

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**A METAFÍSICA DE BERGSON NO ENSAIO SOBRE OS DADOS**

**IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA**

**(Duração e Liberdade)**

**CESAR CIPRIANO DE SENA**

**2017**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A METAFÍSICA DE BERGSON NO ENSAIO SOBRE OS DADOS  
IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA  
(Duração e Liberdade)**

**CESAR CIPRIANO DE SENA**

*Sob a orientação do Prof. Dr.  
Affonso Henrique Vieira da Costa*

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, área de concentração Filosofia.

Seropédica, RJ  
Julho de 2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S474m Sena, Cesar Cipriano de, 1977-  
A METAFÍSICA DE BERGSON NO ENSAIO SOBRE OS DADOS  
IMEDIATOS DA CONSCIÊNCIA (Duração e Liberdade) /  
Cesar Cipriano de Sena. - 2017.  
78 f.

Orientador: Affonso Henrique Vieira da Costa.  
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Filosofia, 2017.

1. metafísica. 2. duração . 3. liberdade. I. Vieira  
da Costa, Affonso Henrique, 1966-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Filosofia III. Título.


UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

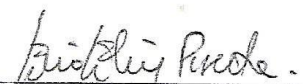
CESAR CIPRIANO DE SENA

Dissertação/Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa, Ontologia, Conhecimento e Linguagem.

DISSERTAÇÃO (TESE) APROVADA EM 7/7/11

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr.(a) Affonso Henrique Vieira da Costa UFRRJ  
(Orientador)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr.(a) Francisco José Dias Moraes UFRRJ

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr.(a) Écio Elvis Pisseta UNIRIO

Paras meus carinhosos pais João (in memoriam) e Josefa.

Se hoje, sob a influência das mesmas condições exteriores, não procedo como o fazia ontem, isto nada tem de extraordinário, porque mudo, porque duro.

Bergson. Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência, p. 144.

## AGRADECIMENTOS

Devido às circunstâncias excepcionalíssimas que cercaram meu período de mestrado, quero registrar um agradecimento todo especial, a fim de dar a esta pessoa o devido relevo. Muito obrigado ao meu orientador Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa. Não tenho como sintetizar aqui a minha satisfação em tê-lo como meu orientador. Poucas vezes vi tamanha sabedoria na condução de um trabalho acadêmico. Obrigado pelas suas aulas, seu profissionalismo, competência, paciência...valeu Affonso! Também quero agradecer ao Prof. Dr.: Francisco José Dias Moraes. Obrigado por suas aulas Francisco e toda a sua nobreza para conosco seus alunos, enquanto homem de pensamento. Agradeço ao Prof. Dr.: Écio Elvis Pisetta. Muito obrigado por tão prontamente aceitar fazer parte da banca que avaliará meu trabalho. Sou grato sobremaneira a outros dois professores que tive em minha graduação na Uerj. Ao Prof. Dr. Gerd A. Bornheim (in memorian), por me encantar a cada aula com seu amor pelo saber. E, ao professor James B. Arêas. Obrigado James, tanto por me fazer sentir mais próximo do que é filosofar a cada aula sua, como por ter me apresentado ao pensamento de Bergson. Não poderia deixar de lembrar aqui de meus colegas de pós. Obrigado pelo companheirismo e enriquecimento, que o convívio com vocês me propiciou. Outro agradecimento é para meus colegas de trabalho do Iserj. Obrigado amigos por todo o incentivo e apoio que me deram nesta minha empreitada. Da mesma forma, registro aqui minha alegria pelos alunos que tive e tenho. Obrigado pelo carinho e respeito de que fui e sou alvo por parte de vocês. Deixo por último, porque neste caso, com certeza, ele é primeiro, meu agradecimento ímpar a você G. Você é seguramente essencial e indispensável para mim. Muito obrigado pelo que fez pela minha saúde e felicidade. Você é minha alegria suprema na vida, meu equilíbrio, força, além de minha razão e fé juntas. Eu te amo.

## RESUMO

Sena, Cesar Cipriano de. – **A metafísica de Bergson no ensaio sobre os dados imediatos da consciência (duração e liberdade)**. 2017, 78p. Dissertação (Mestrado em filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

O objeto a ser estudado em nosso trabalho, ora apresentado, é a metafísica de Bergson tal como ela surge em sua primeira obra: “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”. Para a exposição deste tema, nós subdividimos este trabalho em duas partes: primeiro e segundo capítulos. No primeiro, o objetivo maior é a apresentação do princípio mais importante da filosofia de Bergson e como ela soluciona a questão da liberdade: a Duração (Durée). Por isso mesmo, após tratarmos da intuição da Duração como ponto de partida do pensamento bergsoniano, optamos pela apresentação das teorias e conceitos fundamentais para a compreensão de sua metafísica, seguindo a ordem pela qual eles aparecem no interior da sequência original do texto. Desta forma, no primeiro capítulo estudamos a natureza das intensidades enquanto dados imediatos da consciência e, através de suas aplicações à vida mental, como elas se convertem em provas psicológicas da Duração. Logo em seguida, acompanhamos a argumentação de Bergson, através da qual ele faz a distinção formal e metafísica das duas partes constitutivas do real: a multiplicidade numérica e a qualitativa. Sendo esta última, a responsável lógica pelo surgimento da Duração, como ideia e fundamento real desta mesma multiplicidade. Por último, tratamos de mostrar à luz da temporalidade específica da Duração, a aplicação que dela faz Bergson, na resolução do problema metafísico da liberdade. Já, no segundo capítulo, fazemos um aprofundamento nos aspectos mais relevantes da metafísica inaugurada no *Ensaio*. Uma caracterização dela a partir de seus elementos conceituais constitutivos, e principais teses. Assim, começamos pelo rebatimento dos conceitos originais da metafísica bergsoniana, como os de Ser e realidade, com suas versões nas teorias tradicionais. Passamos em seguida, para uma demonstração de sua metodologia original a partir da distinção entre intuição e inteligência, em sua aplicação à teoria numérica, e da aplicação do ideal da precisão em relação ao espaço. Também foi indispensável relevar a metafísica de Bergson não somente como um trabalho teórico, mas, principalmente, como uma experiência de pensamento e de escolha de um modo de vida integral no tempo. E, finalmente, como a metafísica deve representar uma vida superior, pela experiência humana de liberdade vivida na temporalidade da Duração.

**Palavras-chaves:** metafísica, duração e liberdade



## ABSTRACT

Sena, Cesar Cipriano de. – **The metaphysics of Bergson in the essay on the immediate data of consciousness (duration and liberty)**. 2017, 78p. Dissertation (Master in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2017.

The object to be studied in our work, presented here, is Bergson's metaphysics as it appears in his first work: "Essay on the Immediate Data of Consciousness." For the presentation of this theme, we subdivided this work into two parts: first and second chapters. In the first, the major objective is the presentation of the most important principle of Bergson's philosophy and how it solves the issue of freedom: Duration (*Durée*). For this reason, after treating the intuition of Duration as the starting point of Bergsonian thought, we chose to present theories and concepts fundamental to the understanding of its metaphysics, following the order in which they appear inside the original sequence of the text. Thus, in the first chapter we study the nature of intensities as immediate data of consciousness and, through their applications to mental life, how they become psychological proofs of Duration. Then, we follow Bergson's argument, through which he makes the formal and metaphysical distinction of the two constituent parts of the real: numerical and qualitative multiplicity. Being the latter, the logical responsible for the emergence of Duration, as an idea and real foundation of this same multiplicity. Finally, we try to show in the light of the specific temporality of Duration, Bergson's application of it in solving the metaphysical problem of freedom. Already, in the second chapter, we make a deepening in the most relevant aspects of the metaphysics inaugurated in the *Essay*. A characterization of it from their constitutive conceptual elements, and main theses. Thus, we begin confronting the original concepts of Bergsonian metaphysics, such as those of Being and reality, with their versions in the traditional theories. We then turn to a demonstration of its original methodology from the distinction between intuition and intelligence, in its application to numerical theory and the application of the ideal of precision in relation to space. It was also indispensable to emphasize Bergson's metaphysics not only as a theoretical work, but mainly as an experience of thinking and of choosing an integral way of life in time. And finally, how metaphysics should represent a higher life, by the human experience of freedom lived in the temporality of Duration.

Key words: metaphysics, duration and freedom

## **LISTA DE ABREVIACÕES**

Usaremos para as principais obras de Bergson citadas ao longo do nosso trabalho, as seguintes abreviações:

- a) Os Dados Imediatos da Consciência – D.I. ou Ensaio
- b) Matéria e Memória – M.M.
- c) Evolução Criadora – E.C.
- d) O Pensamento e o Movente – P.M.
- e) As duas fontes da Moral e da Religião – M.R.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A NATUREZA DA CONSCIÊNCIA	17
1.1 Uma intuição original: a Duração	17
1.2 O estatuto dual das intensidades psíquicas	23
1.2.1 As intensidades puras ou os estados raros e profundos	25
1.2.2 Os estados inextensos acompanhados por sintomas físicos	27
1.3 Uma ideia original: a realidade da Duração	34
1.3.1 As duas multiplicidades do real	35
1.3.2 A contraposição entre o espaço e a Duração	39
1.3.3 O problema metafísico do movimento	43
1.4 A realidade da liberdade na Duração do eu	45
1.4.1 A liberdade versus o determinismo	50
2 UMA METAFÍSICA ORIGINAL	59
2.1 Uma Nova Concepção do Ser	59
2.1.2 Uma nova significação para a realidade	62
2.2 A metodologia intuitiva em ação no Ensaio	72
2.2.1 O ideal da precisão	73
2.3 Uma vida superior na liberdade do eu que dura	78
2.3.1 O caráter expressivo e produtivo da Duração no eu livre	78
3 CONCLUSÃO	85
4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87

## INTRODUÇÃO

O termo metafísica etimologicamente é oriundo da expressão grega: *τά μετὰ τὰ φυσικά*, que significa depois ou além da física<sup>1</sup>. Ele refere-se a um saber que possui uma rica e sinuosa história dentro do pensamento ocidental. Designa de direito um tipo de conhecimento nascido com a filosofia pré-socrática, o qual perpassou todo o período clássico e helênico da Grécia antiga, as idades média e moderna, até chegar aos nossos dias. Entretanto, na linguagem corrente só apareceu séculos depois dos primeiros filósofos, mais precisamente, no último antes de nossa era comum, em uma organização feita por Andrônico de Rodes (fl. 70 a.C.), a fim de classificar as obras de Aristóteles (384-322 a.C.). Ele nomeou uma coletânea de 14 obras, as quais segundo ele, deveriam ser lidas após o conjunto dos textos de física.

Contudo, o sucesso do uso posterior deste vocábulo para se referir a uma disciplina ou ciência filosófica, não se explica pela sua utilização nominal indicando uma sequência editorial ou ordem sugerida de leitura de textos. Mas, porque é semanticamente compatível com uma imbricação entre dois domínios epistêmicos íntimos na filosofia grega desde os seus primórdios: a relação entre o estudo dos seres naturais pela percepção da permanência ou alteração de suas qualidades sensíveis em si mesmas, com outro, investigador da realidade fundamental subjacente a todos estes seres enquanto tais. Um estudo da estrutura da realidade, para além de seus atributos perceptíveis pelos sentidos, visando compreendê-la por princípios do pensamento humano auto-organizado em discurso racional (*λόγος*), assim como, da natureza e exigências próprias deste saber.

Estas duas dimensões do pensamento grego antigo fazem parte do que convencionou-se chamar de filosofia pré-socrática.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Para uma primeira abordagem do termo *Physis* (*φύσις*), indicamos a introdução no livro do professor Gerd Bornheim: “*OS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS*”. Cujas bibliografia completa consta em nossas referências. Uma análise atenta sobre sua polissemia condiciona qualquer compreensão ou aproximação do pensamento grego antigo

<sup>2</sup> A metafísica tem em sua origem a confluência respectivamente do pensamento dos físicos (*φυσικοί*) de Mileto no século VI a.C., de Pitágoras de Samos (acme 530 a.C.) e Parmênides de Eleia (acme 500/475 a.C.). Todos decisivos para a filosofia. Os Milésios tinham preocupações principalmente físicas e cosmológicas. Foram os primeiros a explicar a totalidade do real ou a multiplicidade das coisas existentes, por reduções desta multiplicidade a uma unidade primordial constitutiva. Cada um deles compreendia a natureza através de um elemento material original distinto: água (*ἄδωρ*) para Tales; para Anaximandro o indefinido ou ilimitado (*τὸ ἄπειρον* que pode significar infinitude espacial ou indeterminação qualitativa ou para alguns as duas) era o princípio originário (*ἀρχή*); assim como, o ar (*ἀέρα*) de Anaxímenes. A cosmogonia de Anaximandro, por exemplo, sugere que aquilo (*τὸ ἄπειρον*) que está na origem do mundo organizado (*κόσμος*), se separou em pares contrários de qualidades como o quente e o frio para engendrará-lo e, que para desenvolvê-lo harmoniosamente é necessária uma dinâmica igualitária e justa entre eles. Sobre o pensamento de Pitágoras, o professor Bornheim, ainda em seu livro sobre os Pré-socráticos (1999-2000, p. 47-48), comenta que existem três aspectos sobre os quais não parece haver dúvidas: 1) o princípio supremo de todas as coisas é o Número ou as relações harmoniosas entre eles, princípio aliás, que incide sobre o comportamento humano; 2) Pitágoras também pode ser visto como um dos precursores da teoria dos opostos e 3) a verdade como sendo de natureza matemática. Apenas estes três princípios, já dão a dimensão do formalismo e abstracionismo que tanto marcaram o pensamento pitagórico e que influenciaram decisivamente o pensamento daquele considerado por muitos o pai da metafísica, enquanto estudo do Ser: Parmênides. Em seu poema Sobre a natureza (*περὶ φύσεως*), Parmênides substituiu a unidade física primordial dos milésios pelo Ser (*τὸ ὄν*). O Ser parmenídico é uno, ingênito, perfeito, imutável, imóvel e eterno. Como princípio de realidade é imperecível, nunca foi e nem será, é sempre perfeito no todo que é. Por ser indivisível e contínuo, a consequência existencial é não acolher a multiplicidade dos seres determinados no mundo, fora do Ser tudo é não Ser. Trata-se de um monismo corpóreo imobilista que acaba por excluir da integridade interna absoluta do ser, todo tipo de mudança na realidade física (seu devir ou movimento seja deslocamento espacial ou mudança qualitativa etc.). Todo o mundo percebido pelos sentidos é relegado à condição de mera aparência, sendo banido da essência rotunda do Ser. Como princípio de inteligibilidade, só pode ser conhecido e dar a conhecer em sua essência por uma ciência (*ἐπιστήμη*) entendida como pensamento

Uma tradição incorporada e criticada por Platão (428-348 a.C.) O primeiro a fazer uma tentativa de superar a cisão teórica entre estas linhas no interior da filosofia antecedente. Ele possibilita, pela primeira vez, um tipo de conhecimento ser pensado como ciência essencial de toda filosofia.<sup>3</sup> Ele a defende tanto pela necessidade de um saber que investigue os seres em si mesmos na sua realidade última (em seus princípios de realidade e inteligibilidade), como também, por ser o tipo de investigação que fundamenta e integra epistemologicamente todas as disciplinas particulares que os estudam em seus aspectos diversos. Isto fica evidente no diálogo *República*, quando trata da natureza das ciências particulares importantes para a educação do filósofo, como afirma Abbagnano citando Platão:

Platão apresentou a exigência da formação dessa ciência suprema depois de esclarecer a natureza das ciências particulares que constituem o currículo do filósofo: aritmética, geometria, astronomia e música: "Penso que, se o estudo de todas essas ciências que arrolamos for feito de tal modo que nos leve a entender seus pontos comuns e seu parentesco, percebendo-se as razões pelas quais estão intimamente interligadas, o seu desenvolvimento nos levará ao objetivo que temos em mira e nosso trabalho não será de balde: caso contrário, será. (Rep., 531 c-d)<sup>4</sup>

No entanto, somente com Aristóteles (384-324 a.C), não obstante, a influência platônica sobre o tema, para quem esta ciência era a dialética, este saber assume o caráter de uma disciplina. Se ainda não totalmente constituída, no mínimo mais completa, pelo fato de ser um estudo que dispôs uma sistematização consistente dos temas ou objetos de sua investigação, uma metodologia adequada aos seus objetos (tal como Aristóteles os define), e desenvolvida com rigor racional na produção de conceitos e teorias, que foram referências para esta ciência pela idade média e moderna, até os nossos dias. O estagirita realizou uma circunscrição do próprio campo investigativo desta ciência, o qual se tornou o registro ou escopo clássico teórico a ser tomado como parâmetro epistemológico. Aristóteles não se refere a esta disciplina por um nome, mas a designa como uma sabedoria por sua relação com as ciências particulares. "Ora, dado que buscamos justamente esta ciência, deveremos

---

purificado de toda experiência sensível. Os homens como mortais, mesmo possuindo logos, devem ser conduzidos pela divindade (*δαίμονος*) no caminho ascético desta verdade (*ἀλήθεια*). Desta forma, o conhecimento dos seres naturais e seus movimentos seria da ordem da opinião (*δόξα*). A consequência lógica deste Ser, é que sendo sempre idêntico a si mesmo, fundamenta o princípio de identidade e por consequência o de não-contradição: "o Ser é o não ser não é." Os discípulos de Parmênides dentre eles o mais conhecido Zenão de Eleia (acme 464-461 a.C.) adotaram e defenderam seus ensinamentos com suas consequências existenciais e lógicas, principalmente, contra doutrinas como as de um contemporâneo de seu mestre: Heráclito de Éfeso (acme 504-500 a.C.). Heráclito defendia a realidade do movimento, seguindo neste ponto, a tradição vinda de Mileto, como também aprofundou originalmente a relação entre o binômio unidade-multiplicidade, com sua doutrina da unidade dos contrários. Sua proposta era revelar a medida ou unidade harmoniosa, princípio último que rege as transformações pelas quais a multiplicidade de seres passam em seu devir interno, o logos (*λόγος*). O logos heraclítico está tanto nas coisas, como nos homens, ele é nas palavras de Lacroix uma "...unidade móvel de determinações contraditórias." (2009, p.36. Esta doutrina adota o devir em todas as coisas, como processualidade inerente a *Physis*. Contra estas teses são endereçados os argumentos de Zenão. Ele aceitava a posição adversária e as levava ao extremo ou dialeticamente (*διαλεκτική τέχνη*) até que seu absurdo se tornasse autoevidente. Basicamente, visavam demonstrar a impossibilidade: da multiplicidade em si mesma (caso aceita as coisas não existiriam); da descontinuidade ou divisibilidade da realidade (tudo o que existe são coisas umas) e por fim, do movimento ou mutabilidade de tudo o que é (pois, não pode ser pensado).

<sup>3</sup> O método desta epistême (*ἐπιστήμη*), a metafísica, seria a dialética (*διαλεκτική τέχνη*). Através da qual ele adota parcialmente a via aberta pelo Ser de Parmênides, mas reconhece a existência da multiplicidade dos seres sensíveis e seu movimento, em outras palavras, do não ser parmenídico (parricídio). Aliada à sua inspiração pitagórico-matemática tenta conciliar os atributos do Ser com o devir das coisas perceptíveis na realidade física ou com o não ser enquanto alteridade, sustentando sua existência pela participação (*μέθεξις*) nas formas ou arquétipos incorpóreos e eternos (*εἰδώς*).

<sup>4</sup> Abbagnano, 2000, p. 661.

examinar de que causas e de que princípios esta ciência é sapiência.”<sup>5</sup> Esta ciência tona-se, então, a ciência suprema da filosofia, pelo tipo de conhecimento que pode produzir sobre a realidade, o do ser enquanto ser, mas também, pela sua relação com as ciências que estudam o real em suas particularidades, e nela encontram seu fundamento comum e racional a uma só vez. E, que mais ainda do que no caso de Parmênides, justifica a convergência do uso nominal pela recomendação de Andrônico de Rodes, com o sentido teórico que o termo metafísica assumiu:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas.<sup>6</sup>

O conjunto de textos da metafísica de Aristóteles tratará então, do estudo dos princípios supremos da realidade ou os fundamentos suprassensíveis do ser enquanto tal. O pensamento metafísico, exposto no livro homônimo, é a episteme (*ἐπιστήμη*) dos seres tomados em sua particularidade (já que ela estuda os entes em suas determinações sensíveis), mas sempre no sentido da relação deste ser determinado, com aquilo que eles têm de universal e que é por si mesmo, o seu Ser propriamente. Estes princípios são exatamente o que para ele garantirão a inteligibilidade do Ser, e são princípios supremos, precisamente, por tratar da realidade suprema, aquilo que é por si mesmo o que é, independentemente de qualquer acidente, o que ganhará para Aristóteles o sentido de substância (*ουσία*), como veremos em momento oportuno, no qual estudaremos melhor sua teoria da substância.

Ora, dado que buscamos as causas e princípios supremos, é evidente que estes devem ser as causas e princípios de uma realidade que é por si. Se também os que buscavam os elementos dos seres, buscavam também esses princípios < supremos >, necessariamente aqueles elementos não eram elementos do ser accidental, mas do ser enquanto ser. Portanto, também nós devemos buscar as causas do ser enquanto ser.<sup>7</sup>

As metafísicas de Platão e Aristóteles até a idade moderna, passaram por várias reinterpretações e reapropriações, segundo as demandas teóricas e práticas de filósofos ulteriores, já na própria Grécia antiga, pela filosofia helênica. Mas, ainda mais abundantemente, na idade média: como o caso de Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), quando fundiu o pensamento platônico ao cristianismo; Thomáz de Aquino (1225-1274 d.C.), que fez o mesmo a seu modo com o de Aristóteles, assim como, Duns Scot (1226-1308 d.C.); como também, em paralelo ao cristianismo, foi levada a efeito a tentativa de pensadores islâmicos orientais, em absorver a filosofia grega pela religião professada, através de filósofos de origem árabe, como Avicena (980-1307 d.C.) e Averróis (1126-1198 d.C.) estes dois aristotélicos, entre outros. O que se precisa dizer, é que em nenhum destes casos, a luz da filosofia grega deixou de incidir sobre estas metafísicas que a sucederam, como seu horizonte e fundamento, *mutatis mutandis*. E, que dificilmente neste período ela experimentou inovações conceituais, teóricas ou metodológicas ao nível daquelas perpetradas pelos seus predecessores gregos.

<sup>5</sup> Aristóteles, 2002, livro A,2, 982a, 4-5.

<sup>6</sup> Aristóteles, 2002, livro Γ, 1003a, 20-26.

<sup>7</sup> Aristóteles, 2002, livro Γ, 1003a, 27-33.

Já no pensamento moderno, através dos chamados filósofos racionalistas, cujo patriarca é Descartes (1596-1650 d.C.), com filósofos como Espinoza (1632-1677 d.C.) e Leibniz (1646-1716 d.C.) e outros, a metafísica respira novos ares. O que em absoluto significa atribuir a eles uma originalidade tal, que fizesse surgir uma ruptura ao ponto de não ser identificável, de algum modo, a presença em suas obras, da velha filosofia grega. O caminho aberto pela metafísica grega, de certo modo, não deixou de ser trilhado, especificamente na busca pelo constituinte último da realidade, pela estrutura e princípios que a engendram e a explicam, e principalmente por elementos que ainda estão por ser indicados mais a frente. Mesmo em um contexto histórico com especificidades indiscutíveis, como elementos teóricos novos, tais como, o individualismo na teoria política, a experimentação na ciência moderna entre vários outros. Neste mesmo contexto, conceitos e princípios como o cógito cartesiano, o princípio da razão suficiente de Leibniz e a razão espinozista, são exemplos que representam uma tentativa de dar conta desta nova configuração histórica e, para isto é imprescindível confrontar a metafísica antecedente com seus novos desafios.

Há de fato certo ineditismo na metafísica moderna, mesmo sendo difícil não ver o princípio da razão suficiente leibniziano, como uma extensão ou tentativa de complementação dos três princípios da razão dos pré-socráticos e de Aristóteles. Ou ver na razão de Espinoza, a mesma importância dada pelos dois maiores filósofos gregos, à compreensão da estrutura e função positivas da racionalidade, enquanto produtora do saber sobre o mundo. Até mesmo em Descartes, cuja a tarefa era a reformulação e fundamentação rigorosa do conhecimento sobre o mundo em bases matemáticas, em oposição a toda a tradição “estéril” da metafísica anterior, e sobre quem pesa a acusação de maior originalidade entre todos os modernos (o que aliás se justifica inteiramente), naturais e sutis impossibilidades de se desprender das bases gregas se enunciam. Por exemplo, os termos da disjunção basilar e pregnante entre *res cogitans e res extensa*, não poderem ser definidos como substâncias, sem duas características constitutivas do conceito de substância Aristotélico, que é a de serem por si ou independentemente da relação com qualquer outro elemento, e a de serem os constituintes elementares da realidade. Ainda sobre o mesmo tema, não é truísmo assemelhar o dualismo metafísico engendrado por Descartes guardadas as devidas diferenças, ao dualismo platônico, mesmo na horizontal diferentemente de Platão. Descartes instaura a seu modo absolutamente novo, uma fissura no real entre duas dimensões que lhe são próprias, obviamente, sem aquela hierarquia de valores ontológicos platônica, pela qual uma coisa é menor real que um forma, mas através de um dualismo metafísico tal como o criador da academia.

O que é absolutamente necessário assinalar, é que a comparação de certos elementos do pensamento dos filósofos modernos e dos filósofos gregos, não tem o objetivo de aprisionar os primeiros em uma conformação histórica absolutamente necessária a partir dos seus predecessores, ou a algum tipo nexa causal histórico ou a-histórico intransponível. Trata-se de coisa bem diversa disso. Se algo pode ser aprendido com o pensador francês Henri-Louis Bergson (1859-1941 d.C.) é que a filosofia, assim como, a realidade histórica deve dinamicamente se refazer. Então, mais do que uma relação de imobilismo histórico nas teorias filosóficas, trata-se de nos referirmos aqui, como estes autores em suas respectivas metafísicas, forjaram seus conceitos inovadores, tentando encontrar novos caminhos para a metafísica, em um época diferente da dos gregos, com novos desafios. Sendo assim, concordamos com Bergson, de que Kant (1724-1808 d.C. ) não estava de todo errado, quando não vê na metafísica precedente a ele, um “avanço”, a fim de responder demandas teóricas dentro de um novo “quadro mental” (como chamava Vernan), influenciado pelo empirismo, por exemplo. Se a metafísica não avançou, precisamente por não escapar totalmente da grega, foi exatamente pelo caráter estático que toda a tradição a conferiu. E bastou para Descartes, Leibniz e Espinoza, encararem a tarefa de reformular, parcial ou integralmente a metafísica precedente, ou seja, uma certa mobilidade ainda que externa se adicionar ao seu pensamento,

que novidades foram geradas. De fato suas metafísicas estão longe de instaurar um dinamismo interno à teorização metafísica, e muito menos de responder a altura o empirismo, mas suas atitudes geraram um efeito parecido daquele que produziu Aristóteles, quando compreendeu a necessidade que tinha de se opor a Platão, criando novos horizontes investigativos. Em uma última fórmula: o fato dos inovadores pensamentos destes metafísicos modernos, ter gerado novos conceitos e teorias metafísicas, de maneira alguma isto significou um rompimento mais definitivo com a metafísica que lhe era anterior, para Bergson. E para este autor que ora introduzimos, é daí que a necessidade mais premente de uma nova metafísica surge: da impossibilidade de dar conta da realidade em si mesma e diante da mobilidade da própria vida e mundo humano.

