preciso que haja uma comunicação entre eles: é preciso que a experiência da duração do eu profundo se amplie, *se abra* para o eu superficial:

O método da intuição não consiste somente em remeter à intuição de nosso Eu profundo, mas também em recapitulá-la e comunicá-la aos outros, por e nas palavras e ideias. Tudo começa com a intuição da duração pura, mas tudo começa também com a expressão dificultosa desta intuição. (PANERO, 2003, p. 294).

Mas de que maneira realizar esta comunicação, como vencer este obstáculo se, ao utilizarmos a linguagem convencional, perdemos completamente o estatuto movente da duração vivida? Justamente, cabe esforçar-se para *movimentar* a linguagem através da criação de imagens: “o metafísico recorrerá às imagens para que o *movimento metafórico* que ele estabelece na linguagem provoque o espírito a captar no jogo

imagético uma realidade situada mais além.” (LEOPOLDO E SILVA, *ibid.*, p. 97, grifo do autor).

Tudo se passa como se, em Bergson, o eu profundo tivesse que se espacializar a fim de alcançar a totalização harmônica com o eu superficial. E, com efeito, é isso que ocorre, com a importante ressalva de que esse processo não chega a se completar. O eu profundo, em sua subida à superfície deve se “destemporalizar” ou se espacializar *o mínimo possível*, somente a ponto de, através da linguagem, fazer-se comunicar ao eu superficial. A linguagem utilizada deve funcionar na medida em que não seja agarrada pelos moldes espaciais, ou antes que ocorra esta captura. Esta linguagem deve atuar como o próprio movimento e, assim, deve se *fluidificar*:

[Nosso espírito] pode instalar-se na realidade móvel, adotar-lhe a direção incessantemente cambiante, enfim, apreendê-la intuitivamente. [...] Mas desembocará assim em conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas as suas sinuosidades e de adotar o próprio movimento da vida interior das coisas. (IM, p. 213/221).

Aqui, não é mais a linguagem que manipula o tempo, mas o tempo que transforma a linguagem e a faz adotar sua constituição. Bergson já havia mostrado em *Introdução à metafísica* de que maneira a análise perde-se da apreensão temporal do eu. Neste texto, Bergson criticará os “conceitos rígidos” e os símbolos de forma geral, relacionando-os à análise e dizendo de sua incapacidade de comunicar o real:

Símbolos e pontos de vista colocam-me portanto fora [da pessoa]; só me entregam aquilo que ela tem em comum com as outras e que não lhe é próprio. Mas aquilo que é propriamente ela, aquilo que constitui sua essência, não poderia ser percebido de fora, sendo interior por definição, nem ser expresso por símbolos, sendo incomensurável com qualquer outra coisa. (IM, p. 179/185-186).

Comunicação tem, portanto, o sentido estrito de comum-nicar, ou seja, de tornar comum aquilo que é propriamente pessoal e único. Este é o modo de operação da análise, que se utiliza da linguagem para marcar divisões nítidas e imóveis no real contínuo e movente:

A análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar consiste portanto em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela. Toda análise é assim uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada de pontos

de vista sucessivos a partir dos quais anotamos a cada vez um contato entre o objeto novo, que estudamos, e outros, que acreditamos já conhecer. (IM, p. 181/187).

Mas a intuição, ferramenta metafísica por excelência, deve transformar o conhecido de modo a apresentá-lo como novo; cabe à intuição e ao filósofo intuitivo que realize o esforço de manifestar o imprevisível através do previsível, que, após “se passar dos conceitos”¹⁰⁶, retorne a eles de maneira a modificar a sua essência e de forma a singularizar e reiterar o máximo possível o caráter de “único” àquilo que a linguagem consegue *comunicar*:

[...] A experiência interior não encontrará em parte alguma linguagem estritamente apropriada. Por força terá que voltar ao conceito, acrescentando-lhe no máximo a imagem. Mas então será preciso que alargue o conceito, que o flexibilize e que anuncie, pela franja colorida com a qual o envolverá, que ele não contém a experiência inteira. (PM, p. 45/48).