Contrariamente a ideia de Kant, a de uma metafísica que nunca progrediu e que está morta, Bergson defende o caráter dinâmico que a metafísica deve possuir. O que nos fazer colocar a questão da seguinte maneira: Kant estava correto em não ver radicais e decisivas inovações no âmbito da metafísica, inclusive e principalmente, na metafísica moderna, por ela não ser capaz de resistir ao empirismo moderno. A questão é a razão pela qual se diz que ele estava certo do ponto de vista bergsoniano, por ele Descartes, Espinoza e Leibniz jamais produziram uma filosofia capaz de escapar a um certo direcionamento essencial, o qual ao longo da história da filosofia, a própria metafísica se impôs: aquele de pensar através de uma inteligência marcada pela dominação espacial de sua estrutura e função, enquanto faculdade produtora de conceitos pela linguagem, que por sua vez também é eivada de espacialidade. Quando dissemos acima, que outros elementos faltavam para demonstrar o não rompimento absoluto da metafísica moderna com a grega, em primeiro lugar isto as põe juntas na mesma crítica; e não será suficiente recorrer ao ineditismo dos grandes filósofos modernos para escapar a denúncia bergsoniana: a de que toda a metafísica, mesmo com todas as suas especificidades, não fugiram ao controle tirânico do espaço. Este impõe a inteligência, um trabalho conceitual e linguístico estático, ao qual a inerme consciência adere, como se fosse sua real natureza fixar em fórmulas matemáticas, os dados imediatos que a ela chegam,

É disso que trata nosso trabalho, apresentar esta nova metafísica que assume um caráter dinâmico, mais em um nível muito mais profundo do que aquele de uma relação externa entre as filosofias (como nos casos citados de Aristóteles e autores modernos). Trata-se de um pensamento que descobre a temporalidade da Duração (Durée) e por ela transforma a metafísica não ao nível apenas das relações históricas, mas a própria natureza da atividade filosófica. A Duração bergsoniana (a qual terá seu momento para ser apresentada) faz com que a metafísica seja não simplesmente um sistema ou disciplina a se adequar ao momento histórico, e de oposição dialética em oposição dialética, possa progredir ou avançar enquanto pensamento cristalizado em tradição, isto é, um movimento artificial. Contrariamente, ela possibilita uma mobilidade interna que faz da metafísica um sistema aberto, ou seja, trata-se de uma relação interna entre os seus elementos constitutivos que permitem a ela ser o próprio modo de apreensão real em si mesmo. E todas as diferenças internas que ele apresentar, ela estará apta a assimilar, porque compartilham a mesma natureza: suas diferenças temporais e concretas. Este ponto de vista sobre o real aplicado aos problemas metafísicos, trará para eles perspectivas de resoluções novas sobre antigas questões, dentre elas, aquela que é o objeto do texto estudado por nós: a liberdade.



## 1 CAPÍTULO I A NATUREZA DA CONSCIÊNCIA

Pode se dizer que toda a filosofia de Bergson começa, flui e se fundamenta por uma intuição: a da Duração. Exatamente, porque a Duração é por excelência uma intuição, mas não somente, esta relação facilmente se prestaria a uma confusão que poderia ser apresentada pela seguinte questão: em que sentido a Duração é o fundamento mais importante de Bergson e não a intuição, mesmo sendo por esta que se “conhece” ou se “reconhece” aquela, ao ponto de ser chamada de uma intuição? Obviamente, a questão não se resolve nos termos de uma produzindo a outra como seu suposto resultado. Em Bergson está tudo aí: esta bi-implicação pressupõe que a Duração esteja de algum modo condicionando a intuição pela qual é conhecida, ela a excede e subjaz e, ao mesmo tempo, somente como uma intuição de si mesma, ela se dá a conhecer. A Duração é princípio sempre operante do primeiro ao último de seus livros, porque é a condição de possibilidade de sua própria intuição.

Na história da filosofia há aplicações diversas do termo intuição,<sup>8</sup> embora, se constituam a partir de uma acepção fundamental, que por muitos é tomada sem distinção da ideia de sentimento ou simpatia: uma faculdade ou capacidade de conhecer que se traduz por uma visão que o espírito tem imediata e internamente da realidade. A esta circunscrição semântica básica se pode ainda acrescentar o acesso não demonstrativo, discursivo ou dedutivo às relações, objetos, entes e princípios. Com as devidas especificidades: na antiguidade Plotino a considerava uma simpatia (*συμπάθεια*) ou concordância mística entre seres ou coisas semelhantes ou discordância entre dessemelhantes; em Aristóteles a intuição (*νόησις*) não demonstrativa de princípios fundamentais, é condição de possibilidade para o conhecimento discursivo e demonstrativo; na modernidade uma indubitável concepção pura, simples, autoevidente e não dedutiva de Deus e do cógito para Descartes (*intuition*); no pensamento de Kant (*Anschauung*) significava as formas puras da sensibilidade, o tempo e o espaço; já Hume (obviamente dentro de seu repúdio metafísico) via nela não mais que uma tendência à identificação indispensável para a comunicabilidade e sociabilidade humanas. Este aspecto de “identificação” entre intuição e intuído é encontrado em vários pensadores.

### 1.1 Uma Intuição Original: a Duração

No caso de Bergson, não obstante, as análises importantes mas incidentais sobre o que viria a ser a intuição para ele (tanto por partidários quanto por adversários à sua época), nossa primeira grande referência para um estudo rigoroso e sistemático sobre sua concepção de intuição, certamente é Deleuze, em seu “Bergsonismo” de 1966. No qual desde o início é feito um esforço para sublinhá-la como exclusivamente metodológica e racional, a fim de dissociá-la da ideia de um sentimento vago qualquer:

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. Ele tem suas regras estritas, que constituem o que Bergson chama de "precisão" em filosofia.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Para o sentido filosófico do termo intuição muito brevemente reconstruído em resumo aqui, utilizamos o verbete intuição em dois dicionários filosóficos: Mora, 1965, p. 988-991 e Abbagnano, 2007, 581-583.

<sup>9</sup> Deleuze, 1999, p. 7.

Sem dúvida, a intuição é o método rigoroso da filosofia bergsoniana. Dele Deleuze nos mostra suas três regras<sup>10</sup> (com as outras duas suplementares) inerentes ao processo de filosofar de seu compatriota. A exposição tem o fito de explicitar que estas regras são determinadas por três espécies de atos do espírito: posição e criação de problemas; descobertas de diferenças verdadeiras de natureza e apreensão do tempo real. A possível contradição em se pensar que um conhecimento imediato se transforme em método com passos diferentes, seria suprimida pela assunção de que a intuição não é um único sentimento indeterminável e isolado. Mas, determinada totalmente pela Duração como é, ela seria um método processual temporal, que em Bergson significaria ser constituído por passagens entre momentos ou atos contínuos do espírito, que se interpenetram e engendram procedimentos epistemológicos. A Duração como é diferença em si mesma, insere-se nestes momentos intuitivos imediatos, contínua e diferentemente em cada momento dela, pela íntima progressão interna entre atos reais que se enriquecem virtualmente no conjunto de atividades do mesmo espírito. Desta forma, o método não excluiria a multiplicidade virtual e qualitativa da Duração, que se manifesta de modos e em direções diferentes no real. O sentido mais profundo da intuição seria reencontrado então, porque enquanto método recolocaria os problemas sob a vigência da Duração.

Sem esta compreensão, diz Deleuze, a intuição seria entendida apenas no “sentido ordinário”, referindo-se a ela como pressentimento confuso puramente subjetivo, do qual a metafísica sempre foi acusada de se utilizar. E, que no caso da Duração, não permitiria que ela fundamentasse uma filosofia que possui como vocação o rigor. Este caminhar do espírito intuitivamente permeado pela Duração permitiria conhecer e conectar intrinsecamente os três pilares da filosofia de Bergson: Duração, Memória e Impulso vital. A tese de Deleuze para a preeminência da Duração sobre a intuição, e, por isso a necessidade de uma aproximação de sua compreensão pela intuição primeiramente, está no fato dela ser uma noção que se refere a uma realidade experimentável concretamente na vida do espírito e, que em si mesma não forneceria a mediação ou “...ainda qualquer meio de conhecê-las (com uma precisão análoga à da ciência)”.<sup>11</sup> A Duração é conhecida pela intuição como método, porque a realidade que ela é, se manifesta nesta última não apenas como seu conteúdo, mas como medida para seu processo.

A interpretação de Deleuze longe de procurar somente nos artefatos linguísticos da inteligência os meios legítimos para tentar revelar a Duração, sufraga como método no puro espírito bergsoniano, uma intuição como dinâmica de progressão entre atos também intuitivos, um enriquecimento ininterrupto de experiências concretas, e isto, é o que há de mais correto nela. A interpretação de Deleuze enfatiza a intuição somente como método do bergsonismo. E, apesar de tal como apresentada por ele, a compreensão da teoria da intuição de Bergson satisfazer as necessidades de nossa atual pesquisa, por ser um pilar sólido para o instrumental teórico dos principais autores que utilizaremos, para iluminar como a intuição-método utilizada no D.I. se processa (Prado Jr., Worms e Coelho), gostaríamos apenas a título de enriquecimento e atualização desta discussão, de comentar uma linha interpretativa que se considera suplementar a dele, sugerida por este último. O fato de Coelho reconhecer todos os

<sup>10</sup> Primeira regra: aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas, (regra suplementar da primeira regra, os falsos problemas são de dois tipos: "problemas inexistentes", que assim se definem porque seus próprios termos implicam uma confusão entre o "mais" e o "menos" e "problemas mal colocados", que assim se definem porque seus termos representam mistos mal analisados); a Segunda regra: lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real, (regra suplementar da segunda regra: o real não é somente o que se divide segundo articulações naturais ou diferenças de natureza, mas é também o que se reúne segundo vias que convergem para um mesmo ponto ideal ou virtual); terceira regra: colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço. Ibidem, p. 8, 10, 14, 20, 22.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 7-8.

méritos fundamentais inegáveis de Deleuze na compreensão da intuição bergsoniana, não o impede de tentar oferecer uma perspectiva ampliada da intuição em Bergson. Mesmo partindo da intuição da Duração e submetendo toda a filosofia de seu compatriota a este crivo, segundo Coelho, Deleuze erroneamente a restringira exclusivamente ao seu estatuto racional.<sup>12</sup> Tentando dissociar a filosofia bergsoniana de um discurso obscuro e impreciso historicamente atribuído à metafísica (tendo-se como parâmetro o da ciência), ele deixaria passar algo essencial para este autor:

Ao colocar em primeiro plano a intuição em seu aspecto metódico e oferecer uma esclarecedora caracterização do método intuitivo bergsoniano, Deleuze parece ignorar ou, pelo menos, desconsiderar o fato de Bergson, com frequência, referir-se à intuição como uma faculdade e definir o conhecimento intuitivo como “simpatia.”<sup>13</sup>

Vejam os que o próprio Bergson diz a respeito, por exemplo, em um trecho de E.C., nos quais este mesmo sentido proposto por Coelho aparece:<sup>14</sup>

A inteligência por intermédio da ciência que é obra sua, franquear-nos-à cada vez mais completamente o segredo das operações físicas; da vida, ela só nos traz e, alias, só pretende nos trazer uma tradução em termos de inércia. Da a volta toda, tomando, de fora, o maior número possível de vistas desse objeto, que ela atrai para seu terreno, em vez de entrar no dele. Mas é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a intuição, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto e de ampliá-lo indefinidamente.<sup>15</sup>

Segundo Coelho, é clara a referência a experiência concreta do ato de intuir sem a mediação feita por uma relação entre coisas ou palavras, o que é essencial à linguagem. Esta experiência em si mesma, não ofereceria modos de figuração simbólica pela inteligência (como lembra Coelho, algo confirmado pelo próprio Deleuze, nota 13.), porque tanto é inefável a realidade do ato, como da realidade intuída por ele. Pensada deste modo, a intuição da Duração cria o dualismo entre a intuição-método e a inteligência. E continuando a linha argumentativa de Coelho, em E.C., veríamos Bergson continuar a definí-la como sendo uma simpatia semelhante ao instinto e distinto da inteligência, afirmando se tratar de dois tipos de conhecimentos eficientes, que se desenvolveram como duas linhas evolutivas diferentes na história das espécies. Bergson cita, por exemplo, a apreensão interna que os insetos têm de seu ambiente, de maneira a mostrar a semelhança com a simpatia ou intuição pela qual nós apreendemos imediatamente o real: “... por uma intuição (vivida mais que representada) que se assemelha sem dúvida à chamada simpatia divinatória”.<sup>16</sup>

Ainda em E.C., Bergson propõe que estas duas formas de conhecimento provavelmente estavam juntas na origem da vida e quando esta se desenvolveu se diferenciaram. Dependendo da exigência concreta de evolução, uma teria prevalecido sobre a outra alternadamente, porém, sem desaparecer completamente daquela em relação a qual preponderou em dado momento. O entrelaçamento destas capacidades também é desenvolvido em M.R., no qual a interpretação de Coelho vê nas teses de Bergson sobre a

<sup>12</sup> Este esforço se deve a sua militância contra uma interpretação implacável da filosofia bergsoniana, que autores como Brunschvicg negativamente definiam como irracionalista. Interpretação, aliás, contemporânea ao próprio Bergson.

<sup>13</sup> Coelho, 1998/1999, p. 152.

<sup>14</sup> Para fartas referências semelhantes em diversas obras de Bergson remetemos ao mesmo artigo de Coelho. *O qual em momento algum nega plenamente* a consagrada ótica Deleuziana. Inclusive, até parte dela, apenas oferecendo uma visão suplementar, segundo ele, não contemplada por Deleuze.

<sup>15</sup> Bergson, 2005a, p. 191.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 190.

relação entre o instinto e a inteligência, uma presença parcial da inteligência no instinto animal e na inteligência humana a possibilidade de presença da intuição.

Juntamente com outras afirmações de Bergson sobre a operação da intuição na ciência e na arte, que vão no mesmo sentido, parece não haver dúvidas para Coelho de que a intuição comporta este significado negado a ela por Deleuze. Sem invalidar o aspecto metódico da intuição sublinhado pelo pensador francês, esta tese vê como complementar a relação entre a intuição enquanto conhecimento primitivo e como método. Esta experiência primária seria a condição de possibilidade para o desenvolvimento dela no sentido de método.

A possibilidade de compatibilizar esta interpretação que se ancora e também extrapola a de Deleuze, com o pensamento Bergsoniano, segundo Coelho, se basearia no fato do próprio Bergson admitir em E.C., a passagem da intuição à inteligência, mas a impossibilidade do contrário ocorrer. Por consequência, seria possível conciliar a dualidade intuição e inteligência, pelo uso desta última já guiada pela Duração, contrariamente a si no seu traço mais característico, a saber, sua capacidade de racionalmente construir um pensamento espacializado com vistas às necessidades pragmáticas da vida, agora passando a trabalhar contra si, na criação de conceitos talhados por uma dinâmica temporal a lhe conduzir. Mas, como a intuição passa para a inteligência? A resposta é como método, que para pensar o real se estende como um processo de concatenação lógica entre seus passos ou atos contínuos (evidência analítica de racionalidade). A realidade da Duração em si mesma seria em “parte subtraída” no pensamento para incorporar uma continuidade lógica costurada pela inteligência que antes limitada pelo espaço, agora sofre a influência da vida contínua do espírito na Duração. Da mesma forma, a inteligência perde parte de sua estaticidade simbólica quando quer representar o real apenas congelado espacialmente, pois ganha vivacidade concreta introjando em seus procedimentos atos intuitivos em um tempo real e vivido.

Para Coelho, a interpretação Deleuziana não comporta a complementaridade da interface intuição como ato primitivo que antecede a conceituação, apreendendo absolutamente o real (não do total de conteúdo da realidade ou da Duração, mas absolutamente do máximo do que humanamente se pode captar delas), com o método constituído pela inteligência sob a perspectiva da Duração. Já, com esta interpretação suplementar, para Coelho haveria uma explicação condizente com o pensamento de Bergson sobre a origem do ganho temporal da inteligência, cotidianamente subjugada ao espaço, quando desenvolve sob ação da intuição original, a capacidade de engendrar uma racionalidade metódica nos conceitos do discurso, porém fazendo penetrar neles algo da concretude real da experiência intuitiva. O que existiria é um limite intransponível da Duração na inteligência, devido a sua natureza exclusivamente temporal. A filosofia bergsoniana no D.I como discurso racional, corresponderia ao máximo mínimo de racionalidade possível de um pensamento fundado na Duração. Segundo Coelho, a própria linguagem atestaria esta incomunicabilidade da Duração, pois seus signos por mais sofisticados que sejam se atém apenas às identidades, enquanto a Duração é diferença. O que o próprio Bergson registra ao longo de M.E.

Outro argumento a favor desta suplementação à interpretação Deleuziana, seria a coerência com o espírito geral da filosofia de Bergson, sempre destacada por ele como movida por verdades simples (anteriores à conceituação), que o pensador deve se encarregar de desenvolvê-las e transmití-las o mais claramente possível (racionalmente por um método). Esta exposição de Coelho tem a intenção de evidenciar duas negligências, segundo ele, cometidas por Deleuze., e que são formuladas logo no início de seu artigo, da seguinte maneira:

Deleuze (1966, p.2) não explica por que Bergson dá ao seu método filosófico o nome de “intuição” e como é possível que a noção bergsoniana de duração, intuitiva

por excelência, tenha, segundo o próprio Bergson, precedido em muito a teoria da intuição: poderia Bergson ter aplicado o método intuitivo antes de estabelecê-lo?<sup>17</sup>

Reproduzidas estas considerações de Coelho, que muito mais tentam dar conta do que supostamente teria sido deixado de lado por Deleuze, do que discordar deste em sua interpretação da intuição enquanto método, e, por isto mesmo, fizemos questão de resumi-las aqui, para não negligenciarmos as recentes pesquisas sobre o tema, passemos a exposição das consequências desta intuição da Duração. Sobre as consequências filosóficas da compreensão da realidade, advinda desta intuição que é a realidade da Duração, exposta original e discursivamente no *Ensaio*, a melhor caracterização é aquela feita por Worms, e que aparece ao longo de sua teorização no inspirador “Bergson ou os dois sentidos da vida”. Elas são essencialmente dois dualismos fundamentais, os quais se bi-implicando derivarão todos os outros: o teórico e formal entre intuição e a inteligência, reflexo de outro que é metafísico e mais fundamental, engendrado pela natureza concreta da Duração, aquele entre o tempo e o espaço (ou entre a alma e a matéria). Como resultado destes dualismos temos uma *teoria da realidade* que proporá uma reversão da ordem habitual do pensamento, agora fundamentado na ideia na Duração. Não tendo acesso direto e puro à ela, a inteligência contrariamente a si em sua vocação espacial, seria coagida por esta intuição da Duração, em seu trabalho conceitual sobre conteúdos reais precisos, que serão o “objeto” do *Ensaio*: os dados imediatos da consciência, o “campo” dos fenômenos psíquicos. A investigação se encaminhará no sentido de perscrutar nesta presença imediata do dado à consciência, as respectivas naturezas daquilo que no âmbito destas experiências se entrecruza e mistura: o conhecimento sensível do mundo material (inclusive do corpo) advindo da percepção e, o conhecimento obtível por um retro olhar do eu sobre si mesmo, de suas atividades e conteúdos concretos. Para estabelecer a diferença entre estas duas instâncias antagônicas do real na vida consciente, o método intuitivo introduzirá uma tensão entre elas, em suas estruturas formais irredutíveis ou caracteres puros. Começando por problematizar o conhecimento de natureza espacial, que é necessário por demandas biológicas e práticas.

Destarte, uma leitura do prefácio do *Ensaio*, sem conhecimento prévio do que está envolvido na oposição bergsoniana entre tempo e espaço, pode suscitar um estranhamento. Não somente pela causa apontada de problemas filosóficos milenares ou os termos em que estas questões são recolocadas e suas respostas sugeridas, mas também, porque desde o início nota-se que: “De fato, tudo se passa como se fosse possível declarar e mesmo reivindicar prontamente os efeitos críticos da distinção, capaz de “dissipar” os problemas mais graves, deixando por completo na sombra o fundamento positivo”.<sup>18</sup> Enquanto o “fundamento positivo” da distinção que é a Duração fica subentendido ou “na sombra”(assim como, o outro termo da dualidade o espaço), Bergson estenderá os seus efeitos críticos aos eventos mentais pela aplicação dos critérios ou caracteres formais puros ou ainda fundamentos conceituais da *inextensão e extensão, da sucessão e simultaneidade e da qualidade e quantidade*. O alcance desta “gramática” do dado é disposto na única página prefacial do D.I., até incidir sobre o problema metafísico tradicional escolhido como caso neste *Ensaio*: a liberdade.

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

<sup>17</sup> Op. Cit., p. 152.

<sup>18</sup> Worms, 2010, p. 36.

se polemiza, não lhes poríamos termo. Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas? De entre os problemas escolhemos aquele que é comum à metafísica e à psicologia, o problema da liberdade.<sup>19</sup>

O que de pronto se enuncia é um tipo de relação necessária entre os processos envolvidos na obtenção de conhecimento do real: percepção, linguagem e pensamento. Nossa percepção condiciona nossa linguagem que a expressa e esta finalmente o modo como pensamos a realidade. No caso de Bergson, significa que a linguagem como termo mediador nesta relação está viciada desde a fonte por um esquema perceptivo, o qual conseqüentemente obriga a consciência a reduzir o real apenas à dimensão espacial, já que esta é seu condicionante desde o início. O caminho, então, seria escavar no dado que imediatamente chega a consciência, aquilo que pela expressão linguística se encobre e só poderia ser atingido via uma crítica da própria linguagem. Assim, toda a imprecisão linguística, quando se trata dos estados conscientes, relaciona-se diretamente com o que no prefácio é o manifesto ou superficial, a saber, a mistura na experiência mental entre o que é da ordem do espaço com o que possui natureza exclusivamente temporal.<sup>20</sup> Estas misturas são como “evidências” psicológicas da ilusão de que um conhecimento espacialmente determinado (seja filosófico, matemático ou físico) é o único paradigma epistemológico possível, a ser ampliado para todos os ramos do saber humano. *A missão do Ensaio é oferecer outra perspectiva teórica para os fenômenos conscientes e das realidades subjacentes a eles, pois se fundamenta em uma distinção real, cujo o objetivo é suscitar uma escolha de orientação filosófica, o tempo ou o espaço.*

Os estados conscientes talhados pelo espaço podem e são representados diretamente pela inteligência via linguagem, enquanto os temporais por sua natureza só poderão ser indicados por contraste com eles. Para evidenciar esta dualidade na consciência, Bergson conduzirá uma investigação empírica, pela facticidade da experiência subjetiva vivida (chamado criticamente por alguns comentadores de realismo psíquico). Para isto será necessário sufragar como fenômeno um fato comum a toda vida mental: as *intensidades psicológicas*.<sup>21</sup> A crítica formal das intensidades revelará que aquelas fundadas em uma representação do espaço oferecem tanto as evidências da imposição ilegítima deste último na compreensão de toda sorte de fenômenos internos, quanto a oportunidade para a desarticulação teórica deste amálgama. Este *misto* real, que surge na consciência pela experiência perceptória, como chama Deleuze, corresponderá em Bergson sempre ao que é da ordem do *fato* e, a sua decomposição conceitual<sup>22</sup> até seus caracteres simples ao que é de

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>20</sup> Tensão linguística evidente quando são usados termos como “especializados” para fenômenos deste tipo.

<sup>21</sup> A intensidade de uma sensação é definida classicamente pela psicologia como: o número da grandeza física de cada sensação. Aquilo que nela possibilita a aferição de sua variação física. Definição a qual Bergson se oporá.

<sup>22</sup> O trabalho de estabelecimento ou “purificação” dos caracteres formais puros do tempo e do espaço lembra em grande medida o trabalho de purificação (segundo Platão típico da filosofia), exemplificado pela célebre metáfora do cozinheiro no diálogo *Filebo*, o da divisão dialética (διαίρεσις). Como o bom cozinheiro divide com precisão aquilo que corta, porquê conhece suas articulações naturais enquanto alguém inábil o despedaça, o filósofo deve subdividir o gênero (γένος) em espécies (εἶδος) e estas tornadas em um novos gêneros e depois em outras espécies, até que se alcance a necessária relação entre a parte mínima (μέρος) naturalmente pertencente a uma espécie. Como notou Deleuze: “Mais uma vez, Bergson reencontra acentos platônicos. Platão foi o primeiro a zombar daqueles que diziam: o Uno é múltiplo e o múltiplo é uno - o Ser é não-ser etc. Em cada caso, ele perguntava quanto, como, onde e quando. “Qual” unidade do múltiplo e “qual” múltiplo do uno? A combinação dos opostos nada nos diz, formando uma rede tão frouxa que deixa tudo escapar. Às metáforas de Platão, das quais Bergson tanto gosta, referentes à arte do corte, à arte do bom cozinheiro, correspondem as do próprio Bergson, que invocam o bom alfaiate e as vestes feitas sob medida. É assim que deve ser o conceito preciso.” (Deleuze, Op. Cit., p. 34)



*direito*. Em resumo, as intensidades possuem um carácter “híbrido”, como chama Bento Prado Jr., o estatuto dual e intrincado das intensidades psicológicas.<sup>23</sup>

No *Ensaio* a crítica destes fenômenos mentais se revelará sob dois aspectos: o da amplitude e o da profundidade. Da amplitude porque sua consideração esclarece os limites concretos das experiências psicológicas (embora a Duração não se esgote nelas), e da profundidade, já que elas comportam graus de natureza, da superfície da consciência em seu contato com o mundo pela percepção ao mais profundo do Ser. *A tese de Bergson descortinará um trânsito, um fluxo permanente da gama de eventos subjetivos oscilando em um pêndulo vivo, ora puxada por um lado ao extremo pelo espaço e por outro pela Duração.* A denúncia da introdução espúria do espaço na Duração fará surgir uma proposta de filosofia que transporta pelo pensamento esta dualidade para o seio da unidade imanente do ser que vive. Segundo o filósofo francês existia uma barreira erguida em sua época contra o correto conhecimento sobre os estados mentais. Correntes como a psicologia científica,<sup>24</sup> bem como, a influência filosófica do conceito kantiano de “grandezas intensivas”, colaboravam para o que Bergson classificava como tentativas de objetivação da consciência, atribuindo magnitude física às sensações. Contra estas visões todo o primeiro capítulo defenderá a tese de “...dissociar dois modos de apreciar a “intensidade” de um estado psicológico: pela mudança qualitativa que traz ao conjunto da consciência, ou pela grandeza de um objeto exterior ao qual se pode mais ou menos legitimamente relacioná-lo”.<sup>25</sup>

## 1.2 O Estatuto Dual Das Intensidades Psíquicas.

No século XIX, a psicofísica considerava os estados mentais essencialmente idênticos, variando apenas quantitativamente. Bergson comenta que até filósofos contrários a esta posição, não problematizavam o modo irrefletido com o qual a expressavam: “diz-se que temos mais ou menos calor, que estamos mais ou menos tristes, e esta distinção do mais e do menos, mesmo quando se estende a região dos fatos subjetivos, e das coisas inextensas, não surpreende ninguém.”<sup>26</sup> Seria necessário criticar a “obscura” noção orientadora deste discurso: atribuir uma grandeza física variável a um estado mental, medido-o por um número.<sup>27</sup> A chave para analisar esta concepção seria um análise de sua ideia subjacente: a relação espacial de continência e conteúdo presente na operação de numeração.

Quando se afirma que um número é maior que outro ou um corpo maior que outro, sabemos perfeitamente de que se trata. É que nesses dois casos se trata de espaços desiguais, como o demonstraremos em pormenor um pouco mais adiante, chamando-se maior espaço ao que contém o outro. Mas como é que uma sensação mais intensa contera uma sensação de menor intensidade? Dir-se-á que a primeira implica a segunda, que se atinge a sensação de intensidade superior só na condição de se ter passado primeiro pelas intensidades inferiores da mesma sensação, e que aqui ainda há, em certo sentido, uma relação de continente a conteúdo?<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Prado Júnior, 1989, p. 78.

<sup>24</sup> É amplamente conhecido o domínio da visão quantitativista aplicada aos fenômenos naturais na modernidade e a influência do pensamento positivista na filosofia das ciências no século dezenove. Tão conhecida quanto estes fatos, no fim deste mesmo século, foi a extensão desta perspectiva teórica aos fenômenos do comportamento humano. Não faltam exemplos de como uma verdadeira corrida do cientificismo objetivista se deu, com o intuito de medir com números, cada vez mais precisamente os eventos internos da experiência humana, como aquele de Fechner citado no início deste capítulo.

<sup>25</sup> Op. Cit. p. 63.

<sup>26</sup> Op. Cit. p. 11.

<sup>27</sup> Como explica Coelho: “...nessa representação simbólica espacial, os acontecimentos adquirem “o aspecto de um número” e a sucessão psicológica, a forma de uma multiplicidade numérica. Op. Cit., 2010, p.44.

<sup>28</sup> Op. Cit., p. 11-12.