Eis aqui o dilema da filosofia bergsoniana, já anunciado muito antes, em 1889, no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*: o conceito ou mesmo a imagem não nos podem dar a realidade da experiência¹⁰⁷ e, no entanto, são apenas eles que podem nos auxiliar, embora não tão satisfatoriamente, a compreender e a expressar inteligivelmente esta experiência, seja de nosso próprio eu profundo para o nosso eu superficial, seja para os outros. O mal-entendido da liberdade surge desta situação, e a última palavra do *Ensaio* refere-se a isso:

É que se passa por graus insensíveis da duração concreta, cujos elementos se penetram, para a duração simbólica, cujos momentos se justapõem e, por consequência, da atividade livre para o automatismo consciente. É que, se somos livres sempre que queremos entrar dentro de nós mesmos, raramente tem lugar tal querer. Por fim, é que, mesmo nos casos em que a ação é livremente realizada, não se poderia raciocinar a seu respeito sem lhe desdobrarmos as condições exteriormente umas às outras, no espaço, e não mais na pura duração. (DI, p. 180/164).

¹⁰⁶ “Se existe um meio de possuir uma realidade absolutamente, ao invés de conhecê-la relativamente, de se colocar nela ao invés de adotar pontos de vista sobre ela, de ter uma intuição dela ao invés de fazer sua análise, enfim, de apreendê-la fora de toda a expressão, tradução ou representação simbólica, a metafísica é exatamente isso. *A metafísica é portanto a ciência que pretende passar-se de símbolos.*” (IM, p. 181-182/188, grifo do autor).

¹⁰⁷ “Devemos ter em mente que a imagem, mesmo despojada da fixidez do conceito, não é representação adequada da intuição: tal representação é impossível.” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 97).

As noções de imagem adicionada ao conceito, ou de conceito fluido¹⁰⁸ em contraposição ao rígido, ou ainda, a utilização de metáforas para precisar cada vez mais a comunicação eu profundo/eu superficial são desenvolvidas nos textos sobre o método que Bergson reuniu sob o nome de *O pensamento e o movente*¹⁰⁹: “[A intuição] se endereçará de preferência às ideias mais concretas, que uma franja de imagens ainda envolve. Comparações e metáforas sugerirão aquilo que não conseguiremos exprimir.” (PM, p. 42/45). No *Ensaio*, texto que viemos trabalhando, há exemplos claros disso, principalmente nos capítulos II e III, que versam sobretudo a respeito da duração e da liberdade, respectivamente – temas que por definição, para Bergson, escapam a toda tentativa de enquadramento conceitual; é então que ele recorre, já ali, às imagens: a “imagem” melódica que compara a duração às notas de uma melodia que se interpenetram, compondo a música em sua plenitude ; a imagem do ato livre que se realiza tal como o fruto maduro que cai, ou mesmo a comparação da duração e de sua contagem espacial com as batidas de um relógio escutadas ao longe e os diferentes modos de percebê-la. Contudo, como dissemos, mesmo essas imagens não podem nos dar a experiência da duração, mas somente nos indicar sua existência, apontar para sua realidade:

[A] imagem ainda será incompleta, e aliás toda comparação será insuficiente, pois o desenrolamento de nossa duração se assemelha por certos lados à unidade de um movimento que progride, por outros, a uma multiplicidade de estados que se esparramam, e nenhuma metáfora pode restituir um dos dois aspectos sem sacrificar o outro. Se evoco um espectro de mil matizes, tenho à minha frente uma coisa já feita, ao passo que a duração se faz continuamente. Se penso num elástico que se alonga, numa mola que se comprime ou se distende, esqueço a riqueza de colorido que é característica da duração vivida para não ver mais que o movimento simples pelo qual a consciência passa de um matiz ao outro. A vida interior é tudo isso de uma vez, variedade de qualidades, continuidade de progresso, unidade de direção. Não se poderia representa-la por imagens. (IM, p. 185/191-92).