Tanto em uma pura operação aritmética quanto na medição de um corpo, o modelo é uma relação de sobreposição de dois objetos no espaço em uma escala. Uma ideia espacial de continência em um processo de comparação. Afirmando em uma série numérica um número como maior que o outro, ele só pode ser considerado como tal pelo fato de ocupar mais espaço na série ou escala da qual faz parte. A quantidade de espaço ocupado pelo número determina, por assim dizer, qual deles poderá ser dividido contendo um menor ou o menos dentro do mais.<sup>29</sup> Pelo hábito de uma consciência espacializada que pensa as intensidades em série como números quantificando-as, Bergson afirma que o eu acaba por pensá-las em remissão de quando ele as sentiu. São lembradas como tendo natureza física, já que são consideradas indistintamente das fontes externas a elas relacionadas. O senso comum e a ciência confundiriam a quantidade de uma causa com a intensidade de seu efeito no eu e, por fim, o próprio eu com aquilo que é sentido.<sup>30</sup> A intenção de Bergson é separar formalmente as intensidades mentais de suas causas materiais.

Por tudo isto, no primeiro capítulo os critérios conceituais qualidade e quantidade distinguirão formal e ontologicamente, conjuntamente com outros, dois gêneros fundamentais de estados mentais (ambos qualitativos e inextensos), segundo os obstáculos espaciais à consciência, quando impõe a inteligência a compreensão de suas naturezas pelas relações com suas causas externas. *Eles são: os estados complexos que bastam a si mesmos nos quais não intervêm elementos extensivos, ocorrendo como se fossem independentes de causas físicas e da percepção de processos fisiológicos, como contrações musculares (manifestando-se apenas com sintomas psíquicos que entram na consideração de sua intensidade, ou seja, no mais profundo da consciência, intensidades puras); e aqueles que ocorrem no outro extremo da alma, no “contato” da consciência em sua superfície com a realidade externa, na relação de representação de suas causas na matéria e nos quais elementos extensivos entram na consideração de suas intensidades (sintomas físicos). Este último subdivide-se em duas espécies, os complexos acompanhados da percepção de sensações periféricas das atividades orgânicas envolvidas; e os simples considerados direta e exclusivamente representativos de suas causas espaciais.*

O desmembramento do real em suas unidades naturais visa a investigação das naturezas dos dados na situação flagrante em que se apresentam à consciência, através do

---

<sup>29</sup> Este tipo de representação aplicada a uma experiência consciente é a transposição do esquema de medição de objetos no espaço para os eventos psicológicos ou do extensivo para o intensivo. Corresponderia à medição de um sentimento pela sua comparação com outro essencialmente idêntico, como se diferissem apenas quantitativamente, por exemplo, dois sentimentos de alegria como um mais forte (ou maior) e outro mais fraco (ou menor). A dificuldade aqui é pensar em intensidades, que não são coisas cujas extensões se sobrepõem, de maneira que além de poderem ser colocadas em uma série, na qual suas grandezas variariam para mais e para menos, segundo um “número” desconhecido, teriam qualquer diferença qualitativa sacrificada. Uma metáfora, a do fio enrolado como mola, servirá como ilustração desta relação, por exemplo, no caso de uma intensidade de esforço muscular para desenrolá-lo. O que estaria latente é o desenrolar do fio que ocupará um espaço maior do que aquele ocupado inicialmente, ou seja, no “espaço comprimido”. Esta ideia repousa na vaga intuição de uma relação de comparação entre duas extensões distintas, uma presente e outra virtual. “Na ideia de Intensidade, e até na palavra que a traduz, encontraremos a imagem de uma contração presente, e a pressuposição de uma consequente dilatação futura, uma extensão virtual.” Ibidem p. 13.

<sup>30</sup> Mesmo na refinada versão desta interpretação, a da mecânica e cinética psicofísicas, para as quais a quantidade de movimentos moleculares corresponde diretamente à intensidade da sensação em nós, isto só ocorreria porque o trabalho orgânico das moléculas em movimento é tomado como nossa sensação deste trabalho. Esta hipótese, conteria o mesmo erro da outra: “É possível que a intensidade de uma sensação demonstre um trabalho mais ou menos considerável levado a cabo no nosso organismo; mas é a sensação que nos é fornecida pela consciência, e não este trabalho mecânico. E até à intensidade da sensação que atribuímos a maior ou menor quantidade de trabalho produzido: a intensidade permanece, pelo menos aparentemente, como uma propriedade da sensação.” Ibidem, p.14.



rigor de uma análise crítica da linguagem usada para designá-los, como ocorre com o termo sensação utilizado genérica e imprecisamente:

Talvez a dificuldade do problema derive do fato de darmos o mesmo nome e representarmos da mesma maneira intensidades de natureza muito diferente, a intensidade de um sentimento, por exemplo, e a de uma sensação ou de um esforço. O esforço é acompanhado de uma sensação muscular e as próprias sensações ligam-se a certas condições físicas que verossimilmente entram para algo na apreciação da sua intensidade; são fenômenos que ocorrem à superfície da consciência, e que se associam sempre, como veremos mais adiante, à percepção de um movimento ou de um objeto exterior. Mas certos estados de alma parecem-nos, com ou sem razão, bastarem-se a si próprios: como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas.<sup>31</sup>

### 1.2.1 As intensidades puras ou os estados raros e profundos

O primeiro dos dois gêneros de fatos mentais investigados será aquele constituído pelo que Bergson define como intensidades puras, se encaixando no tipo de eventos raros ou estados conscientes que em si mesmos ocorreriam sem representação de causas extensas ou independentes de causas físicas, no mais profundo da vida mental:

A intensidade pura deve definir-se mais facilmente nestes casos simples, em que não parece intervir nenhum elemento extensivo. Efetivamente, vamos ver que ela se reduz a uma certa qualidade ou matiz de que se reveste uma quantidade mais ou menos considerável de estados psíquicos ou, se preferimos, ao maior ou menor número de estados simples que penetram a emoção fundamental.<sup>32</sup>

Deste tipo de estados psíquicos temos os seguintes exemplos no *Ensaio: sentimentos de desejo (paixão profunda); esperança; alegria e tristeza profundas; emoções estéticas (graça e o belo) e sentimentos morais (piedade)*. As análises das intensidades destes estados psicológicos sugeriria que, quanto mais se aprofunda a investigação consciência a dentro, menos se poderá lidar com eles cientificamente à moda da psicologia novecentista, a qual se baseia na atribuição de magnitudes físicas aos eventos psicológicos. Este procedimento infringiria aos eventos mentais uma transposição escalar, por uma sobreposição espacial ao assumir suas coexistências isoladas, estáticas e simultâneas em um espaço homogêneo,<sup>33</sup> que desconsidera as diferenças de naturezas entre os elementos presentes neste espaço. O que dita este modelo de interpretação é a *substituição dos sintomas psíquicos por sintomas físicos*,<sup>34</sup> ou seja, definir estados mentais como unidades extensivas de uma multiplicidade descontínua, como objetos que ocupam lugar no espaço. Em oposição a esta interpretação Bergson propõe uma visão dinâmica que privilegia a interpenetração interna, diferencial e contínua (sem intervalos espaciais) de estados qualitativos, que alteram e se alteram na experiência diária, apenas por vivências também qualitativas no interior fluído na massa de estados da alma. De todos os sentimentos profundos mais raros descritos intensivamente por Bergson, analisemos um exemplo de cada uma das três espécies citadas no *Ensaio*: um sentimento de desejo, a

<sup>31</sup> Ibidem, p.15.

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> A *homogeneidade* (do espaço) e a *heterogeneidade* (da Duração) são outros critérios formais essenciais à crítica bergsoniana de objetivação quantitativa e identitária da consciência. A característica fundamental da primeira é supor como essencialmente idênticos elementos de naturezas diversas, simplesmente por “ocuparem lugar” em um espaço ideal. Uma Estratégia matemática e artificial indispensável para se obter medições.

<sup>34</sup> Por sintomas psicológicos se quer dizer modificações qualitativas nas sensações, recordações etc., e, por sintomas físicos, contrações musculares, tremores etc.

paixão profunda; um sentimento estético, a graça; e outro moral, a piedade. Vejamos o primeiro caso:

Por exemplo, um desejo obscuro torna—se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia, primeiro, no fato de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto da vossa vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os, por assim dizer, com a sua própria cor; e eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado. Não é verdade que vos apercebeis de uma paixão profunda, uma vez contraída, em virtude de os mesmos objetos já não produzirem em vós a mesma impressão? Todas as vossas sensações, todas as vossas ideias vos parecem renovadas; é como uma nova infância.<sup>35</sup>

A interpretação tradicional da paixão pela psicologia considerava-a como um sentimento isolado dos outros elementos da vida afetiva, como delimitada e com contornos bem definidos, como um objeto material a ser medido em um espaço ideal cujo único critério é estar nele. Quando mais ela se avolumasse em si mesma sem contato com outros estados em seu “canto específico” da alma, maior viria a ser sua sobreposição aos outros estados. A condição inicialmente estranha deste sentimento “obscuro” se daria exatamente por ser tomado como uma intensidade separada das outras, como se todas coexistissem simultânea e perfeitamente dispostas em uma séria intervalada, em que cada uma ganha mais espaço podendo ser aferida em comparação às outras, as quais artificialmente inertes esperam pelo aumento ou diminuição das outras. Nesta concepção, a vida interna seria uma espécie quadro de retratos, em que suas experiências podem ser congeladas em instantes. A consequência deste tipo de imprecisão seria suprimir o mais importante nestes fenômenos da vida psíquica: *o aspecto de relacionamento interno de interpenetração dinâmica dos seus elementos sempre em variação qualitativa e em uma sucessão ininterrupta.*

A constatação da paixão como tal, segundo Bergson só ocorreria depois que ela integra em si outros elementos psíquicos – para os quais parecia ser desconhecida por estar isolada – e logo em seguida, ao conseguir penetrar neles sem ser “vista”, ela os “colore”<sup>36</sup> com sua natureza fazendo com que e a impressão que se tinha deles antes, se altere. Quanto mais estranhas ou diferentes parecerem as *sensações e sentimentos* que se tinha antes da paixão profunda, mais clara ela fica, é o que ele diz parecer com uma “nova infância.” Dizer agora que uma “*emoção fundamental*”,<sup>37</sup> neste caso um sentimento de paixão profunda, está mais intensa que ela mesma outrora, só fará sentido se estivermos nos referindo à modificação qualitativa no conjunto da massa de estados psíquicos com os quais se relacionou. O quanto enriqueceu a vida interna alterando o matiz<sup>38</sup> de muitas das *percepções, recordações etc.*, nossa concepção geral sobre as coisas. Este processo corresponderia tão somente ao caminho qualitativo contínuo percorrido por ela entre muitos sentimentos, entre as infinitas e sutis gradações diferenciais de sua própria essência, por exemplo, ao longo de um dia de vida. O mesmo tipo de enriquecimento da vida psicológica se verificaria com os outros sentimentos

<sup>35</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>36</sup> Estas duas expressões servem para ilustrar que até esta massa ser influenciada pela paixão ao ponto de suas naturezas ou qualidades intrínsecas mudarem, ela mesma a paixão fica despercebida e, que quanto “maior” for a mudança qualitativa nos estados em geral, “maior” a consciência dela, a paixão, entendida agora como maior e menor no sentido de mudança qualitativas nos estados que se relacionam, ainda mais intrincadamente.

<sup>37</sup> Conceito absolutamente basilar, pelo qual Bergson defende a diferenciação qualitativa de cada estado em si mesmo na relação com outros e ao mesmo tempo permite distinguir um sentimento de outro. O que não se confunde com dois sentimentos ocorridos em diferentes momentos e considerados essencialmente idênticos, variando apenas em quantidade.

<sup>38</sup> Ao modo de uma cor que possui diversos tons de si mesma, os sentimentos possuiriam gradações diversas e cada uma delas com suas naturezas próprias.

profundos, como os estéticos, progressões imanentes de nossas experiências cotidianas descritas intensivamente neste primeiro capítulo.

Os exemplos no D.I. são o de *graça (dança) e do belo (música, poesia, pintura)*. Neste tipo de emoções encontraríamos evidências de um contínuo turbilhão de elementos psíquicos e, de como cada estado novo se fundindo com a massa de estados em interação com cada uma destas emoções fundamentais, mudariam a si mesmos nesta vivência, criando uma infinidade de graus de naturezas nestes respectivos sentimentos básicos. Vejamos o de *graça*. Em relação a esta emoção fundamental, a sua característica essencial é prenunciar e se resolver em outros sentimentos, contrariamente aos brutos que bastam a si mesmos por não se anunciarem. Esta intensidade seria portadora de uma transitividade radical expressa em movimentos exteriores, passagem caracterizada pela *leveza*, já que em seu estado mais simples a *graça* é um desembaraço nos movimentos. Mas, como prepara já um outro sentimento, o segundo elemento a penetrar é o *prazer* vivido ao reter o futuro no presente, ao prenunciar por movimentos curvilíneos a mudança de direção. O terceiro é uma espécie de *simpatia física*<sup>39</sup> que nos induz, quando os movimentos são acompanhados por música, a acompanhar o ritmo, pois, adentramos nós mesmos de tal modo pela imaginação nos movimentos, que nos sentimos aptos a pronunciá-los também e disso todo o nosso corpo dá testemunho pelos movimentos de nossos membros. O erro contumaz neste caso, estaria no fato de que como cada um destes estados penetra sutil e qualitativamente no outro que prenuncia, eles são confundidos com as suas expressões exteriores ou “movimentos” executados pelo corpo em extensão. Deste modo, são identificados como intensidades sempre idênticas a si mesmas variando apenas em quantidade e erroneamente medidos objetivamente.

Por fim, as atenções do filósofo se voltam para os sentimentos morais. Do mesmo modo como outros elementos psíquicos, eles também penetram outros sentimentos modificando-os e sendo modificados por eles em inúmeros graus qualitativos. O exemplo aqui é o da *piedade*, cuja definição é colocar-se pela imaginação no lugar do outro que sofre, contudo, sem padecer da mesma dor. Ela começa com o sentimento de *horror* pelo que o outro está passando, depois para o *receio* de passar pelo mesmo e em seguida a *necessidade de ajudar*. A essência da *piedade*, então, é a *aspiração à humilhação*, de descer, por isso é dolorosa. Ela sugere um *sutil sentimento de desejo* de passar pelo mesmo, sabendo que não ocorrerá e aspirar isto é agradável aos olhos humanos. Enfim, ela passa por diferentes gradações de natureza de si mesma na interação com outros estados. E tal como todos os outros sentimentos profundos, ela não acontece sem estar acompanhada de sintomas psíquicos, ou seja, outros estados que entram na consideração de sua intensidade.

### 1.2.2 Os estados inextensos acompanhados por sintomas físicos

Seguindo pelos meandros da consciência, Bergson investigará o segundo gênero dos fenômenos mentais, aqueles que ocorrem no limite da subjetividade com o mundo material. Como dito anteriormente são de duas espécies. No primeiro caso, trata-se daqueles já acompanhados por atividades fisiológicas, ou seja, já envolvem uma exterioridade à alma, que é o corpo, embora sejam de natureza inextensa: *os esforços musculares e de atenção*. Mesmo estando, sem dúvida, ligados a processos orgânicos e atrelados às suas causas exteriores, para ele, isto está longe de significar que suas causas determinam suas qualidades intrínsecas. A diferença é que por ocorrerem na “fronteira” da alma com o mundo, esta relação obrigaria a consciência a algo como uma distensão de si mesma, para incorporar pela coação espacial sofrida, estímulos externos oriundos de fontes materiais.

<sup>39</sup> O que Bergson também chama de “simpatia virtual ou nascente.” O progresso qualitativo de um sentimento prenunciar-se e eclipsar-se em outro, o que é atestado pela análise psicológica, mas impossível à linguagem reproduzir total e fidedignamente em sua riqueza própria.

Até em algumas das suas manifestações, a consciência parece que se expande para fora, como se a intensidade se desenvolvesse em extensão: assim é o esforço muscular. Coloquemo-nos seguidamente perante este último fenómeno: transportar-nos-emos de um salto para o extremo oposto da série dos factos psicológicos.<sup>40</sup>

A confusão aqui ocorre, como explica Coelho, porque: “A atribuição da grandeza não decorreria da apreensão da vivência psicológica em si mesma e sim das modificações físicas relacionadas a esta vivência, como o aumento do número de músculos que se contraem.”<sup>41</sup> No caso de um esforço muscular, o número de músculos envolvidos nas contrações em pontos localizados é compreendido como diretamente proporcional e determinante da quantidade da intensidade em cada sensação. Por este motivo, um esforço inicialmente pareceria passível de medição objetiva. Mas, Bergson comenta uma desconcertante consequência a ser extraída desta tão habitual maneira de compreender um esforço:

Parece-nos que a força psíquica, aprisionada na alma como os ventos no antro de Éolo, espera aí apenas por uma oportunidade para sair; a vontade vigiaria esta força e, de tempos a tempos, abrir-lhe-ia uma saída, proporcionando uma descarga para o efeito desejado. Refletindo bem, veremos até que esta concepção tão grosseira do esforço entra, em larga medida, na nossa crença nas grandezas intensivas.<sup>42</sup>

A visão popular sobre estes fenómenos seria reforçada pela perspectiva científica de que o conteúdo consciente e a própria consciência não variam de natureza, mas tão somente quantitativamente. Fisiologistas argumentavam, já na época de Bergson, a favor da tese do movimento centrífugo das sensações.<sup>43</sup> Estes cientistas, segundo nosso pensador, cometiam o mesmo erro por trás de todas estas posições. Pelo fato do movimento muscular ocorrer no espaço e o resultado desta ação poder ser medido objetivamente por uma manifestação física, imagina-se uma força psíquica única, homogênea e misteriosa anterior à experiência do evento propriamente e que está sempre à disposição da nossa vontade. Uma força a priori ou não percebida, que mesmo antes de sua aplicação em um trabalho qualquer possui estranhamente uma grandeza. Em suma, por uma analogia bizarra atribui-se quantidade a um fenómeno inalcançável às observações, por conta de outro de outra natureza e que ainda não ocorreu. É interessante lembrar neste ponto a metáfora do fio enrolado do início do primeiro capítulo, pela qual Bergson antecipa o que está envolvido em sua crítica à objetivação da consciência, na interpretação psicofísica dos fenómenos mentais. Nesta comparação da intensidade de um esforço presente com a de um esforço futuro, ele denuncia que por uma referência a alguma atividade ainda por decorrer no espaço se atribui magnitudes físicas aos

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>41</sup> Op. Cit. p. 35.

<sup>42</sup> Op. Cit. p. 23

<sup>43</sup> Bain defendia uma concomitância entre a sensação percebida pela consciência e a corrente nervosa do movimento muscular empreendida pelo esforço. Com uma argumentação diferente, Mundt tinha uma posição similar. Em sua concepção, uma sensação do centro para a periferia nervosa sempre acompanhava movimentos musculares, os quais eram suscitados pela vontade. O seu exemplo era da possibilidade de percepção de força muscular despendida por um paralítico ao tentar mover uma perna, aliás um argumento brilhantemente desconstruído por James. Além das referências do próprio Bergson, uma boa aproximação com a história do estudo dos movimentos musculares é o didático artigo: *Movimento Muscular e Comportamento*, de Pessoti. In: Prado Júnior (Org.) *Filosofia e Comportamento* de 1982.

eventos mentais. A respeito da intensidade do esforço, ele inspira-se em algumas críticas de William James<sup>44</sup> sobre certas teses de seu tempo.

Ora, basta fazer uma observação atenta sobre nós próprios para, sobre o último ponto, chegarmos a uma conclusão que James não formulou, mas que nos parece em total conformidade com o espírito da sua doutrina. Asseveramos que quanto mais um dado esforço nos dá a impressão de crescer, tanto mais aumenta o número dos músculos que se contraem simpaticamente, e que a consciência aparente de uma maior intensidade de força sobre um dado ponto do organismo se reduz, realmente, a percepção de uma maior superfície do corpo interessada na operação.<sup>45</sup>

A interpretação equivocada do esforço é de certa forma similar aquela sobre o sentimento de desejo, que se avolumaria em um dado “canto da alma” até atrair outros estados, mostrando-se assim mais intenso, a diferença agora é que ocorreria com comportamentos fisiológicos. A medição de um aumento ou diminuição de esforço dependeria de sensações periféricas de mais ou menos comportamentos musculares envolvidos em áreas específicas e cada vez maiores do corpo. Logo, este evento psíquico único e homogêneo só variaria quantitativamente e estaria reduzido a suas manifestações objetivas. Para Bergson, estes movimentos musculares se manifestando objetivamente, não seriam nem causa nem resultado destes esforços: “fazem dele parte, exprimem-no em extensão”<sup>46</sup> Em resumo, mesmo que venham acompanhados de movimentos fisiológicos, sempre seria possível demonstrar a presença irreduzível de um elemento psíquico heterogêneo e qualitativo nesses esforços, precisamente, como com a sensação de atenção, por exemplo.<sup>47</sup> Os dois possuem uma natureza inextensiva, tanto quanto o que normalmente se chama de: “tensão na alma, desejo agudo, cólera desencadeada, amor apaixonado, ódio violento.”<sup>48</sup> Inclusive, para ele todos estas sensações podem ser compreendidas como concentradas na ideia de atenção.

Os sentimentos e esforços *são estados inextensos ocorrendo em extremos diferentes da alma, porém, têm em comum o fato de serem complexos, seja pela massa de elementos psicológicos envolvidos no caso do primeiro, seja por acontecerem acompanhados de percepções de eventos fisiológicos envolvidos, no caso do segundo*. Entretanto, há outros fenômenos mentais considerados *simples*, que possuem um tipo de relação direta e supostamente apenas representativa das grandezas físicas de suas causas externas. E, a estes ainda com mais convicção, segundo Bergson, costuma-se atribuir grandezas objetivamente

<sup>44</sup> Contra a ideia de movimento centrífugo das sensações, James propõe que o sentido delas é centrípeto. As sensações complexas chegariam a centros nervosos por circuitos aferentes. Todos os fenômenos que ocorrem nos músculos, ligamentos, peito, queixo etc., seguiriam das periferias do corpo aos centros perceptivos.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>47</sup> Ribot e Fechner, psicólogos do século XIX, defendiam sua quantificação absoluta. Fechner reduzia a atenção a sua causa física num órgão dos sentidos, e assim, à sensação muscular dos movimentos reflexos. Ribot em seu *Le mécanisme de l'attention* descreve com minúcias as observações dos movimentos executados pelo corpo durante a atenção voluntária, como sobrancelhas e lábios. Contudo, para Bergson a diferença entre o esforço muscular e a atenção seria que um se refere a uma ideia especulativa, enquanto o outro em uma representação prática. O primeiro um esforço intelectual e o segundo corresponderia a uma das nossas “emoções violentas”.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 27-28. E discordando ainda no início da mesma página 28 sobre este ponto com James, a respeito das emoções violentas como o furor, definido como soma de sensações orgânicas, Bergson defende que cada um destes estados pode ser reduzido: “...a um sistema de contrações musculares coordenadas por uma ideia: na atenção, é a ideia mais ou menos reflectida de conhecer; na emoção, a ideia irrefletida de agir. A intensidade destas emoções violentas não deve, pois, ser outra coisa senão a tensão muscular que as acompanha.” Ele quer dizer que estes estados também se referem na psicofísica a abalos orgânicos medidos como intensidades. E adiante se aproveitando de pesquisas de Darwin e Spencer sobre reações orgânicas que acompanham os sentimentos de horror e fúria, como a ideia de bater e lutar que para Darwin orientaria mecanicamente as reações numa mesma direção, Bergson vai mais longe que este em sua conclusão para consubstanciar esta tese.

mensuráveis. As medições destas sensações são normalmente feitas por uma pretendida mudança de sua grandeza, segundo a variação da magnitude do evento externo que a causou. Mas, para Bergson, elas também devem ser compreendidas na relação com outras, mas não como se considera uma nota musical delimitada acompanhando e sendo seguida por outras em uma obra, mas uma obra em si mesma, constituída por uma multiplicidade de dados qualitativos, como a diversidade de instrumentos de uma orquestra, ou seja, por uma relação interna entre elas em um todo.

Para evidenciar o que há de qualitativo nestas sensações seria necessário explicar como elas, enquanto causadas por eventos exteriores à consciência, podem assumir características de eventos que ocupam espaço, como extensão e grandeza, o que nosso autor chama de “invasão” do espaço na consciência. A resposta começa pela subdivisão delas em sensações *afetivas e representativas*. A confusão entre elas seria devido à *transitividade gradual sutil de uma para a outra ou como dentro dos estados afetivos, se pode encontrar sensações representativas e como as sensações representativas por serem simultaneamente afetivas também comportam este tipo de elementos*. Sobre os preconceitos em aceitar a entrada de uma sensação afetiva em nossas representações simples, aparentemente de natureza física, Bergson afirma: “Talvez a dificuldade deste último problema se prenda sobretudo com o fato de não se querer ver no estado afetivo outra coisa senão a expressão consciente de um abalo orgânico, ou a repercussão interna de uma causa externa.”<sup>49</sup>

O que a análise intuitiva destes fatos psicológicos mostraria é que mesmo se apresentando como simples, eles poderiam ser investigados em suas particularidades. No *Ensaio*, as primeiras investigadas são as *sensações afetivas de dor e prazer*. O argumento a salientar de início é que os mesmos movimentos moleculares inconscientes ou estímulos externos, se mantêm em si mesmos exatamente com a mesma natureza inconsciente depois que nós tomamos consciência deles pelas sensações. Sendo assim, como podem transmitir à consciência uma natureza diferente da sua? Elas teriam a função de informar apenas o que ocorreu no instante do estímulo? Pela característica de conferir a nós sua tendência utilitária (principalmente no que concerna à sobrevivência), segundo Bergson, a natureza dificilmente teria esgotado todo seu repertório somente nos possibilitando um uso analítico e científico do que aconteceu, quando não há chance de interferência. Na verdade, para ele estas sensações teriam a função ainda de indicar o que poderia acontecer.<sup>50</sup> A natureza teria implantado em nossa consciência também a tendência ao futuro e conjuntamente com ela a possibilidade da liberdade. Nem todas as espécies passam de movimentos automáticos a movimentos conscientes, elas reagem apenas a estímulos externos sem a pausa ou resistência que o homem pode oferecer à reação automática, por intermédio de uma sensação afetiva. As sensações afetivas como a dor e o prazer são exatamente isto, *o que há de qualitativo na passagem de um estímulo à ação consciente. Elas são precisamente a condição de possibilidade de intervalo, e neste, a liberdade de escolha de ações no conjunto antecipado de reações possíveis:*

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>50</sup> Pela primeira vez no *Ensaio*, surge com mais detalhes elementos da filosofia da natureza de Bergson, profundamente influenciada pelo evolucionismo do século XIX. Suas características principais em relação ao conhecimento humano e que depois serão retomadas em *Matéria e memória* e principalmente em *Evolução criadora* são: a) a natureza tanto possibilita recursos para a sobrevivência como os instintos, quanto faculdades mais sofisticadas, como a inteligência também com cunho utilitário; b) para um conhecimento mais profundo de si e conseqüentemente do homem como “produto” refinado seu, ela provê recursos como a faculdade da intuição, pela qual as naturezas dos fenômenos podem ser descritas em si mesmas. Em relação à primeira característica a orientação é para o passado e o presente de nossas experiências no mundo. No caso da segunda, nossa orientação é no sentido do futuro, pela tese depois melhor aprofundada da realidade de todas ações virtuais. E é nesta que figura a possibilidade da liberdade.