¹⁰⁸ “[A metafísica] só é propriamente ela mesma quando ultrapassa o conceito, ou ao menos quando se liberta dos conceitos rígidos e já prontos para criar conceitos bem diferentes daqueles que habitualmente manejamos, quero dizer, para criar representações flexíveis, móveis, quase fluidas, sempre prontas a se moldarem pelas formas fugidias da intuição.” (IM, p. 188/195).

¹⁰⁹ Aqui já estamos a falar também do que chamamos de “linguagem exterior”.

Imagens ou metáforas filosóficas¹¹⁰ têm por intuito dar o sentido *aproximado* daquilo que é experimentado¹¹¹, e justamente aqui está a total inovação da filosofia bergsoniana: ela se faz a partir de um grande esforço, mas só se completa com um esforço de mesma medida por parte *do leitor*. A filosofia se faz, então, em conjunto, ela não mais nos dá todas as definições prontas e acabadas, mas ao contrário, nos pede que a ajudemos a acabá-las, a precisá-las, num progresso que se alonga indefinidamente rumo à experiência real daquilo que no texto foi comunicado. É isso que faz Jankélévitch (1994, p. 104), um dos grandes interlocutores de Bergson, escrever: “o bergsonismo é uma filosofia maximalista, que exige a adesão total do coração e do espírito.”¹¹².

E foi talvez essa não adesão, devido a variados motivos, por parte de alguns, que fez Bergson ser criticado por suas “metáforas obscuras”, por sua “filosofia literária” e por sua “força de escrita” que camuflaria uma suposta ausência de rigor metodológico¹¹³. Os críticos do bergsonismo não o compreenderam ou não o quiseram compreender; não se esforçaram para tanto ou não intentaram fazê-lo – mas uma filosofia da experiência que se passa da experiência que se pode ter dela só pode acabar por ser mal-entendida.

¹¹⁰ As quais diferem daquelas utilizadas pela arte – pelo artista em geral, pelo romancista ou poeta em particular – que fazem apelo sempre à sensibilidade e ao sensível através de cores, sons e emoções, a fim de se chegar ao contato com a duração criativa – sem, contudo, se preocupar com os meios ou métodos com que se chegou a este contato mesmo. No caso da imagem ou metáfora filosófica, trata-se do apelo ou convite ao leitor por intermédio da elaboração e explicitação de um “caminho”, o qual dirá respeito ao esforço intuitivo para se chegar metodicamente à duração interior.

¹¹¹ “Para que a metáfora sirva como meio de aproximação direta da realidade é preciso que a imagem não *crystalize* um significado, mas *sugira* uma visão, que não é interpretação, mas contato.” (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 97, grifos do autor).

¹¹² Jankélévitch (1994, p. 102) escreve ainda: “A filosofia de Bergson é uma concepção de vida que exige uma reforma interior; um método novo, tal é a exigente intuição filosófica. Ela exige uma nova forma de pensamento e não pode ser abordada como as outras. [...] Na medida em que o bergsonismo exige uma renovação interior, é uma espécie de sabedoria, uma concepção de vida.”

¹¹³ Will Durant (2001, p. 340), historiador da filosofia inglês, escreve: “O que chama a atenção primeiro, ao se ler Bergson, é o estilo: brilhante [...], com um brilho constante, como de um homem decidido a viver à altura das belas tradições da luminosa prosa francesa. É mais difícil estar errado em francês do que em algumas outras línguas; porque os franceses não irão tolerar a obscuridade, e a verdade é mais clara do que a ficção. Se Bergson é obscuro de vez em quando, isso se deve à esbanjada riqueza de suas imagens retóricas, suas analogias e suas ilustrações; ele tem uma paixão quase semítica pela metáfora, e é capaz de substituir, às vezes, a prova paciente por um engenhoso símile. Temos que ficar em guarda contra esse fazedor de imagens, tal como nos precatamos quanto a um joalheiro ou um poeta imobiliário – enquanto reconhecemos, agradecidos, em *A evolução criadora*, a primeira obra-prima filosófica do nosso século.”

É que a intuição da duração será comunicada somente para aquele que estiver de coração aberto para ela, que tenha aderido, em primeiro lugar, à proposta do filósofo, e depois, que se deixe envolver pela escrita, a qual deixará de ser estritamente analítica para ser uma escrita genuinamente intuitiva, ou já na concepção de Bergson, uma escrita *filosófica*: “A duração que se tornou dado imediato da consciência de Bergson se tornará dado imediato da minha pela mediação poética da escrita.” (GOUHIER *in* M, p. XVIII).

A linguagem está geralmente a serviço da análise e da inteligência; a inversão bergsoniana tem por meta pô-la a serviço da intuição:

A vocação generalizadora e imobilizadora da inteligência, e da linguagem enquanto sua principal função, é contrariada pela reflexão quando esta utiliza a metáfora como a linguagem *em movimento* e não a linguagem como reveladora de estados de coisas representados analiticamente nas palavras e nos conceitos. Isto não poderia ocorrer se a linguagem não contivesse em si, como que virtualmente, esta outra modalidade de inserção compreensiva das palavras na realidade. Assim o jogo metafórico livre da fixação conceitual é possibilidade discursiva de intelecção do real que responde à exigência fundamental da reflexão filosófica: inversão da marcha habitual do pensamento. (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 98, grifo do autor).

A linguagem servirá, daí, como intermediária entre análise e intuição, e Bergson, com seu grande estilo acrescido à experiência que teve da duração interior, pretende flexibilizá-la, criando conceitos e imagens que são não apenas a marca d'água de sua filosofia, como a possibilidade mesma de construí-la:

[Há] a necessidade de renovar a discursividade filosófica, de encontrar os meios de comunicar o incomunicável, e de transmitir, na medida do possível, alguma coisa da intuição. O mais difícil é evitar a tentação de uma discursividade sem atritos onde tudo é de alguma forma conhecido de antemão, onde se representa a troca das ideias sobre o absoluto em lugar de trocar nossas experiências efetivas e dificilmente comunicáveis da duração mesma. (PANERO, 2003, p. 51).

Acabamos por nos adiantar um pouco, e daquilo que chamávamos “linguagem interior”, já passamos à “exterior”. De todo modo, podemos dizer que a linguagem interior é justamente aquela que se movimenta do eu profundo para o superficial da própria pessoa, no sentido de transmitir ao eu superficial a experiência da duração profunda, possibilitando-o, então, transmiti-la depois a outros eus superficiais através, agora, da linguagem exterior. A citação acima, de Alain Panero, diz respeito justamente

às duas linguagens e à necessidade de Bergson de renovar o discurso filosófico, tanto interior quanto exterior, para encontrar os meios de “comunicar o incomunicável”, de transmitir a experiência da intuição de si para si e de si para os outros.

A linguagem exterior, portanto, tem a ver com o outro, isto é, com um eu superficial que receberá do meu eu superficial aquilo que meu eu profundo experienciou. Ora, essa é a questão maior envolvida no texto “*A intuição filosófica*”¹¹⁴: como o filósofo poderá comunicar ao leitor sua intuição mais fundamental através de seu discurso? Aqui também tratar-se-á de um apelo, de um convite por parte do filósofo ao seu interlocutor para que este apreenda a sua intuição – e este convite será feito através da *imagem mediadora*: “[Da doutrina do filósofo nos aproximaremos] se pudermos atingir a *imagem mediadora* [...] – uma imagem que é quase matéria pelo fato de ainda se deixar ver e quase espírito pelo fato de não se deixar tocar.” (PM, p. 130/136, grifo do autor). O que se destaca aos nossos olhos aqui é o *quase* e sua função. O quase é o meio, é o “entre” que convida ao invés de impor ou de dar ao leitor a intuição pronta e acabada. O quase é o convite, e sua forma filosófica é a imagem mediadora:

Para conhecer esta intuição [...] seria preciso não que se mostre-na a nós, menos ainda que se represente-na a nós, mas que se nos convide a revivê-la: [donde] a *imagem mediadora*, cujo papel não é de representar a intuição, mas antes de convidar a sair da representação em uma direção determinada para tentar a intuição. (WATERLOT; FENEUIL *in* PM, p. 394, grifo dos autores).