Se o prazer e a dor se produzem entre alguns privilegiados é provavelmente para autorizar, por sua vez, uma resistência à reação automática que se produziria; ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade. Mas como nos permitiria ela resistir à reação que se prepara, se não nos fizesse conhecer a sua natureza por algum sinal preciso? E que sinal pode ser esse senão o esboço e como que preformação dos movimentos automáticos futuros no próprio seio da sensação experimentada? O estado afetivo não deve, pois, corresponder apenas aos abalos, movimentos ou fenômenos físicos que já passaram, mas ainda e sobretudo aos que se preparam, aos que queriam ser.<sup>51</sup>

A sensação afetiva da dor, por exemplo, não seria uma unidade com sua variação medida pela quantidade cada vez maior de partes do corpo que se envolvem com ela. Como em uma sinfonia ela dá o tom, em que a consciência por esta sensação primária discerne uma multiplicidade de outras sensações, surgidas das reações orgânicas periféricas. Este conjunto de sensações elementares coopera para a adaptação geral do corpo à nova situação (ideia claramente evolucionista). Ele cita a pesquisa do psicólogo Richet que demonstra o quanto a sensação aumenta ou diminui pela relação com uma maior ou menor quantidade de reações orgânicas, em diferentes partes que se envolvem no processo de sentir dor. Novamente, a sensação pode ser confundida, mas não identificada como uma grandeza. O próprio psicólogo francês descreve o estado geral como de *desgosto* após a dor. E Darwin em seu *A expressão das emoções* descreve a tentativa de escape de animais de uma situação que a eles infringe uma dor extrema, ou seja, pela sua *insuportabilidade*. Bergson aqui tenta mostrar, mais uma vez, o que vigora no reino das sensações: a qualidade. No caso da dor, quando estão interpenetrados o desgosto e a insuportabilidade. É pela variedade de sensações embutidas na dor, que várias partes do corpo consecutivamente a ela se associam. O mesmo se poderia dizer do prazer. O chamado de prazer maior é, na verdade, um prazer *preferido*. Nele se pode entrever como a preferência por um entre dois prazeres apresentados, imediatamente põe em ação espontaneamente uma série de movimentos automáticos de preparação e antecipação ao próprio prazer, *a inclinação*. Mas esta atração na inclinação fisiológica ao prazer não é a sua origem. O que provocaria o prazer, mais do que esta atração, é a força de inércia na entrega do corpo a este “abismo” fisiológico, que depende da *resistência consciente* pela necessidade de não nos distrairmos com outras sensações.

Já no caso de uma sensação considerada exclusivamente *representativa*, cuja definição ordinária é feita por alusão ao seu caráter mimético ou identitário com o estímulo físico, é necessário demonstrar como em muitas delas há conteúdo afetivo e como uma vez mais o conjunto das atividades fisiológicas realizadas para recepcionar o evento externo é tomado como parâmetro para definir sua natureza. As descritas no *Ensaio* são: *sonoridade, calor e frio, pressão e peso e a luminosidade*. Vejamos a mais emblemática delas e sobre a qual se desenvolveram algumas clássicas e célebres teses objetivistas, para depois discorrermos sobre sua respectiva crítica metafísica: a luminosidade. Trata-se de desvencilhar-se das interpretações físicas extraídas de certos experimentos, já que nosso entendimento teria sido acostumado a encarar esta sensação conforme sua causa objetiva, resultando em interpretações como aquela de que os objetos possuem cores imutáveis.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>52</sup> Bergson afirma em vários trechos deste primeiro capítulo, que a *intenção não é negar os experimentos* e sim dar aos seus resultados interpretações não espacializadas. Até porquê, os físicos já haviam feito experiências conhecidas à época dele mostrando que as tonalidades das cores se alteram conforme a quantidade de iluminação ou variação do número de fontes luminosas. A questão é que suas interpretações sempre afirmavam que não é a cor que muda, mas as grandezas físicas destas fontes luminosas e desta feita, nossa sensação de luminosidade. Sobre o quê Bergson declara: “Substituímos ainda, pois, pela impressão qualitativa que a nossa consciência recebe a interpretação quantitativa que o nosso entendimento lhe empresta” Idem, p. 41.

Bergson, então, para contrapor-se à interpretação da medição fotométrica (pela qual afirmava-se medir os graus de intensidade da luz, pela sua variação quando da incidência sobre uma superfície monocromática sem alteração de sua cor) propõe o seguinte experimento: fazer incidir a luz de fontes como a de quatro velas sobre uma folha branca de papel e apagarmos sucessivamente três delas.<sup>53</sup> Pelo nosso hábito e pela linguagem, diremos que aos poucos a luminosidade parece menor e a área continua branca. Entretanto, o que a experiência mostra não é a permanência da superfície branca, mas que há um sombreamento progressivo. A interpretação das teorias físicas afirma que a cor após o apagar das velas tem apenas um aspecto acinzentado provocado pela diminuição da intensidade da luz branca e, que a escuridão que aos poucos vai se misturando com o branco inicial não é uma cor, mesmo sendo tão real para a consciência como o branco. A ciência nega tanto a realidade do preto, quanto a da mudança do cambiante do branco em seu espectro na cor cinza. Não haveria, para nosso filósofo, simetria ou continuidade entre o aumento da fonte de luz e a nossa sensação de luminosidade. O que ocorre, ao contrário, é o fato de nossa sensação de cor da superfície mudar e nos fazer perceber a variação de luminosidade. Na verdade, somente quando uma nova qualidade é criada pelo aumento ou diminuição da fonte luminosa é que nos aperceberemos de sua mudança. Mas, a física chama de intensidade de uma cor sua passagem por seus diversos matizes, entre ela e o branco ou ela e o preto. O objetivo da interpretação científica das experiências fotométricas, enfim, é fazer com que os efeitos físicos substituam os efeitos psicológicos que não podem acessar.<sup>54</sup>

Mas, ainda falta entender como os psicofísicos extrapolam este artifício da ciência positiva, dizendo medir a sensação em si, como na famosa pesquisa dos anéis concêntricos de Delboeuf. Ela seria outra estratégia sofisticada de substituir a natureza inextensiva de uma sensação luminosa pela grandeza de sua fonte externa. Bergson assim a reproduz:

Delboeuf põe um observador diante de três anéis concêntricos com iluminação variável. Um dispositivo engenhoso permite-lhe fazer passar cada um destes anéis por cores intermédias entre o branco e o preto. Suponhamos duas destas cores cinzentas simultaneamente produzidas nos dois anéis e conservadas inalteráveis; chamar-lhes-emos A e B, por exemplo. Delboeuf varia a iluminação C do terceiro anel, e pede ao observador que lhe diga se, num determinado momento, a cor cinzenta B lhe parecia igualmente distante das outras duas. Chega uma altura em que este declara o contraste AB igual ao contraste BC; de tal maneira que se poderia construir, segundo Delboeuf, uma escala de intensidades luminosas em que se passaria de cada uma das sensações à seguinte por contrastes sensíveis iguais: as nossas sensações medir-se-iam assim umas pelas outras. Não acompanharemos Delboeuf nas conclusões extraídas.<sup>55</sup>

O mesmo postulado teórico por trás da teoria de Delboeuf, em seu *Éléments de psychologie*, também reapareceria nas pesquisas de Theodor Fechner. Ambos, para Bergson,

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>54</sup> Bergson propõe outra experiência e contrapõe à interpretação física dela uma outra, a metafísica. “Uma vela, colocada a uma certa distância de uma folha de papel, ilumina-a de uma certa maneira: duplicai a distância, e verificareis que são necessárias quatro velas para despertar em vós a mesma sensação. Daqui concluí que, se tivésseis duplicado a distância sem aumentar a intensidade da fonte luminosa, o efeito de iluminação teria sido quatro vezes menor.” Idem, p. 43. O que o físico faz acima é uma comparação entre duas formas de causar a mesma sensação. Operando uma manipulação das formas de causar a mesma sensação, ele as interpreta como se fossem as próprias intensidades das sensações. Bergson argumenta, que na verdade podem se adicionar quantas sensações se quiser, porquê de fato seriam usadas somente como meio para comparar as grandezas físicas das causas. E, conclui dizendo que a estratégia é transformar a sensação (à maneira matemática) em uma incógnita introduzida no cálculo para depois sumir nos resultados. Em resumo, a ideia é substituir a natureza da sensação luminosa causada na consciência pela quantidade e proporção das fontes que a gerarem.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 44.



estão calcados na continuidade do estímulo luminoso e como objetiva e simetricamente, cada diferença de variação sucessiva das tonalidades obtidas de uma cor, corresponde ao acréscimo de uma quantidade mínima de excitações que são sempre iguais, percebidas no processo de alteração dela. E, reversivelmente, como é comum se obter por estes métodos, se poderia alcançar a igualdade das sensações anteriores se a soma das diferenças entre elas fosse feita.<sup>56</sup>

Existiriam diversos “artifícios” nestas argumentações, como introduzir a medida para os estados conscientes pela igualdade quantitativa e possibilidade de uma soma dos estados mentais simples, sem preocupação com a característica qualitativa dos mesmos. Deste modo, eles podem ser pensados homogeneamente como iguais em operações matemáticas, mesmo sendo diferentes. O problema, quando se elimina o aspecto qualitativo no início do processo de quantificação, é que depois da operação não resta nenhuma diferença fundamental entre elas, porque exatamente o que as diferencia não se identifica com a quantidade da causa que a gerou, elas não podem ser descobertas onde não existem. Antevendo esta dificuldade, Fechner procurou pela teoria das diferenças mínimas (menor quantidade perceptível de excitação exterior), garantir um fundo idêntico comum para as sensações. Isto significa identificar no fim o que durante o processo já se juntou como igual. Esta desconcertante necessidade só pode ter como explicação, que caso não se admita a realidade do aspecto qualitativo tanto quanto a do quantitativo do real, dificilmente se pode justificar a ausência total em nossas percepções de propriedades inextensivas no mundo. A técnica de Fechner introduz um intervalo entre as sensações, um coeficiente de sensação mínima para simbolicamente poder medi-las em suas relações umas com as outras. Mas, o que ela não pode fazer é fugir do “círculo vicioso” de estar sujeita à verificação experimental, intervindo com postulados não verificáveis, os quais só ajudam a medir aquilo que antecipadamente às experiências, já se estabeleceu como mensurável. A psicofísica, reduzindo a percepção humana às quantidades, não faria mais do que tentar substituir inutilmente o que ela mesma tenta explicar, pela quantificação absoluta da experiência.

A análise dos estados subjetivos, através da linguagem do senso comum e das teorias científicas, até aqui nos mostraram a clara intenção de Bergson em desenvolver uma progressiva desconstrução da ideia de que os eventos psicológicos são estáveis e com contornos bem definidos, que poderiam ser justapostos e imaginados como uma multiplicidade constituída de unidades isoladas, mas coexistentes simultaneamente em uma sucessão quantitativa de intensidades em um espaço homogêneo. O conceito de intensidade que surge desta investigação crítica terá uma consequência inevitável: o estatuto dual da intensidade psíquica:

...porque os fatos mais simples que uma emoção ou um esforço encerra são geralmente representativos, e a maioria dos estados representativos, por serem simultaneamente afetivos, abarcam também uma multiplicidade de factos psíquicos elementares. A ideia de intensidade situa-se, pois, no ponto de junção de duas correntes, trazendo-nos uma a partir de fora a ideia de grandeza extensiva e indo a

---

<sup>56</sup> O ponto de partida de Fechner é o bastante conhecido postulado de Weber. Um coeficiente mínimo contínuo do estímulo gerador de uma sensação que é necessário se acrescentar a ela mesma para variar, ele é diretamente proporcional a cada percepção consciente desta variação mínima da sensação. Ao que Bergson responde: “Aliás, não teremos qualquer dificuldade em admitir a existência provável de uma lei deste gênero. Com efeito, não se trata de medir a sensação, mas apenas de determinar o momento exato em que um acréscimo de excitação a faz alterar. Ora, se uma determinada quantidade de excitação produz um matiz determinado de sensação, é claro que a quantidade mínima de excitação exigida para provocar uma alteração deste matiz é também determinada; e já que não é constante, deve estar em função da excitação a que se acrescenta. — Mas como passar de uma relação entre a excitação e o seu acréscimo mínimo, para uma equação que relaciona a «quantidade da sensação» com a excitação correspondente? Toda a psicofísica está nesta passagem, que importa estudar atentamente.” Ibidem, p. 47.

outra buscar às profundidades da consciência, para a trazer à superfície, a imagem de uma multiplicidade interna.<sup>57</sup>

O estudo da natureza dos dados imediatos conscientes apontam para um fluxo pendular, cujo o extremo externo é o espaço e o interno a Duração. O eu superficial sofre a pressão externa do espaço induzindo a consciência a pensar a natureza das intensidades como quantitativas. Em outra direção, os estados puramente qualitativos do eu profundo em si mesmos (os quais emergindo quase que em extensão para que a conexão com o mundo exterior consolide em estruturas linguísticas o modo de vida social), correspondem à vida interna tal como as experiências na vida cotidiana concreta se desenvolvem na Duração. Este é o fundo absoluto do processo de enriquecimento deste eu em uma espécie de “dialética” consigo mesmo, vivendo individual e internamente e em sociedade impessoalmente. A intensidade quando definida pela sua causa externa tem sua natureza qualitativa substituída pela extensão quantitativa. Quando pensada o mais próximo possível de si mesma, ela é uma qualidade revestida por uma massa, uma multiplicidade viva e aí sim sucessiva, sem intervalos entre estados interpenetrados por passado, presente e futuro.

### 1.3 Uma Ideia Original: a Realidade da Duração

Se no primeiro momento era necessário discernir nas experiências conscientes, aquilo que de extensivo lhes era indevidamente atribuído como intensidade quantitativa, no segundo capítulo, é cada estado em sua realidade própria em interações reais, qualitativas e dinâmicas com outros estados em si mesmos também concretos, na massa confusa dos estados psíquicos, que se deve investigar numa Duração não espacializada. Portanto, assim como, a crítica aos estados representativos designados como intensidades só pôde ser feita pela dissociação de suas causas físicas, agora para “recolocá-los” na Duração, eles deverão ser desencaixados de uma compreensão quantitativa, pela *crítica ao tradicional conceito de número*. Este estaria subordinado a representação espacial.

Esta será *a via para liberar a ideia de Duração da invasão do espaço*, denunciada no capítulo anterior pelas descrições intensivas. Ela abrirá caminho tanto para clarificação do conceito de espaço, o outro fundamento oculto da distinção inicial e que está por trás do procedimento intelectual de numeração, quanto para aplicar aos eventos psíquicos uma consideração sobre um novo ponto de vista.<sup>58</sup> Este segundo capítulo é central não apenas por sua posição original entre os dois outros na tese de doutorado de Bergson e nas suas edições que se seguiram, mas principalmente porque nele o que estava submerso como fundamento, através da crítica ao processo de numeração clássico emerge: a Duração. Sendo assim, abre-se a passagem para uma crítica ao espaço como entendido por Kant, enquanto fundamento da representação matemática, a qual deveria ser ampliada como modelo para todos os esquemas epistemológicos representativos do mundo. As consequências do impacto da ideia de Duração serão: a) a constatação de duas multiplicidades, a material ou quantitativa e a espiritual ou qualitativa e b) a aplicação da Duração na resolução de problemas clássicos da metafísica, como na crítica aos conceitos tradicionais de movimento e da liberdade no terceiro capítulo.

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>58</sup> Que significa mais precisamente: “Assim como nos interrogamos sobre o que seria a intensidade de uma sensação representativa se nela não introduzíssemos a ideia da sua causa, também agora deveremos investigar o que acontece à multiplicidade dos nossos estados internos, que forma afeta a duração, quando se abstrai do espaço em que ele se decorre.” Ibidem, p. 55.

### 1.3.1 As duas multiplicidades do real

Os Estados mentais, cada um e todos eles encontram no simbolismo numérico a expressão mais corriqueira de uma multiplicidade quantitativa em uma “sucessão”, que é abraçada pela psicofísica. A pergunta a se fazer então, é o que é um número? A definição da qual se partirá no *Ensaio* é a de: *coleção de unidades*. Bergson a expressará como uma *síntese do uno e do múltiplo*. Um número é uma intuição simples como unidade, contudo, cada um deles é constituído por uma infinidade de partes que também podem ser intuídas separadamente. Mas, ele acrescenta ainda outra noção que entra na composição deste conceito. As partes constitutivas de cada número são sempre idênticas uma as outras. Através destas duas características poderemos entrever como o espaço condiciona o processo de soma e o falseamento da ideia de que ela ocorreria no tempo.

O exemplo aqui é o do pastor que chega ao número 50 quando conta seu rebanho, somando o número de carneiros. Bergson afirma que ele só o faz porque se atém à sua “função comum” e não às características individuais de cada animal que bem conhece. Entretanto, caso se concentrasse em uma a uma separadamente, o que faria seria outro processo: o de enumeração. Pois, no primeiro caso fica claro que um aspecto importante é deixado de lado, a diferença implícita que cada um dos elementos guarda em relação ao outro, porque se assim não fosse se trataria de um e o mesmo e, mesmo se fossem perfeitamente idênticos teriam que se diferenciar ao menos pelo “lugar” que ocupam.<sup>59</sup> Estas operações distintas (a soma e a enumeração) podem ser vistas, por exemplo, quando é feita uma contagem total dos soldados de um batalhão e a chamada de cada um deles.”<sup>60</sup> Desta forma, temos duas possibilidades: a) representar cinquenta carneiros em uma única imagem e justapô-las num espaço ideal ou b) representar uma imagem de um carneiro e repeti-la passando de uma a outra até chegarmos ao fim. A representação do espaço está nos dois casos. No primeiro, a síntese das imagens em uma só não prescinde da representação da contração do espaço que seria ocupado pelas outras e agora por uma só. No segundo caso, a questão é que esta passagem constituiria uma sucessão ocorrida apenas numa duração objetivada, em que os elementos da série se sucedam por estarem simultaneamente representados no espaço, como os objeto materiais. Esta denúncia de espacialização na ideia de contagem atingiria também os números abstratos, ensinados desde a infância

Ver-se-á que começamos por imaginar uma fila de bolas, por exemplo, uma vez que elas se transformaram em pontos e que, por fim, desapareceu esta imagem para só deixar atrás de si, diríamos nós, o número abstrato. Mas, nesse momento, também o número deixou de se imaginar e de se pensar; dele apenas conservamos o sinal, necessário ao cálculo, pelo qual se convencionou exprimi-lo. Com efeito, pode muito bem afirmar-se que 12 é metade de 24 sem pensar nem no número 12 nem no 24: mesmo até, pela rapidez das operações, há todo o interesse em o não fazer. Mas, desde que se deseja representar o número, e não apenas algarismos ou palavras, forçoso é voltar a uma imagem extensa. A ilusão constitui aqui o hábito adquirido de

<sup>59</sup> Note-se que o termo usado aqui (p.58) é lugar e não espaço. A definição de espaço para Bergson, como se verá adiante, não pode prescindir da presença de matéria. Aqui fica evidente a apropriação feita do conceito Aristotélico de lugar. Como explica Arêas: “Um outro aspecto notável da filosofia aristotélica - que parece ter despertado muito cedo a atenção de Bergson em seu estudo latino sobre *A ideia de lugar em Aristóteles* - é a doutrina exposta sobretudo no livro 4 da *Física*, sobre o problema da natureza, da existência e da definição de lugar. A importância concedida por Bergson à noção de lugar vem da possibilidade de romper com as teses radicais de Zenão sobre a divisibilidade infinita do espaço, para reencontrar o fio de continuidade da realidade móvel. Aristóteles teria substituído a ideia de espaço pela de lugar, de modo a conservar o dinamismo da realidade física. O espaço descontínuo e sem ligação é abstrato, abstraído da realidade e incapaz de abrigar o movimento.

<sup>60</sup> Idem.

contar, parece-nos, mais no tempo do que no espaço. Para imaginar o número cinquenta, por exemplo, repetir-se-ão todos os números a partir da unidade; e quando se chegar ao cinquenta, julgaremos ter construído perfeitamente o número na duração, e apenas na duração. E é incontestável que se terão assim contado os momentos da duração mais do que os pontos do espaço; mas a questão está em saber se não foi com pontos do espaço que se contaram os momentos da duração.<sup>61</sup>

Neste caso a soma só ocorre se os objetos imaginados ou os símbolos numéricos forem adicionados numa série em que e o anterior se conserva até dar lugar ao seu sucessor. Contudo, o instante de representação do anterior é finito, se esvai. Então, como podemos usá-lo no instante da adição se já pensamos no seguinte? A não ser que ele esperasse, mas como? No instante que já não mais existe? Uma sucessão quantitativa só ocorre porque os termos são representados extensivamente, de fato, os instantes são contados pelos pontos referenciais no espaço. Em suma, o tempo é medido pelo espaço, como Bergson concluirá:

...mas quando se acrescenta ao instante atual os que o precediam, como acontece quando se somam unidades, não é com base nos próprios instantes que se trabalha, porque desapareceram para sempre, mas sim no vestígio durável que nos parecem ter deixado no espaço, ao atravessá-lo.<sup>62</sup>

Uma análise mais aguda deste conceito de número obrigará uma distinção entre seus componentes: a unidade e a multiplicidade. A primeira pode ser compreendida de dois modos: a) como uma totalidade ou unidade do todo das unidades que fazem parte dele, enquanto intuição simples do espírito; b) as unidades que compõem cada totalidade ou unidade do todo. A segunda é definida como um conjunto de unidades indivisíveis que comporá a unidade que representa este todo. A composição numérica, então, pressupõe convenientemente dois tipos distintos de unidades: “Parece, pois, que há duas espécies de unidades, uma *definitiva*, que formará um número acrescentando-se a ela mesma, a outra *provisória*, a deste número que, múltiplo de si mesmo, deve a sua unidade ao ato simples pelo qual a inteligência a apreende”.<sup>63</sup> Entretanto, Bergson confrontará a crença habitual na indivisibilidade das unidades com o genial argumento: já que o ato simples do espírito ao apreender uma unidade é o de unir, desde sempre já é necessária uma multiplicidade que lhe sirva de matéria ou conteúdo. O erro está no hábito de se pensar cada unidade isoladamente como indivisível, e a razão, é porque é só nela que se pensa e já como multiplicidade constituída como unidade de um todo, o muito subsumido na unidade. Ela é objetivada como coisa e pensada do mesmo modo como pensamos os objetos, como unidades completas. Bergson chega a lembrar o caso da própria aritmética, que divide o quanto quiser os números em frações e os reconstitui pela soma delas. Como faria isso se o ato de apreensão das unidades definitivas é simples? A resposta é: somente porque o ato é simples e do espírito, mas porque a divisão é pelo espaço, atribuindo certa extensividade a eles, ou:

...uno na intuição, múltiplo no espaço? Nunca podereis extrair de uma ideia por vós construída o que nela não pusestes, e se a unidade com que compusestes o vosso número é a unidade de um ato, e não de um objeto, nenhum esforço de análise dela extrairá algo que não seja a unidade pura e simples. Sem dúvida, quando igualais o número três à soma  $1 + 1 + 1$ , nada vos impede de considerar indivisíveis as unidades que o compõem: mas é porque não utilizais a multiplicidade de que cada uma das unidades está cheia.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>63</sup> Idem.

<sup>64</sup> Ibidem, p. 61.

A essência da composição do número, portanto, seria a descontinuidade e uma pressuposição artificial de indivisibilidade. Ao considerar indivisíveis os números que compõem outros, somente por “saltos bruscos” de um a outro é que se pode fazer esta passagem. A necessidade da fixação da atenção na sucessão das unidades na composição do número é a condição para formá-lo. E a indivisibilidade do ato de apreender cada unidade em sucessão, fixa cada uma delas como um ponto no espaço à maneira matemática:

Mas se uma série de pontos matemáticos escalonados no espaço vazio exprime bastante bem o processo pelo qual formamos a ideia de número, estes pontos matemáticos têm tendência a desenvolverem-se em linhas à medida que a nossa atenção deles se afasta, como se procurassem juntar-se uns aos outros. E quando consideramos o número em estado de acabamento, esta junção é um fato consumado: os pontos tornaram-se linhas, as divisões extinguiram-se, o conjunto apresenta todas as características da continuidade. E por isso que o número, composto segundo uma determinada lei, é decomponível segundo uma lei qualquer. Numa palavra, é necessário distinguir entre a unidade em que se pensa e a unidade que coisificamos após nela termos pensado, assim como entre o número em vias de formação e o número uma vez formado. A unidade é irreduzível enquanto nela se pensa, e o número é descontínuo enquanto se constrói; mas, quando se considera o número em estado de acabamento, objetiva-se: e é precisamente por isso que aparece então como indefinidamente divisível.<sup>65</sup>

O mais importante a reter do trecho acima é como a atenção do espírito determina a formação dos números. Neste processo, não é a formação deles em cada ato simples do espírito como puro ato que se leva em conta, mas, como os mesmos atos são traduzidos por pontos extensos e assim divisíveis. O espaço é a condição formal pura indispensável à lógica da formação do número, pois depende deste “momento espacial”. Tudo o que está no número está desde sempre virtualmente ou o múltiplo no uno. Mesmo assim, o procedimento para a sua formação considera apenas as partes já realizadas, em outras palavras nos atos do espírito já efetuados e congelados, em pensamentos objetivados como se tratassem de coisas, por meio de figuração simbólica. Bergson esclarece, então, a partir deste processo cognitivo de formação numérica, o que se pode considerar objetivo e subjetivo nele. A objetividade se mostra pela subdivisão operada na imagem atual do número pelas partes que virtualmente já se encontram nela. Já, a subjetividade, pelo ato indivisível do espírito em fixar a atenção nos pontos espaciais em que os atos simples foram traduzidos.

A concepção de número bergsoniana conduz a uma crítica ao processo de contagem numérica quando atribuído aos eventos psíquicos. A contagem por observação direta dos objetos no espaço ou aquela mais sofisticada por figuração simbólica, pela qual se pensa contar o tempo, possuem sua filiação no espaço. Os eventos conscientes por possuírem uma natureza distinta dos objetos materiais, não podem ser contados como unidades independentes e medidos como eventos que ocorrem numa sucessão em meio a uma multiplicidade numérica. E já de imediato, uma primeira dificuldade a esta crítica da maneira contumaz de medir eventos psíquicos surge: é a delicada questão de tratamos particularmente das sensações, pois suas causas se encontram evidentemente no espaço.

Dois exemplos demonstrarão esta dificuldade, principalmente o segundo que veremos, pelo qual se verificam duas maneiras diferentes de representar quantitativamente por contagem as sensações. No primeiro, pela contagem por observação direta, por exemplo, do som dos passos de alguém que se aproxima. Pode-se, mesmo sem uma audição ou visão muito clara, contar os ruídos localizando-os em cada contato dos pés no chão. Já no tocar de

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 62.

um sino em que se tem dificuldade de visualização, é possível vislumbrar duas possibilidades. Os sons emitidos por um sino distante, normalmente são contados localizando cada som simulando pela imaginação o balançar sucessivo dele, referenciando-os espacialmente como se faz no caso dos passos. Mas, também se pode figurá-los alinhando-os em uma sucessão em um espaço ideal e desta forma imagina-se contá-los no próprio tempo ou duração. Claro que se pode contar os sons de um sino separando cada um deles e depois colocá-los em sequência pela imaginação, mas o que não se dá relevo é ao processo subjacente a este procedimento. Quando isolo e depois uno em uma sucessão artificial as sensações, elas já não são mais o que são, qualidades. São apenas números ou “quantidades sonoras” uniformizadas na contagem, a sua natureza sequer é levada em consideração. O que importa é o número resultante da operação e isto só é possível por imaginá-los iguais e em um espaço homogêneo ideal que não os distingue qualitativamente.

Para o autor do *Ensaio*, o negligenciado é que o tratamento que se pode dar a estas sensações são habitualmente reduzidos aos dois anteriormente citados em detrimento de um outro. Estas sensações podem ser percebidas sem a preocupação de lhes precisar o número, apenas “recolhendo” delas as suas impressões. Deste modo, a sua sucessão pode ser organizada ou agrupada conservando-se de cada uma delas apenas o caráter qualitativo, resultando não em um número que expresse a soma das notas e sim formar um todo a lembrar uma obra ou ritmo conhecido. Em outras palavras, deixar a alma se impactar pelas sensações em si mesmas, pelo seu efeito rítmico. Mas, caso se opte pela primeira representação, a numérica, um problema se anuncia: qual é o meio próprio de seu acontecimento, o tempo ou o espaço? A tese de Bergson é que neste caso jamais se poderá dizer que ela se deu no tempo, ou na Duração.<sup>66</sup> E a razão é a impossibilidade da conservação de um momento. Ele ocorre e jamais se estenderá além de si mesmo, pois assim deixaria de ser um momento do tempo. Se separo os sons para poder contá-los é porque estabeleci intervalos que se mantêm entre eles. No entanto, como eles se mantêm, já que não podem ser cada um deles entendido como um momento? São, naturalmente, mantidos no espaço, e, por esta operação de sequestro da característica do tempo, concede-se a eles uma duração residual que não possuem, uma duração espacializada. *A conclusão por contraste é a existência de dois tipos de multiplicidades: a multiplicidade dos objetos materiais ou da matéria, medida pelos dos números; e a dos fatos de consciência, os quais só adquirem aspectos espaciais por meio de uma operação simbólica, abstraindo-se daquilo que de fato são, qualidades.*

Esta teoria das multiplicidades, entretanto, precisava ser articulada necessariamente a uma questão metafísica muito vívida à época de Bergson: a crença de que a *impenetrabilidade* é uma qualidade essencial da matéria. Contudo, para ele uma propriedade puramente negativa como esta, não nos é dada pelos sentidos. E mesmo tendo se transformado em ponto pacífico nos estudos sobre os corpos, “certas experiências de mistura e composição levar-nos-iam a pô-la em dúvida.”<sup>67</sup> Pressupor esta propriedade para os corpos só é possível por uma operação lógica e abstrata, que não tem base na sensibilidade. Se tentarmos imaginar, por exemplo, dois corpos se fundindo, a necessidade de preenchimento dos vazios deixados pelas partículas que se dividirão para preencher os vazios deixados pelo mesmo motivo no outro corpo, remeterá à necessidade de divisão infinita das partes de cada uma para preencher outros intervalos e assim por diante. A dificuldade desta operação é muito maior do que imaginarmos o mesmo para a mistura de corpos com pouca resistência, sem deixar de citar que tal dificuldade vem da distância deste raciocínio com a sensibilidade. Pela impossibilidade de resolução desta fusão

---

<sup>66</sup> Obviamente, a Duração bergsoniana em nada se assemelha com a concepção medieval de *duratio*. Um tipo de persistência da realidade do ser em meio a uma sucessão de momentos distintos, que formariam uma sucessão objetiva. Ver Mora p. 490-491.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 65.

logicamente, se conclui que deve valer para o mundo físico, mesmo sendo menos difícil imaginar situações físicas em que o contrário ocorreria com corpos de superfície fluída.