A imagem mediadora é análoga à imagem fluida da linguagem interior, transferida agora para o plano externo; ela não substituirá de forma alguma a intuição, mas será sua porta de entrada; *através* dela, tal como se dá com a imagem fluida apresentada pelo eu profundo, é que chegaremos, por um esforço, à intuição pura do filósofo/eu profundo:

A imagem mediadora não é ainda a intuição do filósofo, mas já não é mais da ordem do simbólico. É como ela pode *fazer acessar* a intuição. [...] A imagem mediadora, longe de representar a intuição do filósofo, convida a um “esforço para imitar” o que o filósofo viveu e, em consequência, viu. [...] [A intuição] necessita do ponto de vista do filósofo um pesado trabalho sobre os procedimentos de expressão, e

¹¹⁴ Conferência realizada em Bolonha, a 10 de abril de 1911, e publicada na coletânea *O pensamento e o movente*.

do ponto de vista de seu leitor um “esforço” para segui-lo. (WATERLOT; FENEUIL *in* PM, p. 397-398, nota 7, grifo dos autores).

E é o leitor o ‘culpado’ por esse trabalho do filósofo, pois se ele falou por toda a sua carreira, foi para lhe comunicar a própria simplicidade da intuição, que de tão simples, diz Bergson, tornou-se tarefa complexa transmiti-la em palavras, mesmo até em imagens:

Nesse ponto, está alguma coisa de simples, de infinitamente simples, de tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que falou por toda a sua vida. Não podia formular o que tinha no espírito sem se sentir obrigado a corrigir sua formulação e, depois, a corrigir sua correção: assim, de teoria em teoria, retificando-se quando acreditava completar-se, o que ele fez, por meio de uma complicação que convocava a complicação [...], foi restituir com uma aproximação crescente a simplicidade de sua intuição original. Toda a complexidade de sua doutrina, que poderia ir ao infinito, não é portanto mais que a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-la. (PM, p. 119/125).

A intuição simples e única a qual teve o filósofo, nunca poderá ele dizê-la, isto é, ela não pertence ao âmbito da linguagem social e utilitária, está além. O eu superficial sempre a abordará com uma *aproximação crescente*, mas enquanto não “atuar passivamente” (como já dizíamos no fim do capítulo 4), enquanto não “se deixar viver”, não poderá se harmonizar ou se unificar com a intuição pura. É que então, o eu superficial terá que se contentar com o que, para ele, será uma espécie de silêncio: o silêncio da vida musical interior. A linguagem cotidiana ou comum aí não pode adentrar, pois a linguagem de que fala a vida profunda é de um silêncio eloquente¹¹⁵: “não temos nenhum interesse em escutar o murmurinho ininterrupto da vida profunda. E, no entanto, a duração real está aí.” (PM, p. 167/173).

Bergson parece nos propor que silenciemos nosso eu superficial para que possamos ouvir o eu profundo, ouvir a música da consciência e sua melodia de pura

¹¹⁵ É este o silêncio do encontro místico, o silêncio da duração do qual nos fala a língua divina: “Desta elevação [o místico] não extrai de resto orgulho algum. Grande é, pelo contrário, a sua humildade. Como não seria humilde, quando pôde constatar em *encontros silenciosos*, a sós, com uma emoção onde sua alma se sentia fundir por completo, isto que poderíamos chamar a humildade divina?” (DF, p. 246, grifo nosso).

continuidade e interpenetração¹¹⁶. Só então estaremos qualificados para falar, e mesmo o falar, como tentamos mostrar até agora, não deverá ser um qualquer: deve ser consciente de suas limitações mas também de seus recursos possíveis – esse falar terá por meta acompanhar a duração e deverá, portanto, ser acima de tudo *simples*.