Quando se expressa esta impenetrabilidade dizendo, que dois corpos não ocupam ao mesmo tempo o mesmo lugar no espaço, a necessidade lógica é transferida para a física, pela pressuposição de que o contrário desta afirmação implica um absurdo, já que nenhuma experiência a autorizaria. A pergunta que se pode fazer é: qual experiência autorizaria esta operação lógica, se ela mesma é uma abstração? O que se verifica é a lógica impondo ao mundo abstratamente o que ela diz provar por negação, por não encontrar uma experiência que demonstrasse o contrário, o que, aliás, ela mesma negligência em seu próprio procedimento, por não possuir uma experiência que comprove seu raciocínio.

Inconscientemente se estabelece uma solidariedade da impenetrabilidade da matéria com a ideia de número. Pois o que está por trás da ideia de impenetrabilidade de dois corpos é a ideia números que não podem se penetrar, de duas unidades justapostas e impenetráveis, tais como os objetos que elas representam e, por fim, o próprio espaço, que entra nesta concepção de número. Em resumo, atribui-se a impenetrabilidade mais por causa do número dois (dois objetos se fundindo absolutamente) do que pela matéria. Este paradigma da multiplicidade numérica poderia sem reservas representar os eventos mentais inextensos, tal como feito com a matéria? A resposta altíssima de Bergson é não:

...a multiplicidade dos nossos estados de consciência terá a menor analogia com a multiplicidade das unidades de um número? A verdadeira duração tem a menor relação como espaço? Sem dúvida a nossa análise da ideia de número deverá levar-nos a duvidar desta analogia, para não dizer mais. Pois, se o tempo, tal como o representa a consciência reflexa, é um meio em que os nossos estados de consciência se sucedem distintamente de modo a poder-se contar e se, por outro lado, a nossa concepção do número chega a dispersar no espaço tudo o que se conta diretamente, pode presumir-se que o tempo, entendido no sentido de um meio em que se distingue e onde se conta, é apenas espaço. O que confirmaria, antes de mais, esta opinião é o facto de ao espaço se irem buscar as imagens com que descrevemos o sentimento que a consciência reflexa tem do tempo e até da sucessão: portanto, é necessário que a pura duração seja outra coisa.<sup>68</sup>

### 1.3.2 A contraposição entre o espaço e a duração

Estas teses exaradas no o *Ensaio* até aqui, podem dar a falsa impressão de que se trata de uma negação da realidade do espaço. O que para Bergson resultaria em despropósito, porque quando percebemos os objetos, também percebemos o espaço com eles”.<sup>69</sup> O problema é muito menos negar o espaço do que saber se a extensão espacial é uma *qualidade suprema* que se imporia a todas as outras qualidades da matéria, ao ponto de ao percebermos qualquer coisa, necessariamente ela estar presente essencialmente como uma “qualidade da qualidade” ou se as qualidades físicas são inextensivas em sua essência, possuindo existência independente do espaço e este a elas apenas acrescenta algo de si. Estas doutrinas são resumidas em duas interpretações, segundo Bergson: “Na primeira hipótese, o espaço reduzir-se-ia a uma abstração ou, melhor ainda, a um extrato; exprimiria o que certas sensações, ditas representativas, têm de comum entre si; na segunda, seria uma realidade tão sólida como estas sensações, ainda que de outra ordem”.<sup>70</sup>

A segunda como ele mesmo diz é a até então “intocada” doutrina do espaço de Kant. Longe de considerar o espaço uma abstração, ele o concebe como uma realidade tão absoluta,

<sup>68</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>69</sup> Tal afirmação vem da definição bergsoniana de espaço, como sendo o que é ocupado por matéria.

<sup>70</sup> Idem.

que inclusive subsiste sem conteúdo. A forma pura da sensibilidade em Kant, nada seria além de pressupor exatamente esta atividade cognitiva de intuir o todo das relações em uma coexistência simultânea das sensações para operar as sínteses gerando a extensão. Isto se expressa de modo pleno em sua na teoria da distinção entre a matéria e a forma da representação. Na argumentação que se segue no *Ensaio* estas posições são revistas, mas sempre em função da articulação com a teoria do espaço de Kant, alvo central de sua crítica.<sup>71</sup>

Esta intuição em Kant parte da concepção de um espaço homogêneo que serve de princípio de diferenciação. Mas, esta diferenciação nada tem a ver com uma distinção qualitativa das sensações. O espaço homogêneo ofereceria apenas o meio vazio, para que no conjunto das relações exteriores, elas continuem sendo qualitativas e assim sendo idênticas possam ser diferenciadas, ou seja, “uma realidade sem qualidade”. A compreensão da dificuldade inerente a operação de diferenciar sensações idênticas não qualitativamente, teria levado pensadores como Lotze, a propor teorias como a dos sinais locais, alegando que duas sensações simultâneas nunca são idênticas. Para isto, usa características dos processos fisiológicos como dois pontos diferentes na retina quando duas sensações simultâneas são percebidas. É precisamente por estarem em um fundo comum homogêneo que a distinção pela posição pode ser feita sem alteração das qualidades ou sem uma coincidência qualitativa. “Quanto mais se insistir na diferença das impressões feitas na retina por dois pontos em uma superfície homogênea, mais nos limitaremos à atividade, que divisa sob a forma de homogeneidade extensa o que se lhe proporcionou como heterogeneidade qualitativa.”<sup>72</sup>

Bergson defende que tanto a atividade do espírito na operação de representação de um espaço homogêneo deve ser levada em consideração, quanto a razão das qualidades que diferenciam as sensações se situarem nesta ou naquela posição. A resultante destas reflexões será uma investigação da distinção entre a percepção de extensão e a concepção de espaço. Aqui, nos deparamos com tendência bergsoniana de buscar em dados biológicos referências sensíveis como material para a argumentação. Ele cita o exemplo dado por naturalistas, do retorno ao lar que certos animais fazem por centenas de quilômetros por um trajeto desconhecido, o que desautorizaria a implicação de que eles percebem o espaço homogeneamente como nós, se orientando qualitativamente no espaço (odores, cores etc.). A figuração simbólica do espaço como homogêneo ficaria a nosso cargo. “A bem dizer, as diferenças qualitativas encontram-se, por toda a parte, na natureza; e não se vê porque é que duas direções concretas não seriam tão marcadas na percepção imediata como duas cores.”<sup>73</sup> *É por uma insurreição contra o fundo heterogêneo comum de nossas experiências, que abstratamente se concebe o espaço homogeneamente, e não pela nossa capacidade abstrativa de conceber um espaço deste tipo.* E mais, tudo o mais nesta via será homogêneo como ele, isto é, indistinto, posto que, não há como resolver por esta visão a dificuldade em se distinguir duas qualidades onde só existe homogeneidade em um meio indistinto.

O que se pode reconhecer agora são as *duas realidades que se impõem ao pensamento*: uma heterogênea, qualitativa e inextensiva, a realidade da sensação; e a outra, homogênea,

<sup>71</sup> Os psicólogos nativistas, que coincidentemente ou não seguem esta orientação de Kant, procuram determinar como pelas sínteses das sensações entendidas como inextensivas dá-se a origem da noção de espaço. Da mesma forma, mas por outros caminhos, os empiristas, negligenciam uma investigação da natureza do espaço, se limitando apenas a precisar como este conteúdo se apresenta ao entendimento quando separado do espaço. Bergson assinala a posterior preferência destes em dar ênfase ao aspecto extensivo da representação, tentando descrever como as relações entre elas ocorrem tendo como decorrência de sua coexistência a presença constante do espaço. Tanto os primeiros como estes últimos teriam deixado intocada a teoria kantiana. E os últimos, além disso, não teriam atentado devidamente ao papel da atividade do espírito na operação de extrair o extenso das relações entre as sensações inextensas e, mesmo que se considere apenas a extensão, ainda assim a associação deveria pressupor uma inteligência que opera as relações.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 69-70.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 70.



quantitativa e extensa, a do espaço. A questão que importa agora investigar é: como esta indistinção homogênea do espaço é imposta ao que entendemos tradicionalmente por tempo? *Conceber o tempo homogêneo como o espaço, é para Bergson um erro capital da tradição.* Tal interpretação considera o tempo relacionado aos estados internos como se estes fossem objetos, ocupando indistintamente em termos de qualidade, posições distintas em um meio indefinido ou comum. Tratar-se-ia de um tempo sem realidade ou concretude, sem vida ou experiência, resultado da intrusão do espaço no reino da consciência pura.

Se tomarmos com a tradição kantiana como estabelecido que tempo e espaço são considerados igualmente meios homogêneos e indistintos, cabe perguntar se um não é redutível ao outro. E, agora que nos encontramos no cerne do desenvolvimento da tese central do *Ensaio*, não surpreende afirmar que, para Bergson, a concepção de tempo ao longo da história da filosofia tem sido reduzida à ideia de espaço. No entanto, esta paternidade precisa ser demonstrada. Trata-se, então, de expor como a ideia de espaço foi sendo elaborada por simulação da Duração: “Ao mostrarmos o erro desta teoria, faremos ver como o tempo, concebido sob a forma de um meio indefinido e homogêneo, não é senão o fantasma do espaço assediando a consciência reflexa.”<sup>74</sup> E o que se deverá indicar adiante é como na pura Duração, o eu se deixa viver. Pois, nela, enquanto ele experiencia suas vivências, não separa um estado presente do seguinte pela memória, mesmo sendo capaz de se lembrar dos momentos anteriores e organizá-los qualitativamente como um todo melódico. Este processo lembraria um ser vivo que pela solidariedade entre as partes forma um todo, do qual a supressão de uma única parte se reflete no corpo inteiro. Isto significa dizer, que na Duração a relação íntima de penetração mútua dos estados implica que cada parte em si mesma representa um todo virtual, o que no *Ensaio* significa o mesmo que um todo real.

Mas, diversamente, como já no empirismo, prefere-se isolar cada estado atual por abstração simbólica e, ao invés, de ver um estado no outro, adota-se uma sucessão artificial em sequência intervalada. Uma expressão extensiva do tempo em uma linha de sucessão de estados impenetráveis. A ideia de reversibilidade das sensações em uma ordem no tempo, pressuposto empirista, implica necessariamente este espaço. A fim de demonstrar este equívoco, Bergson propõe a seguinte hipótese para mostrar a impossibilidade de se ver na Duração algo parecido com uma sucessão de termos invariáveis no espaço, como também quer Kant: se um ponto A percorresse uma determinada reta e tivesse consciência de si enquanto se movimenta, imediatamente se sentiria mudando enquanto a percorre. Mas, é óbvio que não se perceberia então em uma sucessão em forma de reta e a razão disto é que para se ver em uma linha, o ponto A precisaria estar acima de si mesmo, para ter consciência de seu movimento nesta linha e, assim, no espaço percorrido por si mesmo. Como pressupor percorrer a linha e estar acima da linha não faz o menor sentido, a única conclusão viável é, nas palavras insubstituíveis do próprio Bergson:

Quem não vê que, para perceber uma linha sob a forma de linha, é preciso colocar-se fora dela, cair na conta do vazio que a rodeia e, por consequência, pensar num espaço a três dimensões? Se o nosso ponto consciente A ainda não tem a ideia de espaço – e é precisamente nesta hipótese que nos devemos colocar –, a sucessão dos estados por que passa não pode revestir para ele à forma de uma linha, mas as suas sensações somar-se-ão dinamicamente umas às outras e organizar-se-ão como o fazem as notas sucessivas de uma melodia com que nos deixamos embalar.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Ibidem, p. 72. Bergson comenta como no empirismo inglês se estabelece as relações entre extensões, reduzindo-as a relações reversíveis no tempo. Quando se experimenta uma sensação como o passar de mãos sob uma superfície de olhos fechados, experimenta-se uma certa sucessão de sensações qualitativas no tempo, mas, por um esforço em sentido contrário, pode-se conceber que estas sensações poderiam ocorrer inversamente à ordem inicial, o que pressuporia sua ocorrência no espaço.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 74.

*A Duração é, então, uma sucessão, mas sim de estados qualitativos que se penetram e não precisam para existir de aderir à “tendência” de se projetarem de modo extensivo no espaço e suscetíveis de serem medidos quantitativamente por números.*

Porém, pode-se ir mais longe para mostrar a incompatibilidade do espaço com a Duração real e concreta do eu e sua conseqüente desfiliação dele. A proposta aqui é imaginar a medição de um minuto por um relógio pendular. A contagem que se realiza é de fato do tempo? Inicialmente, vejamos os modos de representação deste tempo (ou das sessenta oscilações). Pelo primeiro deles, pode-se, ao referir-se ao minuto transcorrido, imaginar as sessenta oscilações de uma única vez. Com apenas uma intuição figurar a ideia de uma linha na qual eles ocorreram e suprimindo a ideia da sucessão deles. Também se pode imaginar cada uma das oscilações em sequência e simular cada uma delas exatamente como ocorrem no espaço, mas, para isso, precisa-se excluir a lembrança das precedentes, porque seus resíduos no espaço não existem mais e só com esta condição passo a seguinte e, nesse caso, me condeno a ficar somente no presente e não há Duração. Agora, se a decisão for tentar usar a memória para lembrar a oscilação precedente e juntá-la a seguinte, um quadro interessante se desenha. Pode-se lembrar delas justapondo-as umas a outras para perfazer a sequência em linha (primeira forma de contagem acima) ou percebê-las penetradas umas às outras à maneira de uma melodia e sem diferenciação espacial. Neste último caso, o que se forma é uma multiplicidade “indiferenciada ou qualitativa” não numérica e inextensiva. Quanto mais nos afastarmos de um meio homogêneo de quantidades mensuráveis, mais nos aproximaremos da imagem da Duração. Pode-se também usar o mesmo tipo de exemplo e estendê-lo a emissão sonora por algum instrumento. Quando uma música leva alguém ao sono, qual nota teria sido responsável por este efeito, a primeira ou a última? Ou cada estímulo penetrando o outro se enriquece gradualmente na alma produzindo o estado sonolento? *Esta última é a realidade experienciada na Duração: uma massa de estados em profusão como a compor uma frase musical, sem ela mesma ser medida, mas vivida.*

Ainda sobre o exemplo do relógio, já que a Duração é incomensurável, o que ele mede? Na verdade, ele apenas conta simultaneidades espaciais. A percepção dá apenas uma posição alcançada pela agulha que representa o pêndulo por vez em cada ponto nos marcadores dentro do relógio, e quando por eles a agulha passa entende-se que um instante passou e é medido com a ajuda deste “espaço auxiliar”, por assim dizer. Entretanto, no espaço onde o movimento do pêndulo se deu, nada fica do instante em que isto ocorreu, o próprio pêndulo não está mais lá e o passado não mais existe, no espaço tudo se limita ao atual, Mas, nem só de atualidade se faz a realidade. É pelo fato do eu durar e seus estados se interpenetrarem continuamente que os instantes passados do pêndulo podem ser representados. Na Duração, os estados passados ou atuais são igualmente reais porque nela, eles nunca se separam como momentos isolados, ao se penetrarem, passado e presente se penetram também. Na Duração, os estados passados continuam existindo dentro da massa de estados em progresso contínuo na alma. É quando a Duração é convertida em extensão espacial que esta “medição” é feita. Tanto é que:

Ora, suprimamos por um instante o eu que pensa as oscilações do pêndulo, uma só posição do pêndulo: não há duração, por consequência. Suprimamos, por outro lado, o pêndulo e as suas oscilações; ficará apenas a duração heterogênea do eu, sem momentos exteriores uns aos outros, sem relação com o número. Assim, no nosso eu, há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão...<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Ibidem, p.77.

### 1.3.3 O problema metafísico do movimento

Pelo conceito histórico de número as intensidades são espacializadas em sua mensuração e a Duração é exposta a um meio homogêneo. Porém, para Bergson é essencial aproveitar esta argumentação empírica sobre a realidade da Duração e fazê-la incidir sobre aquela que para ele é uma questão metafísica indispensável à marcha de toda a filosofia: o *movimento*. Como ele teria sofrido o mesmo tipo de assédio do espaço e se tornou outra fonte de erros graves, e, assim como, o número, ele também se tornou tributário da concepção espacial e refratário à Duração pura. Em vez de considerar o movimento em si mesmo, a tradição o transformou em uma espécie de “símbolo vivo” de uma duração espacializada. Por ela o movimento é pensado como homogêneo e divisível, sempre como um fenômeno já decorrido e nunca em flagrante ocorrência concreta. E, por ele, imagina-se medir a Duração, mesmo tendo como referência os pontos pelos quais o móvel passa, medindo-os com a pressuposição de um expectador consciente que “acompanha” o móvel pelo espaço.

Não lidamos aqui com uma coisa, mas com um progresso: o movimento, enquanto passagem de um ponto a outro, é uma síntese mental, um processo psíquico, e, por conseguinte, inextenso. No espaço, só há partes do espaço, e em qualquer ponto do espaço em que se considere o móvel obter-se-á somente uma posição. Se a consciência percebe outra coisa além de posições é porque se lembra das posições sucessivas e as sintetiza.<sup>77</sup>

A definição de movimento no *Ensaio* é a de uma síntese mental. E, do mesmo modo como ocorre com o número, esta síntese está a serviço de sua ideia subjacente, o espaço. Caso a consciência desdobrasse as primeiras posições de um móvel no espaço, isto obrigaria sínteses infinitas, já que ocupam pontos fixos e precisam ser pensados em sucessão. Porém, os instantes pelos quais o móvel passa por estes pontos deixam de existir, sendo assim, é forçoso admitir que um tipo de síntese qualitativa na sucessão das sensações do movimento dos móveis ocorre na consciência, mesmo que a sua natureza penetrativa seja desprezada. Quando se extrai do movimento a mobilidade, congelando as percepções de cada momento da Duração em que são sentidos, nos pontos espaciais percorridos, a Duração é usada espacialmente. A distinção entre o movimento como espaço percorrido e a mobilidade pura, se poderia constatar, por exemplo, na passagem de uma estrela cadente. Nesse caso, se percebe tanto o rastro de espaço ou pontos percorridos como linha de fogo, quanto a do ato indivisível da intuição da própria mobilidade dela, não apenas dos momentos não mais existentes pelos quais passou por cada ponto, mas uma sucessão sem exterioridade entre eles na Duração.

Mas, também aqui se produz um fenômeno de endosse, uma mistura entre a sensação puramente intensiva da mobilidade, e a representação extensiva do espaço percorrido. Por um lado, atribuímos ao movimento a própria divisibilidade do espaço que percorre, esquecendo que se pode perfeitamente dividir uma coisa, mas não um ato – e por outro, nos habituamos a projetar este mesmo ato no espaço, a aplicá-lo ao longo da linha que o móvel percorre, numa palavra, solidificá-lo: como se esta localização de um *progresso* no espaço não equivallesse a afirmar que, mesmo fora da consciência, o passado coexiste com o presente!<sup>78</sup>

A confusão entre o movimento e o espaço percorrido pelo móvel, seria a causa dos equívocos de pensadores como Zenão, em seus paradoxos, como o de Aquiles e a tartaruga, e

---

<sup>77</sup> Ibidem., p.79.

<sup>78</sup> Ibidem, 79-80.

aqueles da ciência física moderna.<sup>79</sup> O erro de Zenão seria considerar os intervalos entre as partes do movimento (como se este tivesse partes) divisíveis infinitamente. O problema não está em se dividir e recompor o espaço percorrido, mas não considerar cada passo de Aquiles um ato simples em si mesmo. Zenão transfere para o simples e indivisível ato de cada passo, uma divisibilidade que pertence ao espaço pelo qual se caminhará. E como a tartaruga também caminhará, ele faz um tipo de pareamento entre os dois, ambos sem poder sequer ultrapassar o primeiro intervalo entre o primeiro e segundo passo. O movimento total de Aquiles na caminhada é reconstituído como o da tartaruga e, se ela parte de uma posição à frente dele rumo à meta, como ela, ele nunca chegará a outros passos, ultrapassando-a. O sofisma se resume em desprezar o que a intuição sensível atesta, que o movimento não está no espaço, mas na Duração e o movimento percebido é fruto da atividade consciente. A divisibilidade do espaço não ter limite não causa espécie, mas sim a não distinção entre as posições simultâneas de dois móveis no espaço, da indivisibilidade dos atos que os apreendem. Entre o fato do deslocamento ocorrer no espaço, e a sensação do movimento estar na Duração inextensa. O movimento para Bergson é um atributo do eu que dura. Concebê-lo pela extensão é retirar dele sua mobilidade. E o que possibilita esta afirmação é para ele este ato não ser é um mero ato mental transformado em operador teórico, mas um fato empírico, vivido.<sup>80</sup>

Por que é que Aquiles ultrapassa a tartaruga? Porque cada um dos passos de Aquiles e cada um dos passos da tartaruga são indivisíveis enquanto movimentos, e grandezas diferentes enquanto espaço: de maneira que a adição não demorará a dar, para o espaço percorrido por Aquiles, um comprimento superior à soma do espaço percorrido pela tartaruga e do avanço que sobre ele tinha. É isto que Zenão não tem em conta quando recompõe o movimento de Aquiles segundo a mesma lei do movimento da tartaruga, esquecendo que o espaço apenas se presta a um modo de decomposição e de recomposição arbitrária, e confundindo assim espaço com movimento.<sup>81</sup>

No espaço encontramos apenas multiplicidade de termos separados, referentes a objetos isolados que se repetem sem variação de natureza em um espaço homogêneo, e, portanto, uma descontinuidade e não uma real sucessão. Atribuir sucessão e multiplicidade quantitativa aos estados internos, só ocorre por obra de uma consciência afeita a tomar tudo como extensivo, conservando e justapondo-os exteriormente uns aos outros. Ela os espacializa, porque se atém a ideia de que quando um surge o outro deixa de existir, pensando-os numa

---

<sup>79</sup> Esta tese radical também incide sobre a física e a matemática modernas. A segunda, quando coopera medindo as posições simultâneas do móvel e do ponto, estabelecendo o encontro deles, não faz mais do que ajudar a retirar o que há de qualitativo nele. Esta crítica de Bergson se refere à introdução do conceito de velocidade no cálculo dos movimentos pela mecânica. Nela, a simultaneidade exterior aparece como ideia fronteira entre a Duração e o espaço. Tanto no movimento uniforme quanto no uniformemente variado se escolhe como critério para a medição da velocidade o quão constante se mantém os intervalos entre os pontos pelos quais os móveis passam no caso do primeiro, e quanto se alteram no caso do segundo. Em ambos, continua a ser a simultaneidade exterior de um móvel com seu rastro de referências espaciais a ditar o processo. Inclusive, o aparato matemático das equações algébricas aplicadas à descrição dos movimentos é afeito a tomar os movimentos apenas quando já ocorreram e não em estado de formação. Elas descrevem certos momentos da duração, mas imaginando registrar o tempo durante o deslocamento, quando na verdade só fixa a relação do móvel com seu ponto de passagem, seu tempo decorrido, enquanto o movimento mesmo e a Duração real não entram na equação.

<sup>80</sup> A suposta aporia se o movimento se dá na consciência ou no produtor do ato de se movimentar fisicamente, é uma questão que transcende ao *Ensaio* e que nele não se resolvendo continua a figurar como problema a ser continuamente desenvolvido na obra de Bergson. Como explica Worms: "...de fato, a realidade do movimento material será verdadeiramente estabelecida apenas em *Matéria e memória*, a especificidade dos gestos do corpo vivo somente será demonstrada em *A Evolução criadora*." Op. Cit. p.77.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 80.

multiplicidade em linha inconscientemente, e a razão disto é a confusão entre a natureza da causa destes estados, exclusivamente inextensos, ser relacionada a objetos que existiam separadamente no espaço. Na Duração, a dinâmica destes estados é penetrativa e não de contiguidade, nela passado e presente coexistem na vida múltipla que cada estado continuamente recebe e perpetua aos outros virtualmente. *O verdadeiro tempo é o da passagem sim, mas não de um momento extinto a outro vivo, mas sim uma organização real destes estados que entre si se penetram para enriquecer cada vez mais a vida interior do eu.* O tempo conservado pela memória tem como fundo o espaço, enquanto o tempo vivido é Duração. A única sucessão de fato concreta que ocorre, é aquela na qual os estados em interpenetração concreta e qualitativa não se distinguem, uma verdadeira sucessão, de tal maneira que os números não os definem, tão pouco os deslocamentos espaciais dos objetos no espaço, fonte de sua sensação primária. Tal como o número, este movimento é uma abstração matemática da passagem que acontece apenas na consciência quando acompanha estes deslocamentos.

Resta, citar, por hora, a razão da consciência reflexa operar de modo a obstruir a vida profunda ou como Bergson chama do eu profundo, a qual será melhor desenvolvida na seção seguinte. Ela cumpriria sua função ao criar o eu superficial ao representar em extensão estes estados, pois assim ela possibilita a existência de outras instâncias da vida humana, como a vida social e a linguagem comum. Por ela, as experiências internas e inexprimíveis da vida individual se perfazem em um meio objetivo compartilhável. Portanto, existe um duplo aspecto pelo qual a vida consciente pode ser apresentada, em si mesma ou por refração no espaço. Dois modos do próprio espírito conceber o real e ambos cumprem seus papéis.

#### 1.4 A Realidade da Liberdade na Duração do Eu

Feita a distinção entre a natureza dos eventos psicológicos e os materiais ou destas duas multiplicidades, falta explicitar, em oposição ao determinismo psicofísico, como a crítica de Bergson à espacialização da consciência pode elucidar um evento que para ele é absolutamente qualitativo e inerente à Duração: a liberdade. Tradicionalmente a discussão em torno da possibilidade ou não de uma ação dita livre, se ancorou em concepções de filosofia da natureza. Sendo assim, no *Ensaio* são apontadas as duas as principais correntes a medir forças no conjunto das reflexões sobre este tema: o mecanicismo e o dinamismo. Desde o início do terceiro capítulo do D.I. é deixado claro os elementos teóricos envolvidos na discussão sobre a liberdade nestas duas teorias: a simplicidade, as relações entre leis e fatos da natureza, inércia, causalidade, contingência e necessidade.

O dinamismo parte da ideia de atividade voluntária, fornecida pela consciência, e chega à representação da inércia esvaziando pouco a pouco esta ideia: concebe, pois, sem dificuldade uma força livre, por um lado, e, por outro, uma matéria governada por leis. Mas o mecanicismo segue o caminho inverso. Os materiais com que opera a síntese supõe-nos regidos por leis necessárias, e ainda que chegue a combinações cada vez mais ricas, cada vez mais difíceis de prever, cada vez mais contingentes aparentemente, não sai do círculo estreito da necessidade em que desde o princípio se encerrara. — Ao aprofundarmos estas duas concepções da natureza, veremos que implicam duas hipóteses bastante diferentes sobre as relações da lei com o facto que rege.<sup>82</sup>

O conceito de simplicidade mediará uma comparação crítica entre mecanicismo e dinamismo, já que é utilizado de modo distinto nos meandros das duas posições. Tanto uma quanto a outra por não terem uma ideia correta de tempo real, estão condenadas, segundo

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 99.

Bergson, a uma discussão sem fim, colocando apenas no plano lógico-discursivo (como diz Prado Júnior), o que deveria ser pensado no âmbito da experiência concreta acessível pelos dados imediatos. As duas propõem de modo apartado da experiência, concepções distintas de liberdade. O mecanicismo funda-se na simplicidade do conceito de inércia e através dele estabelece a regularidade e previsibilidade dos eventos naturais, deduzindo-os de leis necessárias. Segundo o filósofo francês, a inércia neste sistema é mais simples do que a liberdade, assumindo características de homogeneidade e abstração. Já o dinamismo funda sua concepção de natureza buscando extrair mais as leis dos fatos naturais do que a partir das próprias concepções presentes em suas teorias, para encontrar a ordem presente nas relações entre as leis e os próprios fenômenos. No dinamismo, a espontaneidade é a noção mais simples. Mas, pelo fato do dinamismo, colocar como única condição para o ato livre a espontaneidade da atividade voluntária da consciência, ele acaba por gerar uma total indeterminação das ações.

Para Bergson, a simplicidade do conceito de inércia, no caso do mecanicismo, se deve a uma fusão de outras noções, ainda mais primitivas que a própria inércia e que se neutralizam dentro deste conceito. E do mesmo modo crítico que o tempo espacializado obscurece uma verdadeira noção de tempo, a inércia neste pensamento não deixa entrever qual é o real conceito ao qual ele se filia e do qual extrai o seu próprio sentido, contraditoriamente, o de espontaneidade ou ação livre. Quando o mecanicismo afirma a inércia da matéria, dizendo que nenhum objeto material pode mover-se por si próprio, necessitando de um agente externo que o faça mover, é pela atividade ou pela falta dela que este princípio é afirmado. Em nossa consciência, pela experiência concreta se intui diretamente a espontaneidade de um ato, diferentemente da noção abstratamente construída de inércia. Isto quer dizer que se estabelece de maneira a priori duas concepções de atividade na natureza e no homem. *O mecanicismo parte de um determinismo das ações, e desta forma, pressupõe inconscientemente o determinismo psicológico no interior do determinismo físico.*

No entanto, a posteriori, invocam-se contra a liberdade fatos precisos, uns físicos, outros psicológicos. Ora se alega que as nossas ações são necessitadas pelos sentimentos, pelas nossas ideias, e por toda a série anterior de nossos estados de consciência; ora se denuncia a liberdade como incompatível com as propriedades fundamentais da matéria e, em particular, com o princípio da conservação da força. Daí, duas espécies de determinismo, duas demonstrações empíricas, aparentemente diferentes, da necessidade universal. Varnos mostrar que a segunda destas duas formas se reduz à primeira, e que todo determinismo, mesmo físico, implica uma hipótese psicológica: estabeleceremos, depois, que o próprio determinismo psicológico, e as refutações apresentadas, se baseiam numa concepção inexata da multiplicidade dos estados de consciência e, sobretudo, da duração.<sup>83</sup>

O determinismo tal como se apresentava na versão mais recente nas ciências da natureza nesta época, principalmente, na ciência física, entendia o universo como um aglomerado de matéria, o qual se acreditava ser constituído por átomos em sua microestrutura.<sup>84</sup> Todos os movimentos físicos, reações químicas e demais fenômenos naturais, em última análise, seriam resultados de ações ou comportamentos atômicos da matéria. Desta maneira, as qualidades percebidas na matéria, como calor, frio, sons etc., seriam reduzidos a movimentos elementares destas unidades fundamentais. Sendo esta a composição, tanto os

<sup>83</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>84</sup> Devemos lembrar que a época da escritura do *Ensaio*, embora largamente aceita e utilizada para descrever fenômenos físicos, a teoria de que a matéria era constituída de átomos ainda não havia sido plenamente confirmada por evidências experimentais. Estas somente surgiram de forma incontestável nos últimos anos do século dezenove com Thomsom (inclusive postulando depois de evidências empíricas, pela primeira vez a sua divisibilidade) e, início do século XX com Jean Perrin, família Currie, Einstein, Rutherford etc.

corpos inorgânicos quanto os seres vivos, todos estariam submetidos às mesmas leis necessariamente, inclusive o sistema nervoso. O cérebro, por exemplo, constituído por átomos teria suas funções influenciadas pela interferência da organização material que o circunda. Recebendo tais estímulos o sistema nervoso reagiria com comportamentos derivados desta estimulação, através de ações reflexas e por comportamentos voluntários. Aliada à teoria atômica, a termodinâmica postulava sua lei de conservação de energia. Ela determinava que a quantidade total de energia em um sistema fechado permanece constante. Bergson destaca como a inflexibilidade deste princípio se refletia na determinação espacial que cada átomo possuía, pelo conjunto das ações mecânicas dos outros átomos com os quais se relaciona, seja em qualquer parte do universo ou no sistema nervoso. Para o autor do *Ensaio*, esta lei se relacionava direta e intimamente com a lei da conservação da força, defendida pela cinética e, com isso, esta última perdia mais do que ganhava na associação com a teoria atômica, uma hipótese ainda a espera de confirmação e esclarecimentos. Contudo, o determinismo pressupunha tanto a teoria atômica quanto a cinética.

Mesmo com as hipóteses de Thomson, consideradas brilhantes por Bergson, este tinha dúvidas sobre a realidade do átomo como unidade fundamental da matéria. Obviamente, antes das confirmações da existência e da divisibilidade dos átomos pelo próprio Thomson anos depois. “...nada de mais problemático que a existência do próprio átomo. A julgar pelas propriedades, cada vez mais numerosas, com que foi necessário dotá-lo, seríamos facilmente levados a ver no átomo, não uma coisa real, mas o resíduo materializado das explicações mecânicas.”<sup>85</sup> Reconhecemos, que caso a crítica ao determinismo de Bergson dependesse de sua posição reticente sobre a teoria atômica, hoje em dia teríamos que relativizar imensamente seus créditos às suas posições sobre o tema. Aliás, o que o próprio Bergson não precisou fazer de modo absoluto depois, tanto pela descoberta da dualidade onda-corpúsculo, características mais tarde também atribuídas a matéria, ensejando um aspecto mais dual e fluído a sua existência, mas principalmente por sua crítica prudentemente ter sido centrada na teoria cinética, mais precisamente na ideia de inércia:

Apesar de tudo, há que sublinhar que a determinação necessária dos fatos fisiológicos pelos seus antecedentes se impõe fora de toda hipótese sobre a natureza dos elementos últimos da matéria, sendo só por isto que alargamos a todos os corpos vivos o teorema da conservação da energia.<sup>86</sup>

O seu objetivo era menos invalidar a então hipótese do átomo, do que criticar as consequências da universalização do princípio de conservação de energia, para todo e qualquer fenômeno natural ou humano. Através dele, se chegava à conclusão de que o comportamento dos átomos ou das regiões do universo ocupadas por eles era determinado por forças de atração e repulsão advindas dos mesmos pontos. A natureza das intensidades nesta concepção não importa, somente sua derivação espacial, determinável pelas relações de distâncias entre elas e definidas por seus momentos anteriores. Assim, o que importa para Bergson é mostrar como este princípio não poderá submeter todos os estados conscientes a uma mera redução às relações quantitativas e exteriormente uns aos outros. E, ademais, expor como o determinismo físico é, na verdade, dependente de um determinismo psicológico.

A primeira dificuldade do determinismo seria não ter provado que, a um estado cerebral necessária e precisamente estará associado um determinado estado consciente. Mesmo assim, por muitas sensações estarem associadas às causas exteriores determinadas, pelo paralelismo do acontecimento físico com o evento mental, abstrai-se o caráter qualitativo de sensações, como a de uma nota produzida por uma vibração sonora que atinge um tímpano.

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>86</sup> Idem.

O determinismo seria levado ao erro pelo domínio do conhecimento dos movimentos inerentes às causas das sensações pela mecânica e, por estender o paralelismo à série de eventos em sua totalidade. Isto, seria resolver a priori a questão da liberdade, sem recorrer à experiência, já que só esta pode ligar um fato de consciência a outro. Quando se explica a liberdade por movimentos moleculares que comprovadamente se sabe gerar outros apenas do mesmo gênero, o que se faz é suprimir a natureza qualitativa própria do estado livre e sua explicação, que são os seus *motivos* também qualitativos para cada ação. Jamais se demonstrou experimentalmente que um movimento molecular tenha gerado um único estado consciente. Esta seria a origem do *associacionismo*, uma concepção equivocada de duração e causalidade sustentando a determinação absoluta dos fatos conscientes “uns pelos outros”. O associacionismo uniria artificialmente fenômenos psicológicos e fenômenos naturais.

Parece natural que este determinismo, de alguma maneira aproximativo, este determinismo da qualidade procura apoiar-se no próprio mecanismo que sustém os fenômenos da natureza: este emprestaria àquele o seu carácter geométrico e a operação beneficiaria conjuntamente o determinismo psicológico, que passaria a ser mais rigoroso, e o mecanicismo físico, que se tornaria universal.<sup>87</sup>

Quando estudam aquelas sensações simples que se fundem a eventos físicos e movimentos moleculares, os deterministas veem nisto um esboço de prova experimental, e, portanto, suficiente como prova. O que haveria é uma predisposição psicológica em negar a liberdade como um evento arredio ao controle e a previsibilidade mecânica. Convence-se que certos estados podem ser explicados da mesma forma que as causas dos eventos que lhe deram origem. Assim, o que resta é uma subserviência da consciência aos movimentos materiais, e, por decorrência, a consciência vista de fora dificilmente poderia ser distinguida de um automatismo absoluto. O determinismo radical afirma a consciência como um epifenômeno, ou seja, ela não participa da origem dos fenômenos mentais e nem os altera de qualquer modo. Isto porque nele todos os resultados das interações não sofreriam alterações, e caso se queira modificar a operação pensando-os do fim para o início, as quantidades seriam as mesmas, obedecendo ao princípio de não-contradição, e nesse caso, então, só se encontra aquilo que já foi previsto e o que foi previsto é tudo o que se encontra: a quantidade total de matéria, e força. Esta perspectiva, segundo Bergson, comete um erro capital: *uma reversibilidade atribuída aos fenômenos psicológicos*, advinda de uma versão daquela atribuída aos eventos naturais, que jamais pôde ser aplicada aos fenômenos da vida:

Em resumo, o tempo não tem sobre ele influência alguma; e a crença vaga e instintiva da humanidade na conservação de uma mesma quantidade de matéria, de uma igual quantidade de força, deve-se precisamente talvez ao facto de que a matéria inerte não parece durar ou, pelo menos, não conserva nenhum vestígio do tempo decorrido. Mas não acontece o mesmo no domínio da vida. Aqui, a duração parece agir como uma causa, e a ideia de arrumar as coisas ao fim de algum tempo implica uma espécie de absurdo, porque semelhante volta atrás nunca se efetuou num ser vivo.<sup>88</sup>

Neste modelo, as modificações qualitativas que se verificam na vida interna, quando um sentimento se enriquece na Duração, são desprezadas. A ciência se atém a analisá-los em um eterno presente sem conexão com seu passado. Já na Duração, todos os estados são reais: “Nesse caso, o mesmo não continua a ser o mesmo” Na consciência a realidade não é constituída apenas dos eventos que ocorrem contemporaneamente à percepção. E o todo que

---

<sup>87</sup> Ibidem, p.105.

<sup>88</sup> Ibidem, p.108.



se forma – longe da preocupação de ser conservado sempre igual a si mesmo quantitativamente – é um fluxo qualitativo de enriquecimento progressivo que assegura a realidade do passado, um passado ativo e indispensável na história de um ser vivo. *Em outras palavras, se para o determinismo o tempo decorrido não tem nenhuma importância para o todo do sistema estudado, já para um ser vivo e consciente não se pode dizer que seu passado é irrelevante.* A Duração conserva em si todo o passado, que insemna o presente, um presente dinâmico, que, ao ser perpassado pelos estados anteriores, por isso mesmo, pode se estender ao futuro: “Nestas condições, não se podem invocar conjecturas a favor da hipótese de uma força consciente ou vontade livre, que, submetida à ação do tempo e armazenando a Duração, escaparia por isso mesmo à lei da conservação da energia?”<sup>89</sup>

Para Bergson, não é pela demanda de fundamentação científica que se estabeleceu como princípio para todos os eventos do universo, a lei de conservação de força, mas por um erro de outra ordem: uma necessidade psicológica de impor à Duração interna e viva da consciência, aquela duração redundante dos eventos atômicos. De fato, por um “preconceito metafísico” não se vê dificuldade em considerar os fatos mentais apenas como confirmadores das leis mecânicas universais, enquanto eles mesmos, em sua natureza, nem entram em causa. A razão disto é não se investigar diretamente os fatos psicológicos e sim aplicarem-se a eles as formas do mundo exterior. E, a consequência é submeter a liberdade a uma espécie de duração aparente, em detrimento da Duração real da vida consciente. Esta abstração ultrapassaria os limites da ciência, que muito pouco tem a dizer sobre o assunto.

O determinismo físico se mostraria tributário de um reducionismo psicológico, cuja expressão máxima à época de Bergson era o associacionismo. Uma determinação causal dos estados conscientes atuais a priori, pelos seus antecedentes ou a redução de um estado futuro à ocorrência de um estado passado como sua causa necessária. Bergson se oporá à fundamentação das intensidades nas leis das associações de ideias, afirmando que nem sempre se pode dizer, que um dado evento é causado inexoravelmente por um anterior ou que a existência de um estado presente advirá absolutamente de um estado que já passou e não mais considerado existente. Uma prefiguração inicial das dificuldades em defender esta posição pode ser vista por dois exemplos, que podem sugerir outra possibilidade: a ação livre.

O primeiro é quando se interrompe uma conversa e por caminhos diferentes se chega à mesma ideia. Dir-se-á que a estrita associação dos elementos da conversa no tempo levou inexoravelmente à mesma ideia. Entretanto, nem sempre duas pessoas relacionam exatamente o novo pensamento com a mesma ideia ou ponto da conversa, além da série intermediária pela qual transitaram poder ser divergente e ser assim um efeito e não causa de se chegar à mesma ideia, já que uma causa estranha pode ter instaurado a sequência exatamente para que a ela se chegasse. O outro caso são as ações realizadas por sugestão hipnótica. Para que a sequência de sugestões fosse considerada como causa das ações pelo associacionismo, elas precisaram ser realizadas. Mas, isto pode indicar que a sequência não é a causa e sim efeito, já que por uma espécie de atração de uma ação futura que se quer realizada, a sequência é sugerida. O que se chama efeito precederia sua chamada causa, por uma atração que extrapola as leis associativas. O associacionismo, além de tomar o efeito pela causa, entende os estados mentais como isolados se relacionados apenas externamente. O resultado é extrair dos eventos psicológicos tudo o que neles é qualitativo, reduzindo-os às quantidades precisáveis, por uma sequência no “tempo”. A razão disto é a concepção que o determinismo associacionista faz do eu e da multiplicidade interna envolvida.

O eu seria um aglomerado de estados que interagem segundo a influência da maior força de uns sobre os outros. Neste eu, uma sucessão de eventos justapostos (cada um deixa de existir quando surge o outro) e quantitativos é introduzida para explicar a *passagem de um*

---

<sup>89</sup> Ibidem, p.108-109.

*a outro*. Quando alguém pensa em levantar e ir até uma janela para abri-la e ao fazê-lo esquece-se do que ia fazer, o associacionismo dirá que duas ideias foram associadas, a do fim e a do movimento necessário a execução dele. Mas, uma simples investigação interna da ideia desta imobilidade específica e da posição em que se está, bastaria para lembrar o que fazer, pois algo parece faltar, percebe-se que ela prefigura o ato que se realizaria. Sendo assim, nosso autor assevera que é só por uma comunicação qualitativa da ideia deste movimento prefigurado (virtual) e da posição assumida para este fim, que se pode lembrar o que fazer. O associacionismo homogeniza *impessoalmente* este ato a executar, e o identifica ao movimento físico e à posição como um ponto espacial que este ato realizado implicaria. Ele anula o conteúdo qualitativo como se a ideia e o fim fossem sempre iguais, uma intensidade quantitativa em um espaço homogêneo, assim, o movimento e o ponto físico seriam sempre os mesmos. O mesmo tipo de associacionismo que se pode verificar sobre a sensação de odor. No caso de uma rosa, imagina-se que a sensação do odor exalado por ela é sempre igual, fazendo lembrar inúmeras e confusas recordações do passado igualmente para todos. A interpretação bergsoniana, afirmará que a sensação é diferentemente percebida por nós, mas o associacionista dirá: ela é a mesma para todos e as ideias a ela relacionadas é que são diferentes. Mas, nesta objetivação da sensação que “pertence ao domínio comum” a priori já se eliminou o que havia de pessoal nela. É esta é a condição para a universalização de uma experiência fundando assim a linguagem, como nomear a rosa e o seu odor, para que se tornem uma referência igual para todos.

Foi necessário, então, para distinguir as nossas impressões pessoais umas das outras, acrescentar à ideia geral do odor de rosa caracteres específicos. E dizeis agora que as nossas diversas impressões, as nossas impressões pessoais, resultam de associarmos ao odor de rosa lembranças diferentes. Mas a associação de que falais só existe para vós, e como processo de explicação. É assim que, ao justaporem— se certas letras de um alfabeto comum a muitas línguas, se imitará, melhor ou pior, determinado som característico, próprio de uma certa língua; mas nenhuma destas letras teria servido para compor o próprio som.<sup>90</sup>

#### 1.4.1 A liberdade versus o determinismo.

É chegada a hora de aplicar os resultados do capítulo anterior ao determinismo: uma é a multiplicidade impessoal da justaposição e outra a dos eventos internos que se fundem. Os eventos qualitativos da vida pessoal são “decompostos” em elementos impessoais para evocarem pelo nome um gênero, mesmo que esta síntese não signifique que todos eles estivessem contidos antes. Esta operação artificial, novamente por intervenção do simbolismo é meramente explicativa e substitui os eventos concretos tais como ocorrem na consciência. Mas, ao voltar-se para si, cada consciência pode compreender que cada uma tem o seu modo de viver internamente, amando, odiando, enfim, sentindo a seu modo. *E que quanto mais profundo o sentimento, mais representará a alma inteira em profusão qualitativa no fluxo interativo com toda a massa de eventos psíquicos que reveste*: “O eu toca, de fato, no mundo exterior pela sua superfície; e como esta superfície conserva a marca das coisas, associará por contiguidade termos que percepcionara justapostos...”<sup>91</sup> Bergson lembra que do mesmo modo como se estabelece entre dois pontos percorridos por um móvel intervalos infinitos, associa-se ideias exteriormente umas as outras em justaposição. Esta relação de contiguidade em oposição a uma relação penetrativa das ideias resulta em uma “psicologia grosseira”, vítima de uma linguagem pragmaticamente espacializada. Uma psicologia determinista que define a alma inteira por um único evento mental tornado simples e independente do todo da vida

<sup>90</sup> Ibidem, p.114.

<sup>91</sup> Ibidem, p.115.

interna da alma. Em oposição, Bergson afirma que o ato livre deve ser caracterizado como um ato que traz em si a história da alma inteira, sem o seu isolamento de todos os estados representados agora pelo presente ato. *A manifestação exterior da liberdade será compreendida se, em cada ato livre que uma pessoa realize, se puder manifestar a realidade interna da pessoa inteira concretamente.* Compreendido assim, um ato livre é “raro” e a razão é o obstáculo que a percepção da vida por refração no espaço constrói por necessidades sociais indispensáveis.

O determinismo nega aos eventos conscientes seu real valor. Justifica nossas ações pelas associações exteriores de nossas ideias petrificadas pela objetivação social delas, operada pela linguagem e pela memória. Entretanto, o eu “estala” debaixo desta crosta com sua concretude e, por isso, a razão tantas vezes não entende porque às vezes escolhemos esta ou aquela ação, mesmo quando ações semelhantes e suas consequências são conhecidas. E quando este eu profundo eclode:

Mas, aí reside, em certos casos, a melhor das razões. A ação efetuada já não exprime então tal ideia superficial, quase exterior a nós, distinta e fácil de exprimir: corresponde ao conjunto dos nossos sentimentos, dos nossos pensamentos e das nossas aspirações mais íntimas, à concepção particular da vida que é o equivalente de toda a nossa experiência passada, em síntese, à nossa ideia pessoal da felicidade e da honra. Por isso, foi um erro, para provar que o homem é capaz de escolher sem motivo, ir buscar exemplos a circunstâncias normais e até indiferentes da vida.<sup>92</sup>

O mecanicismo atribuído ao eu pelo determinismo, só permite compreender suas decisões, pensando-o sempre entre dois sentimentos considerados opostos e continuamente idênticos a si mesmos. Nesta situação vacilante, ele oscila entre os dois, até escolher aquele supostamente mais forte. Desta forma, se os estados não se alteram no eu e nem o próprio eu, como atribuir causalidade a escolha? A interação penetrativa destes sentimentos uns com os outros e consigo, as multiplicidades que cada um contém, é desprezada. Enquanto, na experiência concreta os sentimentos se alteram enriquecendo-se uns aos outros e o eu que em sua Duração vive, muda constantemente quando a qualidade do primeiro sucede a do segundo sentimento, ou seja, ele muda enquanto delibera. O esforço em abstratamente cindir o eu de si mesmo, segundo Bergson, não resiste ao testemunho de uma consciência liberta do espaço. Uma consciência capaz de pensar a si mesmo em seu dinamismo e que pensando assim é capaz de buscar a liberdade onde apenas é possível encontrá-la: no próprio *ato da decisão* tomada, mais especificamente e em certo aspecto dela: “o ato livre”.

Mas, ainda é necessário para Bergson adotar duas frentes argumentativas, nas quais, segundo ele, tenta se refugiar o determinista em relação à liberdade dos atos conscientes: as ações realizadas e aquelas por realizar, em seus aspectos psicológicos e metafísicos:

Mas, o determinista, ao ver que esta posição lhe escapa, refugia-se no passado ou no futuro. Ora se transporta, pelo pensamento, a um período anterior, e afirma a determinação necessária, neste preciso momento, do ato futuro; ora, supondo antecipadamente a ação realizada, pretende que ela não se podia ter produzido de outra maneira.<sup>93</sup>

Sobre a anterioridade da série dos determinantes da ação realizada, Bergson destaca duas posições sobre a liberdade, que mesmo por vias distintas resolveriam igualmente a priori a questão. A primeira de caráter psicológico de filósofos como Stuart Mill. Para quem, o livre arbítrio seria a condição de saber as possibilidades de escolhas diversas, antes mesmo da

---

<sup>92</sup> Ibidem, p.119.

<sup>93</sup> Idem.

tomada da decisão e somente assim optar por uma delas. Posição que é adotada metafisicamente por filósofos que pensam como Mill, afirmando que de uma mesma série poderiam resultar atos diferentes. A segunda é a dos deterministas. Estes defendem que estabelecida uma série antecedente apenas uma ação é possível. A questão em todos estes casos está em saber *como se processa a passagem de um estado a outro*. E o primeiro panorama a investigar é o da igual possibilidade de escolhas de ações contrárias, como afirmam os filósofos que defendem como Mill, a liberdade. Neste paradigma, temos duas opções contrárias possíveis e em algum momento se passará a uma delas. Isto quer dizer, que temos duas inclinações possíveis, uma referente ao ato A e a outra referente ao ato B. Porém, antes que uma delas ocorra, apenas as inclinações são reais e nenhuma operação conferirá realidade a qualquer uma das ações, por pressupor que uma delas decorrerá de uma das tendências reais que já estão em mim antes da escolha. Então como se explica a decisão? Não se explica, pois não existem estados contrários, mas uma multiplicidade de estados que se enriquecem e nos quais por abstração se insiste em ver duas direções opostas. E em vão se tentará atribuir realidade a estas direções para a conveniência da linguagem, isto não fará com que existam somente por serem simbolicamente representáveis como invariáveis, direção A e direção B. O que existe é o eu que hesita entre um estado e outro, até que pelo enriquecimento dos estados a ação livre amadureça e surja concretamente, como fruto de um todo virtual, ou seja, real e movente.

Já o determinismo pressupõe estas direções como coisas bem definidas, representáveis homogeneamente com precisão geométrica, após o eu ter percorrido os estados da série enquanto permanece igual a cada decisão tomada. Mas, e a atividade do eu que escolheu? É necessário lhe atribuir algum lugar nesta operação. A solução é mecanicamente construída, por não se conseguir reproduzir *as passagens entre os estados de cada série*, estas são então congeladas e descritas simbolicamente junto com o eu, um eu “indiferentemente ativo”. Cada uma das vias permanece aberta caso a outra seja escolhida, por se pressupor inconscientemente o retorno ou a reversão da escolha como se estivesse em um espaço geometricamente homogêneo. O simbolismo geométrico é “dissimulado” em formas verbais cristalizadas. Quando se estabelece que o eu chegará ao ponto A ou ao ponto B, não se precisa distinguir esta chegada, do ato de se dirigir a um deles, logo: “Em síntese, defensores e adversários da liberdade estão acordo em fazer preceder a ação por uma espécie de oscilação mecânica entre dois pontos...”<sup>94</sup> A atividade do espírito é substituída pelo seu resultado, já que este é objetivo.

Quando o tempo é entendido geometricamente, como uma linha ideal homogênea em que o eu possa voltar, tanto os defensores quanto os detratores do livre arbítrio sem perceber incorrem no mesmo erro: ambos não percebem quando se referem a uma ação realizada, que o tempo relacionado a ela não é o que decorre e sim o decorrido. Quando as duas correntes pensam a liberdade afirmando ou negando a possibilidade de agir diferentemente de como se agiu, as duas se entregam a uma redundância pueril: os primeiros afirmam que o eu poderia ter escolhido um caminho diferente do que escolheu, mas a condição é exatamente nenhum caminho existir até ser percorrido, já os deterministas depois da ação realizada dizem que nenhum outro caminho seria possível, agora que o caminho já foi percorrido. Por esta razão, Bergson extrai uma conclusão devastadora: “...a questão da liberdade sai intacta desta discussão; e isto compreende-se facilmente, porque é preciso procurar a liberdade num certo cambiante ou qualidade da própria ação, e não numa relação do ato com aquilo que ele não é ou com o que poderia ter sido.”<sup>95</sup> O ato livre precisaria ser pensado em si mesmo e não em seu resultado objetivo ou nos resíduos materiais de suas escolhas.

---

<sup>94</sup> Ibidem, p.125.

<sup>95</sup> Ibidem, p.127.