E, finalmente, eis que Bergson, no texto em que homenageia Félix Ravaisson, parece estar falando de si próprio quando escreve:

A história da filosofia faz-nos sobretudo assistir ao esforço incessantemente renovado de uma reflexão que trabalha na atenuação das dificuldades, na resolução das contradições, na mensuração com uma aproximação crescente de uma realidade incomensurável com nosso pensamento. Mas, de longe em longe, sobrevém uma alma que parece triunfar dessas complicações à força de simplicidade, alma de artista ou de poeta, que permaneceu próxima de sua origem, reconciliando, numa harmonia sensível para o coração, termos talvez irreconciliáveis para a inteligência. A língua que ela fala, quando assume a voz da filosofia, não é compreendida do mesmo modo por todo mundo. Alguns julgam-na vaga, e ela o é naquilo que exprime. Outros sentem-na precisa, porque experimentam tudo aquilo que ela sugere. Para muitos ouvidos, ela não traz mais que o eco de um passado desaparecido: mas outros já ouvem nela, como que num sonho, o canto alegre do porvir. (PM, p. 290/296-297).

¹¹⁶ “Acaso se pode, sem desnaturá-la, encurtar a duração de uma melodia? A vida interior é essa melodia mesma.” (PM, p. 11/13); “Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior – melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente.” (PM, p. 166/172).

6 CONCLUSÃO

Nosso estudo debruçou-se no primeiro livro publicado por Bergson, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Nele, vimos uma questão que acreditamos perpassar toda a discussão contida nesta obra: aquilo que chamamos o eu dividido – o superficial e o profundo. Procuramos, ao defini-los, evidenciar as consequências que Bergson tira de cada um – seja o eu espacial, seja o eu temporal – nesta etapa inicial de seu pensamento. Intentamos, ao acompanhar o itinerário do filósofo, compreender não só o que consistia cada um dos aspectos do eu, mas – o que foi feito sobretudo na seção a respeito do método – como pôde-se chegar à duração e à liberdade como dado imediato da consciência e de que maneira Bergson ensinou comunicá-las aos seus leitores.

Partimos, como Bergson, da psicologia, para percebermos gradativamente em que medida essa psicologia tornava-se uma metafísica, enquanto se descobria no eu a *substância* movente de nossa personalidade, que seria ainda, mais adiante, nomeadamente em *A evolução criadora*, identificada com o próprio substrato do mundo: “É preciso, aqui, procurar ver para ver e não mais ver para agir. Então o Absoluto se revela muito perto de nós e, em certa medida, em nós. Ele é de essência psicológica e não matemática ou lógica. Ele vive conosco.” (EC, p. 298).

Bergson viu nesse absoluto a pura imprevisibilidade, a criação livre e o tempo real: e essa era justamente a essência de nosso eu fundamental – para alcançá-lo e analisá-lo, o filósofo francês fez uso de sua *própria* psicologia; esta psicologia, já presente, portanto, no *Ensaio*, era a psicologia “de dentro” em contrapartida à psicologia “de fora”; enquanto a psicofísica analisava os fatos psicológicos da perspectiva do eu superficial, *estaticamente*, Bergson já utilizava a intuição para apreender o eu profundo através de sua *psicologia dinâmica*. Se foi dito que a uma tal psicologia Bergson jamais definira os métodos e os modos de atuação, bastando-lhe apenas dizer que tratava dos atos e estados “se fazendo” em oposição àquela psicologia que concernia aos atos já feitos (DI, p. 103-104/96), é porque não se considerou que a psicologia dinâmica é sustentada e levada a cabo pelo *método intuitivo*.