No entanto, ainda seria possível conceber o determinismo não pelas ações realizadas, mas por aquelas a se realizar. Entre os que pensam poder determinar uma ação futura, há os que fazem esta afirmação apenas com alta probabilidade de sucesso e os que afirmam a predição infalível da ação em todos os casos. Como os primeiros, partem da ideia de que a relativa segurança da previsão depende de um conhecimento de certas condições prévias, a demonstração do erro do segundo grupo, o qual precisa ter o pleno conhecimento de todas as condições, anulará facilmente a argumentação dos primeiros. Por isto, nos concentremos na descrição bergsoniana da argumentação e crítica do segundo caso. É importante nesta questão, lembrar a conclusão de que a intensidade de um estado consciente não é sua expressão numérica, mas sim o próprio estado enquanto sentido e, desta forma, ele não possui um índice de si mesmo para que possa ser comparado. Deste modo, para que conhecêssemos todas as condições que incidem sobre a ação de alguém, duas possibilidades podem ser aventadas: a primeira por uma narrativa, por exemplo, como em um romance; a outra, é passando pelos próprios estados em questão. No primeiro caso, se antecipadamente se afirma conhecer os atos finais de uma personagem, então não se trata de prevê-los, pois toda a série de estados pelos quais passará será desenvolvida de modo a fazer surgir o fim imaginado. Caso se opte pelo segundo artil, admitindo-se a possibilidade de previsão de um comportamento por se passar pelos mesmos estados, a seguinte situação se apresenta: uma pessoa B passará igualmente pelas mesmas séries de estados que uma pessoa A, logo toda a história de B é idêntica, a de A. Entretanto, se o que se quer é estabelecer o conhecimento das ações futuras de A pelo conhecimento das condições em idênticas as quais B foi submetido, e a distinção entre eles não existir nem pelos corpos que ocupam ou sua localização no espaço, de quem se fala quando a previsão for feita, de A ou de B? Por quê não se poderia dizer que são uma e a mesma pessoa, A quando age e B quando rememora o que foi feito, posto que, tem a mesma história interna e experiências? Se são a mesma pessoa todo o objetivo do experimento mental foi corrompido, que era conhecer uma pessoa por outra. Caso não sejam uma e a mesma pessoa, quem é A e quem é B, agora que compartilham a mesma vida interna? A tentativa de previsão das ações futuras, a partir da série de estados anteriores, termina por redundar novamente em fatos realizados. E, por esta via, ela perde todo seu sentido original<sup>96</sup>

Para Bergson, três ilusões interligadas surgem desta tentativa determinista: a primeira é entender a intensidade de um estado mental como uma propriedade matemática e não como qualidade cambiante; a segunda é substituir o fluxo dinâmico das experiências reais da consciência, por símbolos estáticos representantes da realidade material, onde se dão os atos realizados e unidos artificialmente a seus antecedentes, caindo em um “círculo vicioso” de pensar que os símbolos usados para expressar o progresso dos estados, por si só, determinam o símbolo do fim atingido; a última, derivada das primeiras, é a própria afirmação da previsão de uma ação futura, ela ocorre no tempo ou no espaço? Bergson argumenta, que o procedimento por trás da tentativa de previsão de uma ação humana futura é uma determinação geométrica de pontos fixos numa linha ideal, pela qual as trajetórias dos móveis traduz as séries progressivas de estados pelos quais passam duas pessoas em uma comparação. O que se faz na verdade é desprezar toda a dinâmica viva dos estados de uma pessoa, atribuindo uma dinâmica simbólica. Os atos realizados são transmutados em referenciais fixos

---

<sup>96</sup> Como explica Bergson no seguinte trecho: “É que há duas maneiras de assimilar estes antecedentes: uma dinâmica, a outra estática, no primeiro caso, seremos levados por transições insensíveis a coincidir com a pessoa de que nos ocupamos, a passar pela mesma série de estados e a chegar assim ao exato momento em que o ato se realiza; então, já não se tratará de o prever. No segundo caso, pressupõe-se o ato final só porque se faz figurar, ao lado da indicação dos estados, a apreciação quantitativa da sua importância. Ainda aqui, uns são levados a constatar simplesmente que o ato ainda não se realizou no momento em que se vai realizar, os outros, que uma vez realizado, está definitivamente realizado. A questão da liberdade sai intacta desta discussão, como da precedente”. Ibidem, p. 131.

isolados em uma sequência ideal, por isso, no caso da pessoa A imagina-se conhecer seus atos futuros, por fazer coincidir sua trajetória ou série de estado com a trajetória de B. Nota-se, facilmente, que em toda esta operação, não se lida com a natureza dos eventos em si mesmos e sim com a pressuposição de sua disposição espacial.

Esta perspectiva seria reforçada pelas previsões que se fazem da natureza, como na astronomia. Quando o astrônomo prediz um evento como um eclipse, e ele nada mais faz que agir como um “gênio maligno”, ainda mais poderoso que o de Descartes. Pela imaginação faz “correr” com muito mais velocidade o tempo reduzindo dez mil anos a um minuto da duração consciente. Faz isso, exatamente por prefigurar intervalos na atividade consciente, tendo, por isso, o direito de abstrair deles. Estabelece a coincidência dos corpos com os dados a calcular, medindo simultaneidades. Este tempo controlável ao sabor da necessidade científica, nada tem a ver com o tempo da Duração vivida. Não é com estes mesmos “objetos” que lida a psicologia. A contemporaneidade imaginária do futuro de um ser consciente com o futuro do universo material *não autoriza uma analogia de natureza entre eles*. A Duração vivida não está a disposição do astrônomo, porque ela não conta seus momentos, para fazê-lo eles deveriam ser intervalados por unidades isoladas, ao contrário, para Bergson um único sentimento que dure muito tempo, já não é o mesmo, pois foi enriquecido e progressivamente modificado em si mesmo pela multidão dos estados que reveste. Os únicos resultados que se podem esperar, no caso dos sentimentos, é senti-los.<sup>97</sup>

Entretanto, caso não admitisse a previsão dos estados conscientes, seguindo este modelo científico da natureza, o determinista poderia alegar que os fenômenos psíquicos são necessariamente determinados por seus antecedentes também psíquicos. Por trás desta argumentação está o temor de encontrar fenômenos que não se prestem a representação simbólica. E a principal razão deste terror é que isto abalaria sua ideia de *causalidade*. É esta ideia que agora importa analisar e ver o quanto os eventos mentais têm sido por ela desvalorizados. Dizer que um evento psíquico será sempre determinado pela mesma causa equivale a dizer que, as mesmas causas sempre se encontraram no “teatro da consciência”. Bergson, criticará a causalidade mecânica e sua ideia solidária de determinação, sempre balizado por um princípio que podemos resumir da seguinte forma: existindo a causalidade na consciência e em seus conteúdos vivos na Duração, jamais qualquer correlação será possível com o que se chama de causalidade na natureza.

Quando se alega uma suposta determinação dos eventos psíquicos uns pelos outros, esta ideia está sustentada pelo princípio de causalidade universal: as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Não é necessário insistir que, para Bergson atribuir este princípio a vida mental não faz sentido. Em primeiro lugar, em sua versão empirista este princípio em nada abala a liberdade. Nesta tradição se afirma que certos fenômenos, a, b, c... os quais foram percebidos anteriormente, ocorrerão da mesma forma em outra ocasião quando percebidos; também, que se um fenômeno x ocorrer após uma sequência de eventos a, b, c... ele não deixará de acontecer quando esta mesma sequência se verificar. Estes consequentes, se darão então, em qualquer parte onde a experiência assim os confirmar. Mas, estas relações podem ser verificadas na experiência dos eventos conscientes? Duas objeções podem ser levantadas a esta atribuição: a) se a causalidade é uma regularidade de sucessões uniformes observadas no passado, como pode através dela se atribuir sucessões regulares à consciência, na qual os eventos não se pode prever? E b) como estabelecer para os fenômenos conscientes o determinismo deste princípio, se ele é baseado em fatos observados? Quando o empirismo nega a liberdade pela sua ideia de causalidade, reforça a noção irrefletida do senso comum,

---

<sup>97</sup> É fazendo se passar para a lenta consciência um evento futuro como um evento presente que se pode prever. É somente por este estratagema que numa “... numa duração psicológica de alguns segundos, poderá abarcar vários anos, vários séculos até, de tempo astronômico: tal é a operação a que se entrega quando traça antecipadamente a trajetória de um corpo celeste ou quando a representa numa equação.”Ibidem, p. 134.

que dado o primeiro evento, objetivamente nele já estará contido o segundo, ou seja, *uma passagem insensível se processa*. O equívoco da aplicação do princípio de causalidade aos fatos mentais acontece, porque se baseia em dois tipos de preformação do futuro. Uma mais sofisticada, aquela dos procedimentos matemáticos e científicos e, outra da inteligência comum, que forja para si uma imagem mais natural de causalidade.

A geometria, por exemplo, por operar no “reino da quantidade pura”, transforma propriedades fundamentais de figuras em virtuais propriedades indefinidas, que podem depois compôr diversas outras figuras.<sup>98</sup> Entretanto, como se pode estender objetivamente as passagens entre sensações enquanto qualidades neste tipo de preformação? Substituindo propriedades materiais por operações algébricas objetivando em posições espaciais suas intensidades, a matemática não faz mais que extrair o futuro do passado. O mesmo ocorre com a ciência, que tem seu mecanicismo em grau máximo em Descartes, para quem a matéria é tão somente extensiva e homogênea. Os movimentos executados em qualquer parte desta extensão são regidos por leis abstratas expressas por equações. Mesmo, que nenhuma propriedade matemática possa equivaler a uma única imagem perceptível sensivelmente. Assim, a existência material cada vez “tende a desvanecer-se assim num fumo algébrico”.<sup>99</sup>

O segundo tipo de preformação do futuro no presente na ideia de relação de causalidade está contida no que se chama de sensação de esforço e sua característica principal é a necessidade de representação. Quando se diz que um fenômeno da natureza B está contido em A, isto ocorre pelo hábito de associar por uma representação confusa B, insensivelmente implicando-o quando se pensa em A. A associação subjetiva destes eventos externos é naturalmente atribuída aos estados psíquicos, à medida que a associação subjetiva da ideia de esforço é objetivada como se fosse um evento material, ou seja, na ideia de esforço está contido o próprio ato de esforçar-se. Este tipo de associação hilozoísta, confrontada por Leibniz, vê na matéria, elementos vagos de uma personalidade “difusa” presente no mundo, transportando para ela verdadeiros estados conscientes. Por esta razão, Leibniz argumentou que se este tipo de causalidade for válido, as qualidades materiais dos objetos só poderiam ser percebidos de dentro, como se os objetos fossem mônadas inextensas. Assim como, a primeira concepção de causalidade leva a Espinosa (pela geometrização da representação), a segunda leva a Leibniz. Bergson, e conclui que tanto uma quanto a outra são tributárias da ideia de causalidade do senso comum e, a história mostra a dificuldade em explicar esta associação obscura. Já as religiões antigas concebiam um deus *ex machina*, enquanto Leibniz precisa supor entre as mônadas uma ordem preexistente posta no mundo por Deus, já que os estados das mônadas se correspondem, mas sem comunicação entre elas. Estas duas concepções de causalidades mecanicistas a cima, desembocam em imagens insustentáveis de causalidade e conseqüentemente de determinação, em sua tentativa de preformação do futuro no passado.

A primeira, definitivamente, não tenta fazer as coisas durarem como nós, entretanto, as coisas assumem uma existência preexistente em uma operação matemática. A segunda, acaba por fazer durar as coisas materiais e os estados conscientes do mesmo modo, como nós, e por fazer existir o futuro somente como ideia no presente, como, por exemplo, a passagem do presente ao futuro pela ideia de esforço. Ora, então, qual concepção de ato livre poderia escapar das garras de um determinismo psicológico, que extrai sua solidez de uma causalidade material da física transposta matematicamente para associações entre atos psicológicos, os quais subjetivamente ligam eventos externos e cujo resultado é cindir o eu, de sua natureza e de seus próprios atos vivos? *O problema da liberdade para Bergson, só chegará a uma resolução, caso se decida sobre a questão de saber se o tempo em que ela*

<sup>98</sup> “O mesmo movimento com que traçamos uma circunferência num plano gera todas as propriedades desta figura: neste sentido, um número indefinido de teoremas preexiste no seio da definição, ainda que destinado a desdobrarem-se na duração para o matemático que os deduzirá.” Ibidem, p. 141.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 143.

*ocorre pode ser compreendido nos moldes do espaço.* Pelo que vimos, caso não se sucumba ao tempo como aquele que já decorreu e cujo rastro não se percebe mais no espaço, e se admitirmos que o tempo é o fundo contínuo e vivo no qual se desenrolam os eventos na consciência, deverá se assumir que os fatos livres acontecem em um tempo que decorre. E, que a liberdade é um fato da Duração, cujos eventos são intraduzíveis por uma linguagem espacializada, porque: “*Chama-se liberdade a relação do eu concreto com o ato que realiza.*”<sup>100</sup> A natureza espontânea do todo vivo que é o eu, na interpenetração contínua de todos os estados virtualmente constitutivos na história do seu Ser, revela-se no ato concreto da escolha.

Por conta disso, a compreensão do fato da liberdade, na visão de Bergson, só poderá emergir se seu caminho for desobstruído negativamente, enquanto problema, das seguintes concepções: a) “de que a liberdade implica a possibilidade de outra ação ter sido efetuada em substituição a que foi escolhida”; b) “Também se pode defini-la como uma ação imprevisível, mesmo que se conheça todos os seus antecedentes condicionais.” e c) “Também se pode defini-la como uma ação não determinável necessariamente pela sua causa.” Através destas proposições podemos ver tanto como os associacionistas e os deterministas negando a liberdade e os kantianos tentando defini-la, se rendem à transformação da Duração real e concreta em uma duração simbólica. Pois, os atos de gênero singular que são as decisões importantes na vida, são equiparados às sensações simples representantes de eventos físicos. Cristalizam-se os atos decisórios da unidade dinâmica que é o eu, atribuindo a eles leis mecânicas. Este “mal-entendido” gera uma ilusão sobre a liberdade e, tal como a ilusão nos equívocos dos eleatas e modernos, ela também tem origem nos erros de confundir: a sucessão e a simultaneidade; a extensão e a inextensão; a qualidade e a quantidade. Por eles os estados e atividades do eu, são substituídos por estados e atos artificiais. Esta confusão sobre a natureza dos atos livres, assim como, um aprofundamento da compreensão metafísica da liberdade em termos exclusivamente bergsonianos, serão questões retomadas e aprofundadas em seção específica no capítulo que segue.

A natureza espontânea do todo vivo que é o eu, na interpenetração contínua de todos os estados virtualmente constitutivos de sua história, revela-se no ato concreto da escolha. Esta concepção só pôde ser conquistada após o seguinte percurso crítico: a compreensão de que quando os fatos da vida interna são analisados como coisas e não como progressos, a Duração é transformada em extensão; quando o tempo concreto dos eventos conscientes é decomposto em unidades como em um espaço homogêneo, ao invés do evento interno sempre em via de realização, o fato já realizado passa a ser a atividade do eu; um eu no qual sua atividade congelada em inércia tem sua liberdade transformada em necessidade mecânica e, por este modelo, definir a liberdade sempre incluirá o determinismo. Por conta disso, a compreensão do fato da liberdade, na visão de Bergson, só poderá emergir se seu caminho for desobstruído negativamente, enquanto problema, das seguintes concepções: a) “De que a liberdade implica a possibilidade de outra ação ter sido efetuada em substituição a que foi escolhida”; b) “Também se pode defini-la como uma ação imprevisível, mesmo que se conheça todos os seus antecedentes condicionais.” e c) “Também se pode defini-la como uma ação não determinável necessariamente pela sua causa.”

Tanto os associacionistas e os deterministas negando a liberdade e os kantianos tentando defini-la, se rendem a transformação da Duração real e concreta em uma duração simbólica. Pois, os atos de gênero singular que são as decisões importantes na vida, são equiparados às sensações simples representantes de eventos físicos. Cristalizam os atos decisórios da unidade dinâmica que é o eu atribuindo a eles leis mecânicas. Segundo Bergson, a ilusão que gera este “mal-entendido” sobre a liberdade tem a mesma origem dos erros dos

---

<sup>100</sup> Ibidem, p. 150.



eleatas na antiguidade e dos modernos, as quais se pode explicar assim: a) uma confusão entre a sucessão e a simultaneidade, quando se tenta definir um estado contínuo pela medição de estados já ocorridos, em “momentos espaciais” artificialmente simultâneos; b) entre a extensão e a inextensão, quando múltiplos estados que revestem um estado fundamental concreto são separados e justapostos simbolicamente e objetivados em números e c) entre a qualidade e a quantidade, no instante em que substitui a natureza qualitativa dos eventos psíquicos, por unidades quantitativas somente atribuíveis a extensividade dos objetos materiais no espaço. Os atos humanos livres só podem ser entendidos em si mesmos, se pensados como oriundos de sua causa real, o tempo ou Duração, o fundo concreto e virtual de um eu vivo, dinâmico em continuidade fluída em seus estados.



## 2 CAPÍTULO II UMA METAFÍSICA ORIGINAL

A exposição feita no capítulo precedente teve o intuito de apresentar além dos temas do *Ensaio*, sua metodologia inovadora *in fieri*, os princípios metafísicos envolvidos e os embates e consequências de tal obra, para a reflexão até então empregada nas teorias da realidade. É necessário agora uma outra, que deslinda mais profundamente face à história milenar da metafísica, a originalidade da empreitada bergsoniana levada a termo em sua especificidade no *Ensaio*, mas a partir de sua conexão com o todo de seu pensamento.

O homem experimenta, com o desenvolvimento de suas capacidades perceptivas, um encontro, por assim dizer, com aquilo que podemos chamar de a pluralidade de existentes (homens, coisas, etc.), encontrando-se assim consigo mesmo dentre eles, mas, ao mesmo tempo, podendo perceber cada existente como individual. O conhecimento teórico ou conceitual sobre esta simultaneidade finita ou provisória entre o homem e outros homens, entre os homens e as coisas do mundo e entre as coisas e o próprio mundo, não se dá a priori. Contudo, é nesta imbricação, que se pode atestar a natureza relacional fundamental de um saber que visa a saciar sua necessidade de se haver com a realidade. Constata-se na história da filosofia muitas concepções sobre qual seria a verdadeira natureza do real. Como desde a antiguidade ela sempre foi pensada nos termos deste Uno-Múltiplo relacionado, temos, então, a noção primária de estado de coisas e seus continentes ou o real e os seres que nele existem.

### 2.1 Uma Nova Concepção do Ser

Tomaremos como referência, para uma comparação crítica com a metafísica de Bergson, o pensamento de Aristóteles sobre o que seriam estes constituintes da realidade. A razão, já aludida em nossa introdução, é a importância deste filósofo para o estabelecimento deste saber e sua influência inegável sobre este tipo de pensamento até os dias de hoje. Não se trata aqui de fazer um estudo específico sobre a obra de Aristóteles ou sobre toda a relação da filosofia de Bergson com a dele, mas de apontar aquilo que é fundamental para nossa exposição na presente seção, cujo objetivo é indicar teorias e conceitos clássicos subvertidos no *Ensaio*, com o fito de caracterizar melhor a metafísica nele exposta.

O conjunto (estado de coisas) do que se chama de Ser ( $\tau\acute{o} \acute{o}\nu$ ) (o seu continente) é o que é real para Aristóteles. O Ser na metafísica Aristotélica é considerado sobre quatro aspectos: por si, do acidente, da potência e do ato e da verdade ou falsidade. Sendo este último objeto da lógica, não da metafísica. O Ser é substância (*οὐσία*) termo latino para a palavra grega *ousia*. Ela é o que subjaz e se mantém, aquilo que permanece idêntico a si mesmo, o próprio Ser. Esta essência-substância ou forma (*εἶδος*) é a responsável pela sua identidade existencial e lógica, sem o que o ser deixa de ser o que é. O Ser sempre se dá em um ente determinado, existindo em uma separabilidade fundamental em relação aos outros. Isto quer dizer, que o ser tal como ele o entende, aludi a um princípio de individuação primordial, que faz com que ele e somente ele seja o que é segundo sua essência: “Ora o ser e o um são a mesma coisa e uma realidade única...”<sup>101</sup> Surge assim com Aristóteles a ciência do ente enquanto ente, a ontologia:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser,

<sup>101</sup> Ibidem, Livro Γ, 1003 b, 25.

mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim o fazem, por exemplo, as matemáticas.<sup>102</sup>

É disto que trata o conjunto de textos da *Metafísica*, o desenvolvimento de uma ciência que estabelece os princípios supremos (*ἀρχή*) como as causas (*αἰτία*) desta realidade última, que é por si mesmo e aquilo que de mais profundo o Ser é necessariamente o que é. Em Aristóteles significa dizer, que a necessidade desta substância garantiria a sua inteligibilidade, diferentemente da dificuldade relativa ao que é acidental, que gera imprevisibilidade no conhecimento de suas determinações. O que é necessariamente segundo sua essência, se abre a si e em si mesmo, mas só ao devir do que ele mesmo é. No entanto, a metafísica de Aristóteles é um estudo suplementar ao da Física. Nesta, ele pretende estudar os seres naturais efetivamente enquanto estão sendo o que são, em particular (não obstante, ser estudado em relação ao que todos têm de comum ou universal, o que permite o estabelecimento desta ciência, a substância própria que cada um é). A este respeito comenta Arêas:

A metafísica de Aristóteles seria, com efeito, esta ciência complexa e de constituição problemática: a ciência do ente enquanto ente. Não se pode mais, como pretendia Parmênides, abordar o ser isoladamente, considerado apenas em função de suas propriedades intrínsecas ou de seus aspectos essenciais. Trata-se para Aristóteles, de pensar o ser “enquanto efetivamente é”, em sua realidade movente; ou seja, já não se pode mais deixar de levar em conta, ao lado da essência formal, a substância material submetida a sucessivos estados. A forma e a matéria, o ser e o estar.<sup>103</sup>

Estando na realidade, os entes estão sujeitos a variação, a mudança, em suma, ao movimento. Isto torna imperioso para Aristóteles romper com Parmênides, assumindo a realidade das alterações, as quais no Ser se verificam, os seus estados sucessivos, é preciso abordá-lo em sua totalidade. Trata-se então, de preservar o caráter permanente da substância e estabelecer estes “modos de ser” do ser. O Ser é um híbrido de matéria (*ὄλη*) em constante modificação na realidade, e forma que subsiste a geração e a corrupção, ou seja, ele porta estabilidade e variação, necessidade e acidentalidade. Em outras palavras, deve-se incorporar à compreensão do Ser, a contingência das qualidades acidentais que a ele se acrescenta, conservando a necessidade de sua substância essencial. Por conta disto, a célebre fórmula da Ética à Nicômaco é repetida na *Metafísica*: “o ser se diz em múltiplos significados”.<sup>104</sup> E, é seguida de outra ainda mais específica: “Mas sempre em relação a uma unidade e a uma realidade determinada”.<sup>105</sup> Os estados que constituem o Ser corresponderiam ao seu movimento como ocorre na realidade, contudo, é apenas porque a unidade substancial imutável que ele é permanece inalterada, que se pode referir a ele enquanto tal. Todas as suas características secundárias são o que Aristóteles chama de categorias.

Precisamente, para conjugar a questão da permanência da essência e do devir do Ser, ele concebe a teoria da potência (*δύναμις*) e do ato (*ἐνέργεια*). Enquanto a substância aludi a um princípio de individuação, este processo diz respeito a um princípio de realização. Ele seria a passagem de estados ou qualidades contidos ou próprios do ser, mas ainda não efetivados, e que possivelmente se realizarão nele, eles existem ou são em estado de potência. Neste modo de estar no mundo, podem existir concomitantemente estados contrários, diferentemente do Ser em ato, pois ele significa que uma destas “tendências” já se consumou. Estas transformações ocorreriam tanto no sentido das potências não-rationais (ou congênitas), quanto das potências racionais (ou adquiridas). Mas, em função dos limites de atualização das

<sup>102</sup> Aristóteles, Livro Γ, 1003 a, 20-26.

<sup>103</sup> Arêas, 2000, p.134.

<sup>104</sup> Op. Cit. Livro Γ, 1003a, 31.

<sup>105</sup> Ibidem, Livro Γ, 1003 a, 31-32.

potências na “Metafísica” no livro theta (Θ) ou nono, o estagirita estabelece que as potências não-rationais se manifestam nos seres animados e inanimados, como os cinco sentidos, elas não são objeto de escolha, são inatas ou passivas, enquanto as racionais são adquiridas por hábito (ἔξις) ou aprendizado e se enquadram na categoria das potências ativas. E, esta é a diferença fundamental em relação as primeiras. Nesta, o lógos (λόγος) determina sua efetivação e restringe-se a apenas um ser animado: o homem. Em dado momento do livro theta da “Metafísica”, Aristóteles explica a proeminência do ato sobre a potência. Embora na ordem temporal uma potência preceda um ser em ato, o ser é sempre derivado de outro ser em ato. Um exemplo dado por ele, é o de um homem que existe em potência, mas sempre em função de outro que já existe em ato.<sup>106</sup>

Visto o que é o Ser para Aristóteles, pode-se agora começar a mensurar a radicalidade do pensamento metafísico de Bergson. O Ser em sua metafísica também é o continente do real, porém, sua constituição e fundamento são outros. A teoria da substância, em sua interpretação clássica, inclusive com a proeminência do ato sobre a potência, é que está sendo confrontada por Bergson no final do século XIX. A ideia de essência ou forma do Ser, em sua acepção ontológica,<sup>107</sup> refere-se a noção de natureza real própria e mais íntima de um ser ou responde a pergunta sobre o quê (τι), disto que existe. Contudo, Bergson não assume a perspectiva de que aquilo o quê é o Ser, seja sempre idêntico a si mesmo ou uma unidade enquanto essência-substância. Uma das maiores originalidades da filosofia bergsoniana é a noção de diferença, que também é mais que uma noção, é uma característica indelével do próprio real. Na verdade, por ser uma qualidade da realidade é que ela é assumida como noção e princípio. Como vimos no capítulo anterior, o real para Bergson não é constituído apenas de coisas, mas também de estados conscientes. Foi com a *diferença* que nos deparamos no primeiro capítulo, quando estudamos a compreensão bergsoniana das intensidades na subjetividade humana. Elas são essencialmente diferentes de si mesmas, à medida que, pela sua interpenetração contínua com outros estados mentais, uma emoção fundamental é continuamente alterada qualitativamente, em sua dinâmica relacional necessária com a massa de estados com a qual convive.

Em Bergson o Ser também é substancial, no sentido de que ele existe por si mesmo e constitui o real, porém, não como sendo uma unidade de núcleo estável e imutável. A distinção está em que o Ser bergsoniano é em sua totalidade interna, um contínuo processo qualitativo heterogêneo, é fluxo substancial. É como se disséssemos que o movimento reservado por Aristóteles para as categorias internas (substância segunda, conforme os medievais), mas adjacentes ao núcleo de estabilidade do Ser que é a substância (primeira, de acordo com os mesmos), não fossem periféricas ao seu núcleo ou simplesmente acidentais. Na verdade, não há um núcleo, o Ser é internamente acentrado, não há estados sucessivos pelos quais ele passa que não fazem parte de sua constituição sem adentrar um forte impenetrável, como uma essência.. O movimento explicado pela teoria da potência e do ato por Aristóteles, explica as modificações do Ser em seu estar no mundo e sujeito às mudanças. Ele devém internamente, mas sempre nas imediações da essência e jamais modificando-a. No Ser que dura, como ele é diferente de si mesmo, o movimento não é um índice da essência. Por isso, observa Bornheim: “De fato, o primeiro grande pensador que soube pôr o movimento no ser mesmo de tudo o que é, sem dúvida foi Bergson”.<sup>108</sup> Os estados de coisas para Bergson são compostos por seres que dinamicamente duram. Sendo assim, a relação do pensamento de Bergson em relação ao do Aristóteles é completamente diferente no que diz respeito ao Ser.

<sup>106</sup> Ibidem, Livro Θ, 1049 b 20-25.

<sup>107</sup> Essência em sua acepção ontológica, quando esta é entendida em relação a existência objetiva do ser, ou seja, ao quê estamos nos referindo, quando dizemos que algo determinado existe. Já em sua acepção lógica ou conceitual, aquilo que o define enquanto tal. Obviamente estes dois sentidos são absolutamente embricados. Ver verbete essência em Mora, 1965, p., 552-558.

<sup>108</sup> Bornheim, 2000, p., 101.

Por conta disto, enquanto para o grego, o tempo seria uma espécie de número do movimento, ou seja, a dimensão na qual as potências se atualizam, em Bergson o tempo é constituinte interno daquilo que o Ser é. Pelo tempo não ser uma realidade externa ao Ser para ele, não pode ser reduzido a um marcador externo do movimento ou simplesmente aquilo no qual as mudanças nele ocorrem. Bergson rompe com a ideia de que o potencial e o atual são as dimensões temporais do Ser. Dizer como o filósofo francês, que o Ser se constitui por uma continuidade heterogênea de si mesmo, de diferença em diferença ou de novidade em novidade, é o mesmo que dizer que sua essência não é uma substância por si mesma, mas um jorrar por si mesmo de qualidades, as quais ininterruptamente se interpenetram ao longo da história de um ente. Ele é uma totalidade sem intervalos em seu processo de Ser que devém. Este devir em Duração é a sua dimensão temporal própria e interna virtualmente. O virtual para Bergson é tão real quanto o que é possível ou atual. Nele, passado, presente e futuro têm a mesma dignidade ontológica na vida do Ser. Em nosso primeiro capítulo, nos esforçamos para apresentar esta característica inerente à multiplicidade inextensa do Ser. Na Duração todos os seus estados se conservam nos seguintes internamente, eles duram, e nela e por ela, passado, presente e futuro são igualmente reais.