Tal método talvez não tenha sido delineado “analiticamente”, mas decerto o foi de forma intuitiva; aplicando-o aos problemas específicos aos quais Bergson paulatinamente se ocupava, a intuição se apresentava aos olhos do leitor mais atento

como um método *interior* de inversão do pensamento: de saída do eu superficial para a entrada e estabelecimento no eu profundo e subsequente volta ao superficial. Este mergulho no eu profundo desvelou para Bergson a realidade temporal, a qual abrigava o segredo prático e teórico da liberdade humana. No entanto, defini-lo de maneira convencional seria deturpá-lo, e desde o início a filosofia bergsoniana voltou-se para ser uma espécie de chamado ou, como já dissemos, de convite para que experienciássemos aquilo que o filósofo francês havia sentido ao adentrar metodicamente em si mesmo.

Porém, Bergson não foi estritamente um psicólogo em sua carreira, mas um filósofo, e sua filosofia não pode ser compreendida *profundamente* sem que se passe pelo método de apreensão da substância interior, ou seja, da consciência como duração. Tal método se apresentava, como vimos¹¹⁷, como um movimento entre os dois eus, como a saída do eu superficial e o retorno a ele, agora enriquecido pelo contato com o eu profundo e, nesse sentido, nunca deixou de ser um método eminentemente metafísico: “entre esses dois limites extremos a intuição se move, e esse movimento é a metafísica mesma.” (IM, p. 210-211/218).

A filosofia da intuição de Bergson tem sua semente no *Ensaio*, e se filosofar é inverter a marcha habitual do pensamento, trata-se portanto de não apenas olhar para fora, mas antes e sobretudo de voltar-se para dentro: a inversão ou a conversão é esforçar-se para sair das malhas que nos prendem do eu superficial para, após termos descido ao eu profundo, após termos mudado *a perspectiva* de se fazer filosofia, regressar a essas mesmas malhas vendo-as não mais como prisão, mas como rede de descanso, isto é, vendo na vida superficial e social um modo de expressão da liberdade criadora da duração profunda.

O esforço intuitivo é tão grande quanto sincero, pois ali está a vida toda do filósofo: “O próprio ato filosófico é que exige essa torção ou conversão: o homem dá-se inteiro a ele, até a última gota de sangue e até o último glóbulo dessa gota.” (JANKÉLÉVITCH, 1994, p. 106). A conversão primeira é se lançar ao eu profundo, e depois, todas as outras coisas lhe são acrescentadas: “toda intuição da duração é já um ato filosófico. A essência do filosofar é a intuição da duração” (PANERO, 2003, p. 148-149).

¹¹⁷ Cf. toda a nossa seção 5.2, “O movimento da intuição”.

O *Ensaio*, livro primeiro da obra bergsoniana, em certo sentido encerra toda a sua filosofia, pois é dessa inversão – chamada em *Introdução à metafísica* (p. 218/225) de “ultrapassar a condição humana” (IM, p. 218/225), condição esta estabelecida pelo eu superficial –, que aportamos intuitivamente à duração absoluta, não mais propriamente humana, mas da realidade mesma:

Cada um entre nós tem, ou antes, é uma maneira singular de durar. Cada um é uma metamorfose absoluta do devir absoluto e a intuição de si vale como a intuição do absoluto mesmo; donde o primado de nossa duração pessoal nos textos fundadores do *Ensaio*. (PANERO, 2003, p. 250-251, grifo do autor).

Em certa medida, a própria filosofia é redefinida por Bergson pelo prisma dos dois eus. Através da intuição e de seu aprofundamento gradual, aos poucos se chega não somente ao eu profundo substancial, mas àquilo que pode ser denominada a *real filosofia*: “a filosofia [comporta] muitos graus de profundidade; mas o espírito que tivermos reconduzido para a duração real já viverá a vida intuitiva, e seu conhecimento das coisas já será filosofia.” (PM, p. 140/146). Atingir, portanto, o fundo da profundidade substancial, coincidir com ele e então retornar é o que Bergson diria ser o *métier* do filósofo.

Mas o que faz um filósofo quando comenta o texto de um outro? Ele não pode simplesmente analisá-lo; deverá antes *intuir* a sua doutrina, extraíndo mais do que nela parecia estar contido, porque filosofar – ao se simpatizar com a intuição simples daquele pensador, ao se entrar em contato com sua própria criação se fazendo – deve passar a ser de alguma maneira uma *re-criação*, ou como dirá Bergson, uma *reinvenção*: “só se conhece, só se compreende aquilo que se pode, em alguma medida, reinventar.” (PM, p. 94-95/98).

Quisemos nos manter fieis ao espírito bergsoniano ao redigirmos este trabalho: não pretendemos situar Bergson historicamente ou compará-lo com os sistemas filosóficos que o precederam ou que o influenciaram tanto positiva quanto criticamente; antes preferimos, seguindo o conselho de Bergson, ater-nos à sua intuição simples, sua *primeira* intuição, para desta vez tentarmos *nós* expressá-la da maneira a mais nossa possível. Já dizia Jankélévitch (1994, p. 104): “[um] modo de não ser bergsoniano é tratar Bergson como um espécime histórico: de dizer de novo o que ele disse, em vez de fazer como ele fez; ou então ‘situar’ o Bergsonismo, em vez de repensar Bergson como Bergson quis ser repensado.”.

Não sabemos se conseguimos repensar Bergson como ele quis ser repensado, não sabemos se logramos fazer como ele fez – ou se alguma vez estaríamos à altura deste empreendimento – não sabemos, por fim, se este filósofo maior poderá jamais ser repetido. Mas talvez aí esteja nosso trunfo: não querer repeti-lo; talvez aí esteja justamente a aprovação de Bergson: escolhermos livremente, sabendo que já nessa escolha, há *criação*. E se nessa criação pudemos expressar nossa intuição interior, então estamos alegres e satisfeitos.

REFERÊNCIAS

Obras de Bergson:

BERGSON, Henri. *Œuvres*, Édition du centenaire. Texts annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

_____. *Mélanges*. Texts publiés et annotés par André Robinet. Paris: PUF, 1972.

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

_____. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. Tradução: Claudia Berliner; revisão técnica: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006a [1922].

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução: Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. *L'évolution créatrice*. Edição crítica "Le choc". 11ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009a [1907].

_____. *A energia espiritual: ensaios e conferências*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009b [1919].

_____. *Durée et simultanété: a propos de la théorie d'Einstein*. Edição crítica "Le choc". Paris: Presses Universitaires de France, 2009c [1922].

_____. *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. Edição crítica "Le choc". 16ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2009d [1934].

_____. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Edição crítica "Le choc". 8ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2010 [1896].

_____. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edição crítica "Le choc". 9ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2011 [1889].

_____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Edição crítica "Le choc". 10ª edição. Paris: Presses Universitaires de France, 2012 [1932].

Comentadores:

BARNARD, G. William. *Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. New York: Suny Press, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999 [1966].

DURANT, Will. *A história da filosofia*. Tradução: Luiz Carlos do Nascimento Silva. 4ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2001 [1926].

GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des Évangiles*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1999 [1962].

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

HUSSON, Léon. *Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne*. In: *Les études bergsoniennes – volume IV*. Paris: Éditions Albin Michel, 1956.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Primeiras e últimas páginas*. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1995 [1994].

_____. *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999 [1959].

MARQUES, Silene Torres. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henri Bergson*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

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

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989 [1964].

LEOPOLDO E SILVA, FRANKLIN. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

SOULEZ, Philippe; WORMS, Frédéric. *Bergson: Biographie*. Paris: Flammarion, 1997.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Les paradoxes du moi dans l'Essai de Bergson*. In: *Naissance d'une philosophie – Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

_____. *Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007 [1991].

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

_____. *A concepção bergsoniana do tempo*. Tradução: Débora Cristina Morato Pinto. In: *Dois Pontos. Revista de Filosofia dos Departamentos da UFPR e UFSCar*. Vol.1, n.1, 2004.