### 2.1.2 Uma nova significação para a realidade

Mas, a concepção Aristotélica do Ser articula-se necessariamente com sua absorção pela tradição metafísica posterior. E aqui, outro desvio da tradição é operado pela metafísica bergsoniana, diz respeito ao que para ele é a ilusão do entendimento, responsável pelas distorções históricas a respeito do Ser: a ideia da passagem do Nada ao Ser, um horizonte oculto em todo o desenvolvimento posterior na metafísica, principalmente no Aristotelismo, inicialmente no fim da idade antiga e em toda a filosofia medieval, com inegáveis motivações Hebraico-cristãs. Conjuntamente a esta, estão ao longo de toda a obra de Bergson, segundo Prado Júnior,<sup>109</sup> as críticas da passagem do Caos à Ordem, ou seja, contra o princípio da desordem, da divisão, do imobilismo e outros. Entretanto, eles aparecem ao nível da crítica das consequências, exceto quando criticados diretamente como princípios em “O Pensamento e o movente”. Um procedimento totalmente coerente com o método bergsoniano de sempre partir do fato para a condição e não da condição ao fato. O caráter regressivo deste método, conforme o autor brasileiro, indica tanto a especificidade do realismo de Bergson, que não submete o real ao possível ou as experiências ao campo restrito das possibilidades; quanto evidencia que da crítica desta ontologia solidária da ideia de Nada, surge uma nova. Portanto, ela deve passar por uma genealogia dentro da história e sistema destas ilusões, uma retrospectiva descortinadora de seu caráter negativo em concepções que se passam por positivas.

A interpretação da metafísica de Bergson feita por Prado Júnior, é uma interpretação que surgiu da influência dos cursos de Goldschmidt (1959-60), frequentado por ele na França, tendo o traço indelével da aproximação que este seu professor fez entre “Matéria e memória” e a fenomenologia existencialista, o que ficará patente em nossa exposição. Nela, Prado Júnior, nos apresenta uma apurada compreensão da importância da crítica ao Nada feita por Bergson e a instauração de uma ontologia fundada na Presença plena da realidade, a partir do Ensaio:

Uma vez que a duração se revelou o campo em que se dissolvem as antinomias do pensamento tradicional, uma vez dado o fato, resta, através da crítica da ideia de nada, descobrir-lhe retrospectivamente o direito, mostrando a possibilidade de um monismo em que não há contradição entre absoluto e a ação livre e em que a duração se transforma na própria substância do real. A ideia de duração, provada na

---

<sup>109</sup> Op. Cit. p.35.

explicação do psíquico e do orgânico (e mesmo no mundo material enquanto totalidade), torna-se, em si mesma, objeto de investigação.<sup>110</sup>

A Duração apresentada e provada pela primeira vez no psíquico no *Ensaio*, opõem-se ao Nada enquanto fundamento positivo da realidade. Ela perpassa todas as obras de Bergson, a partir de sua instauração nesta primeira obra. Quando se diz que ela se transforma na própria substância do real, compreende-se que ela é isto não por se apresentar como uma essência imutável em si mesma, como é tempo e processo, ela fundamenta o Ser como continente do mundo, mas imanentemente em sua dimensão mais profunda. Assim, este *Ser é substancialidade processual* congênera a esta Duração, seu substrato positivo último.

Na história da filosofia, caracteristicamente dialética,<sup>111</sup> a ilusão do Nada é uma ilusão sistemática e necessária. Ela corresponde ao uso de uma inteligência orientada ao negativo, isto significa que o Nada não é apenas a expressão contingente de uma negatividade qualquer dentro dos sistemas das ilusões da tradição metafísica, mas expressão negativa de uma característica genética da inteligência, quando usada especulativamente. A análise da inteligência em sua estrutura, usos e limites ao longo da obra de Bergson, demonstra com ela foi transformada em órgão especulativo na histórica filosófica, produtor de todas as suas ilusões, principalmente: o Nada. A crítica da inteligência desloca da filosofia, a centralidade dada a teoria do conhecimento nela e a faz girar inevitavelmente em torno da ontologia. Uma ontologia, que nela mesma se move sem negatividade, entretanto, sem a desconsiderá-la, posicionando-a dentro da constituição estrutural da cognição humana. Uma ontologia marcada pelo pensar em Duração:

O pensar em duração participa interiormente da geração do objeto, operando uma superação da condição humana (que na sua finidade é separação e exterioridade em relação ao Ser). Mais do que um pensar o objeto, este ato identifica-se, de alguma maneira, com o próprio ato que cria o objeto. Pensar em duração é identificar-se com a temporalidade do próprio objeto enquanto objeto.<sup>112</sup>

A ilusão do Nada como a mais primitiva é o elo mais profundo entre todas as outras, além de causar uma deformidade ontológica, produz também uma epistemológica. Na Duração, a angústia é desfeita, não obstante, ser própria da condição humana finita e de exterioridade em relação aos objetos. Porém, como lidar com ontologias milenares que se baseiam na representação? Trata-se de se opôr a qualquer ontologia da representação, uma ontologia da Presença imediata. Cabe ainda dizer, que este conhecimento mediatizado pela linguagem, surge como consequência da ilusão fundamental do Nada, a qual acaba por obnubilar tanto a experiência, quanto o saber e que “nasce de um pecado original da consciência em sua postura teórica e gera toda a linguagem teratológica das pseudo-hérnias da inteligência fabricadora”<sup>113</sup> Cada teoria da realidade em que o “esquema” da passagem do

<sup>110</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>111</sup> A dialética traz, portanto, na filosofia de Bergson, uma tripla determinação. Ela é: a) referência inicial, propedêutica e crítica, da investigação em seu itinerário; b) desvendamento das falsas ilusões apresentadas pela tradição, como resultado de uma tendência insopitável do entendimento e c) genealogia desta ilusão necessária, a partir de uma confusão, também típica da inteligência, entre a parte e o todo, experiência regional e matemática universal. Ibidem, p. 32.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 37

<sup>113</sup> Pois, no pensamento em Duração: “...desta perspectiva “divina” dissipam-se as angústias ligadas à condição huama,e que ao nível da consciência filosófica assume a forma de uma interrogação pelo fundamento e pela origem do próprio Ser”. Idem. Embora, para Heidegger, assim como, para Berson, o sentido do Nada se ofereça pela experiência da angústia se apresente, seus significados últimos são diferentes. Para Bergson este estado afetivo não representa nenhum ultrapassamento transcendente para além de sua imanência psicológica, ela significa uma experiência subjetiva pura e distanciamento com o real. Prado Júnior chega a comentar em nota sobre a relação entre a angústia e o Nada no pensamento de Heidegger, no texto “Que é metafísica?”

Ser ao Nada” esteja por trás, ele é reproduzido internamente. O exemplo dado por Prado Júnior é a ideia de que o movimento é algum tipo de corrupção do Ser, refletindo uma impotência dele em atingir sua plenitude, caso seja transpassado pelo Nada, se tornando menos Ser que o Ser imóvel. O Ser imóvel estaria a todo instante impondo-se ao Nada que lhe é anterior, precisando sempre a ele resistir de alguma forma. Tal qual um leão, ele estaria sempre ao seu redor a rugir, ameaçando feri-lo mortalmente com o movimento e, cindindo-o internamente poderia reabsorvê-lo em si mesmo.

Para se chegar a descortinar a ontologia clássica, eivada de repetição e identidade, trazendo à tona a ontologia da Presença e da diferença de Bergson, em que o real jorra plenamente a partir de si mesmo, sempre de novidade em novidade, precisamos acompanhar a argumentação de Prado Júnior, contestadora das ontologias ancoradas na ideia de Nada e esclarecedora de uma relação autêntica entre negatividade e subjetividade, dissolvendo a miragem da Ausência (do Ser). “Que universo imaginário se desata ante a interrogação que pergunta pelos bastidores inconscientes da ideia de Nada?”<sup>114</sup> Seja qual for, parece que ele sempre pressupõe uma vitória do Ser sobre o Nada que o precede. Bergson, segundo Prado Júnior, põe em xeque a pergunta sobre a razão última do Ser, pois, ela está sempre atrelada a suposição da possibilidade de sua Ausência e requer da racionalidade um esforço hercúleo para dele tratar, o que por obviedade não ocorreria com o Nada. Na ontologia tradicional, o Ser é que aparece como inconveniente para a razão, e deve ser explicado à luz de seu aparecimento heroico como uma pequena “sombra” dentro da “luz” do Nada, à medida que, a Presença só se torna possível por esta anterioridade originária. A noção de Nada seria mais primitiva do que a de algo, simples como ideia e mais ainda como ato subjetivo, sendo assim projetado objetivamente como “a priori ontológico”.<sup>115</sup> A metafísica, então, nesta análise regressiva não se mostra independente e liberta de pressuposições ocultas da passagem do Nada ao Ser. A metafísica tradicional, não apenas supõe, como inconscientemente se baseia na negatividade da realidade surgida em meio ao Nada. E como Heidegger, Bergson investiga a história da filosofia como possibilidade de iluminação de seus problemas e de suas molas propulsoras: suas pressuposições inconfessadas.

Para Bergson a metafísica da tradição tem, conforme a sistematização de Prado Júnior, as seguintes características principais: a) o princípio da prioridade do Nada sobre o Ser; b) a proeminência do eterno e a conseqüente desqualificação do tempo, que no Ser idealizado se mostra pelo desprezo pelo que de fato se dá na experiência e c) vocação à necessidade matemática. O Nada perpassa a filosofia, instaura seus problemas e seus limites. Por inferência da primeira característica se chega a segunda: o Ser é desprestigiado como menos efetivo e, assim, a realidade é composta por objetos que se dão posteriores a experiência alguma, inclusive da experiência do tempo em que na realidade existem. A terceira é a necessidade lógica que o Ser desesperadamente almeja. Ele precisa passar de Ser real para Ser lógico. E concordando aqui com Sartre, Prado Júnior assevera que este Ser da tradição em sua busca absoluta por autossuficiência, como não pode encontrar fora de si senão o Nada que o ameaça de reabsorção, precisa tirar de si mesmo a força para existir por si. É onde se pode localizar, por exemplo, a precisão geométrica de Espinosa e as provas ontológicas de Hegel contra Kant.

---

“Curiosamente, Heidegger reproduz o itinerário de Bergson no texto citado. Para o filósofo alemão, mesmo admitindo o fato do nada não pode ser pensado como objeto, ele não expulsa a ideia de Nada da filosofia. Idem, nota 20.

<sup>114</sup> Ibidem, p.42.

<sup>115</sup> Prado Júnior lembra aqui a semelhança deste procedimento com a cadeia de razões de Descartes. Para quem o pensamento guiado por uma simplicidade essencial, se transforma de “átomo de evidência” para o conhecimento, em substância por si mesma. Ibidem, 1989, p.44.



A crítica à ideia de Nada, passa a ser também uma crítica da prova ontológica. A ideia de Bergson é justamente: “...compôr uma ontologia livre da oposição necessário-contingente.”<sup>116</sup> Ele busca uma filosofia em que estes termos passem um pelo outro, constituindo uma compreensão mais lata e inteligível do real. Para ele, assim como, para Merleau Ponty em sua “Fenomenologia da percepção”,<sup>117</sup> para quem a emergência do homem no mundo reconfigura a relação entre necessidade e contingência, em que a primeira passa pela segunda e a segunda pela primeira. Pois, embora, haja uma necessidade no homem no sentido de sua experiência corpórea geral e, inseparável em sua saga no mundo, a contingência se impõe em sua composição corporal específica (possuir membros, cores etc.). Entretanto, tudo isto depende da emergência do homem em sua facticidade, ou seja, do surgimento do homem neste mundo e deste mundo para este homem. O problema é que o homem é uma ideia histórica sempre inacabada, mas como expressão da vida animal, Bergson entende que ele não é fruto de uma necessidade que o precede, e nem de uma contingência absoluta. Ele é uma solução viável da vida ao desafio de sua existência na Matéria, contudo, esta coerção à viabilidade demonstra que ele compartilha a mesma fonte ou origem, e seu desenvolvimento na matéria pode ser objeto de inteligibilidade como espécie em evolução. Há uma elo subjacente entre a inteligibilidade da evolução da vida e das estruturas culturais em Bergson (o que Merleau-Ponty chama de intermundo). Aquilo que Bergson chama de “camaradagem” entre natureza e homem e se traduz como “irrelativo”, (para Husserl uma teleologia entre parenteses), nem natureza em si e nem subjetividade pura. Uma transitividade fundamental entre necessidade e contingência.

A pergunta pelo fundamento do Ser além de não ser radical, demonstra como o Nada enquanto pressuposto une toda metafísica. Além disso, gera antinomias como a necessidade e a contingência. A questão do Nada como fundamento metafísico, não poderá ser deslindada por uma demonstração conceitual, pois, ele é a fonte de todo pensamento conceitual, mas pela apresentação da série de eliminações realizadas pela inteligência na representação do mundo, subvertendo a infraestrutura da imaginação, dentro de uma filosofia do negativo. O objetivo de Prado Júnior aqui é trazer a lume coerentemente com a filosofia de Bergson, os erros deste pensamento, quando defende a Ausência e despreza o dado. A suposição de uma experiência com o Nada, teoricamente desenvolvida pela inteligência, funda uma linguagem que recorda simbolicamente o real, interrompendo-lhe seu fluxo contínuo. Ela apresentaria o real por imagens, por motivos práticos como vimos no primeiro capítulo. No entanto, qual é a origem do discurso do negativo? De fato, ela surge de uma experiência ou seria por um procedimento epistemológico desconectado da experiência concreta?

O processo de fabricação da experiência do Nada, não seria outra coisa senão, no vocabulário de Prado Júnior, uma série de “eliminações” ou de “supressões imaginárias” do dado, pelas quais ao final o Nada surgiria como ideia. Pela imaginação pode-se questionar a existência do mundo, e se é assim, onde estaria sua necessidade ou existência por si mesmo? Não obstante, a consciência desta destruição imaginária de tudo resiste, enquanto sujeito da representação indissociável do corpo a que esta consciência está ligada. Mas, pode-se também imaginar um enfraquecimento desta consciência, condenando-a a se abster de considerar a temporalidade em que tudo existe e, trocá-la por um instante imaginário. Se continuar for a decisão, pode-se retirar dela por um momento, o conteúdo que ainda lhe resta, a já empobrecida evidência sensorial do corpo próprio, a imaginação assim pode suprimir as próprias sensações, como diz Bergson em E.C. “desaparecem na noite em que já se perderam todas as coisas”<sup>118</sup> Mas, o resultado desta corrida para chegar ao Nada fundamental imaginário, é um teatro com seus espetadores, sem os quais não se tem consciência do Nada. A supressão

---

<sup>116</sup> Ibidem, p.48.

<sup>117</sup> Merleau-Ponty, 1999, p. 236.

<sup>118</sup> Bergson, 2005a, 301-302.

do dado precisa de expectador, ele é a representação de uma consciência diferente que nasce contemporaneamente ao Nada, de “segundo grau”. Uma consciência fabricada imaginariamente para dar conta desta ideia representada sem qualquer experiência, engendrada por um trabalho da imaginação orientada desde sempre pelo seu fundamento inconsciente, que é este mesmo Nada.

A construção imaginária do Nada absoluto, encontra seu limite na incapacidade da imaginação, estando no interior da Presença, de romper com o dado absolutamente. Nesta empreitada ela apenas produz um Nada parcial, pois necessita desta consciência mitigada para sustentar a ideia de Nada, e disso não tem consciência. Ela pode rearranjar os dados no interior da Presença, mas nunca condená-los a inexistência absoluta. O mau uso da imaginação na filosofia do negativo, explica-se pela sua não correção de si mesma pela consciência que perpassa as imagens. Nela, a diferença que é cada imagem, não se presta ao congelamento dogmático da representação, elas preparam em sua constituição movente, a presentificação efetiva de uma imagem futura, que para além imaginário se encontra pela intuição. Sobre a ideia de Ausência, uma fabricação da imaginação representativa é o próprio movimento entre as imagens que as torna arredias ao recorte “cinematográfico” da imaginação. Ele defende que a pobreza desta imaginação do Nada absoluto, está na esterilização que ela opera no que há de mais fértil nas imagens, quando “mascara” simbolicamente em função representativa, sua transcendência inerente a sua constituição, que sempre as leva a algo de outro (imagem ou uma intuição sem mediação), uma transitividade intrínseca ao seu fluxo na experiência consciente substituída por inércia, que subverte sua disposição da imaginação.

A imagem do Nada absoluto é sempre imagem de um Nada relativo: Nada-de-mundo ou Nada-de-consciência. A lição do movimento perpétuo entre a imagem da dissolução do mundo e a imagem da extinção da consciência é justamente a da impossibilidade do Nada absoluto.<sup>119</sup>

Existe uma incoerência denunciada por Bergson na própria ideia do Nada da tradição e sua construção de fato. Ela é a mais primitiva e a que menos exige da imaginação em sua constituição. A imaginação se fixa ilusoriamente em um suposto ponto neutro entre as imagens congeladas. Além disso, ela é complexa, pois se dá entre dois termos e a partir do trânsito entre eles surge derivadamente o Nada. Derivado e parcial, também porque a consciência que o engendra é destituída de suas qualidades originais e vagueia, sem saber de seu próprio percurso até ele:

Nesse vai-e-vem de nosso espírito entre o interior e o exterior há um ponto, situado a igual distância entre eles, onde parece que já não percebemos um e que ainda não percebemos o outro: é aí que se forma a imagem do nada.<sup>120</sup>

Outra denúncia contra a filosofia do negativo é o uso teórico que faz da negatividade. Os argumentos que defendem o Nada não são construídos a partir da própria imaginação que o engendra, a metafísica racionaliza o seu trabalho ao nível do pensamento conceitual. Por isso, Prado Júnior assume a perspectiva (que é a de Bergson) provisória da inteligência que produz conceitualmente o Nada, para demonstrar dentro da própria construção que sustenta esta ideia ao nível da teorização, o seu absurdo. Esta teorização “abolindo” idealmente o Ser, através de regras operatórias recursivas, visa em seu limite, a constituição da ideia de Nada absoluto:

---

<sup>119</sup> Op. Cit. p. 52.

<sup>120</sup> Op. Cit. 302-303.

Com efeito, não há um único objeto de nossa experiência que não podemos supor abolido. Estendamos essa abolição de um primeiro objeto para um segundo, depois para um terceiro e assim por diante, tantas vezes quantas se queira: o nada não é mais que o limite para o qual tende a operação.<sup>121</sup>

Esta série operacional deve ser conservada em seu passado e coexistindo acumulativamente, as operações envolvidas não podem ser contraditórias, excluindo-se mutuamente até que o Nada, seu limite pretendido surja. Esta necessidade das teorias que conceituam o Nada, demonstra o que para Bergson é um erro monumental: a contradição da transposição de operações finitas ao limite do infinito. Prado Júnior observa a este respeito, que na imaginação o nada parcial era tomado como Nada absoluto, agora o entendimento eleva ao limite o nada relativo. O problema é que não há substituição de um ser abolido pelo nada. Como todo ser está dentro da totalidade do real, quando se suprime uma coisa ou um estado consciente, este nada, na verdade toma o “lugar” do ser de outro algo. Esse nada de alguma coisa, nada mais é que o “reflexo” negativo do ser dela. Em Bergson a consciência (ou percepção pura) é instantânea à aparição do objeto, constitui-se com ele, quando a ele se encontra intimamente, sem distância mínima entre eles. A negação trabalha com uma ínfima referência a temporalidade, ela é simultânea não ao objeto, mas a subjetividade. Esta temporalidade se pode entender pela expectativa ou pela retenção que faz. Há, portanto, uma esfera axiológica envolvida, porque a negação, como explica Prado Júnior, se dá pelo exercício de preferências, esperas e valorizações, quando de assalto substitui dentro da Presença um ser por um nada. Esta teorização tem uma constituição também complexa, pois é fruto de uma subjetividade que não procede de modo puramente teórico, quando ela prefere fazer saltar para fora da Presença o Ser, para uma “realidade” axiológica. Tal como com as intensidades, o Nada é pensado no mesmo esquema de uma quantidade, como psicologicamente estivesse em uma linha entre o antecedente ou o passado e o sucessor ou o futuro, “entre o dado e o desejado”. Mas também pressupõe objetividade, quando faz opera esta preferência diante de uma realidade positiva, repleta de seres em fluxo.

A representação do vazio é sempre uma representação plena que se resolve, pela análise, em dois elementos positivos: a ideia, distinta ou confusa, de uma substituição, e o sentimento, experimentado ou imaginado, de um desejo ou de uma nostalgia.<sup>122</sup>

O que uma negação faz é gerar inversamente e simetricamente uma afirmação. De tal modo, que se uma negação parcial pudesse instaurar o Nada ou fosse dele arauto, tudo a que estaria se fazendo, na verdade, seria às avessas descrever a totalidade positiva dos seres. Como diz Prado Júnior, um trabalho de “Sísifo” em que o relativo e parcial Nada, retira da Presença plena seu engendramento e sua miragem da Ausência. Miragem do Nada, que possui as seguintes características: a) ela surge neste discurso com fundo positivo da realidade que dela surge, sem conseguir se desprender totalmente da percepção; b) é a imagem do real às avessas e c) Ela é desejada, surgindo em uma realidade indiferente e suposta.

Se tematizado pela consciência em si mesmo, o Nada se evanesce também ao nível do conceito, tal como ocorreu com o imaginário a partir de sua infraestrutura operante. Prado Júnior segue acompanhando a argumentação bergsoniana, explicando que o processo de abolição da totalidade do real, não é o último bastião da defesa do Nada. Caso se exima de depender da localização espaço-temporal do seres, esta ideia poderia deixar para trás a tentativa de dissolução de objetos da realidade positiva, perdendo este caráter demolidor do real. Poderia ser ainda o uso da imaginação de outra maneira: uma intelectualização da

<sup>121</sup> Ibidem, p.303.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 306.

negação de modo tão artificial e abstrato, que ao nível do ideal, ela seria apenas simbolicamente um índice negativo, sem acrescentar o que quer que fosse de conteúdo às suas representações. Acrescentar um sinal operante negativo sem acrescentar algo, significa considerar um ente como existente ou inexistente, sem alterar qualquer predicado na representação dele. Ao longo de E.C., Bergson desenvolve a tese de que pensar algo como inexistente é sempre primeiramente pensá-lo como existente, para só depois pensá-lo como inexistente, para aí então encaixá-lo nesta realidade desconhecida e incompatível com ele, já que funda-o anteriormente e o suplanta quanto ele se torna inexistente.

Posto isto, Prado Júnior afirma que esta dependência inexorável da negação a uma afirmação anterior de um ser e da realidade total dos existentes, “expulsa” a negação e a possibilidade de uma negação total, não obstante, a tese kantiana da separação entre o fundamento real e o fundamento lógico (objetos também da crítica de Hegel pela prova ontológica). Se de fato existe descontinuidade entre essência e existência, se poderá como Kant em “O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus” (Kant, 2004), pensar que negar tudo o que existe não implica em contradição. Porém, Prado Júnior lembra que não é no campo da lógica na “Crítica da Razão Pura” (Kant, 2000), que o Nada absoluto (nihil negativum) se autodestrói, mas porque deve ser pensado em relação ao campo transcendental dos objetos. O negativo para Bergson é uma derivação do positivo dentro da subjetividade. Toda operação lógica confrontada efetivamente com a experiência, em que a relação sujeito objeto entra em cena, a negação sempre será uma afirmação indireta do positivo ou uma modificação sua, pois ela sempre será referida a um real prévio. Sendo assim, quando se adiciona um sinal negativo a uma representação:

Em outros termos, e por estranho que nossa asserção possa parecer, há mais, não menos, na ideia de um objeto concebido como “não existente” do que na ideia desse mesmo objeto concebido com “existente”, pois a ideia do objeto “não existente” é necessariamente a ideia do objeto “existente” com, a mais, a representação de uma exclusão desse objeto pela realidade atual tomada em bloco.<sup>123</sup>

Seguindo em acompanhar a crítica de Bergson à ideia de Nada, em toda a sua obra, Prado Júnior verifica que Bergson em determinado momento, aqui também em E.C., busca o fundamento ou origem lógica desta ideia e procura novamente apresentá-la como uma fabricação simbólica da inteligência. Pela lógica se poderia fugir da esfera transcendental em que o real se apresenta como plenitude de objetos, e pensar apenas no plano ideal da subjetividade as operações lógicas que instauram o Nada. Operações que se querem relacionadas à realidade ou a possível não existência dela, entretanto, concebidas sem qualquer relação direta com o mundo a que se referem. Uma tentativa de se atingir a negação como se faz com a afirmação total. Uma simetria lógica entre o Todo e o Nada ao nível puramente intelectual. Para Bergson é fundamental dirimir esta simetria para ele ilusória. Mas, a única maneira de fazer isto é reintroduzindo os referidos (os objetos do mundo) no discurso referente (as operações lógicas), como Aristóteles, Bergson não faz uma análise da estrutura discursiva sem fazer referência aos objetos a que se referem. Logo, uma análise da estrutura do discurso de simetria entre o Todo e o Nada, parte da ideia bergsoniana de lógica: ela é sempre uma descrição regional da realidade, portanto não pode por si mesma lidar com a extensão do conceito do Todo, quanto menos torná-lo simétrico ao de Nada. Sendo assim, Bergson toma em si mesmas a afirmação e a negação, segundo os objetos que descrevem e seus modus operandis em separado.

Contrariamente à afirmação que denota uma atitude contemplativa do real, a negação é um ato incompleto do espírito, porque não contemplando seu objeto, este nunca estará

---

<sup>123</sup> Ibidem, p. 309.

plenamente presente, necessitando de uma presentificação futura por uma afirmação. A negação é essencialmente prática ou extra-intelectual, o universo engendrado por ela é instrumental e axiologicamente hierarquizado. Quando se faz uma afirmação, um estado de coisas é descrito objetivamente, e uma experiência pré-predicativa é trazida à tona por ela.<sup>124</sup> O juízo negativo, como não tem como fonte uma experiência pré-predicativa, deixa indeterminado qualquer estado de coisas, muito menos traduz qualquer experiência pré-predicativa, ele sempre indica uma afirmação que faça isto por ele. Ele é basicamente um juízo reflexivo. “... Portanto, a negação difere da afirmação propriamente dita, na medida em que é uma afirmação de segundo grau: afirma algo acerca de uma afirmação, que, esta sim, afirma algo acerca de um objeto.”<sup>125</sup>

É na experiência pré-predicativa que a relação primitiva e direta com a Presença se estabelece, ela é a base de todo o discurso que é sempre a ela relativo. Mais uma vez aqui, Prado Júnior estabelece uma relação entre a filosofia bergsoniana e a fenomenologia. Com as devidas especificidades, assim como Husserl, Bergson através de uma genealogia busca a origem da negação fora da esfera da lógica.<sup>126</sup> Contudo, Bergson além de identificar a origem da negação, ele descortina seu caráter de surpresa entre a relação sujeito objeto. É introduzido entre eles um terceiro elemento, o que Prado Júnior chama de “interlocutor”. Com a finalidade prática de estabelecer uma dimensão pedagógica e social no campo da experiência humana, os sinais gerados pela negação visam a orientação do comportamento sempre do outro na vida social. O juízo negativo é reflexivo, porque sempre denota afetos ou a prática. Segundo Bergson, ele sempre esteve como uma “mola” secreta por trás do discurso da dialética conceitual da metafísica tradicional, como que velando a experiência pré-predicativa da Presença. Cabe lembrar, que já vimos no primeiro capítulo como a inteligência e por consequência a linguagem forjam o instrumental necessário para a vida social.

O juízo negativo também se mostra com um ato incompleto do espírito. Ele é uma prevenção de uma afirmação inadequada, isto quer dizer, ele apontará a necessidade de uma afirmação adequada. Para não cometer erros, o juízo negativo sugere uma afirmação adequada, mas de forma alguma indica qual é, esta permanece indeterminada e para Bergson é isto que impede sua simetria com uma afirmação. Não se pode então, querer igualar o Nada ao Todo, pois, em sua parcialidade dentro da Presença, uma negação por seu caráter extra-mental (afetivo e prático) não se conecta com uma experiência primitiva e pré-predicativa com o mundo ou ao nível do Ser, como também sempre indetermina o estado de coisas a que aponta, mas não se refere, porque precisará de uma afirmação para fazê-lo: “Não é o Nada que serve de fundo para o Ser que dele surge, mas é o Nada que sempre surge do fundo do Ser”<sup>127</sup>

A tese de Bergson sobre a Passagem do Nada ao Ser, como fundamento da metafísica tradicional espalhada ao longo de sua obra, na interpretação de Prado Júnior não tem outra razão senão expor uma ontologia da Presença. Uma ontologia que nega o Ser a partir do eterno, cravando o absoluto no mundo empírico. Uma ontologia em que o Ser não é uma essência estável, mas que a todo instante banha-se no rio de Heráclito. Movendo-se processualmente de diferença em diferença.

Mas e preciso acostumar-se a pensar o Ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se endereçar primeiro ao fantasma de nada que se interpõe entre ele e nos. É preciso, aqui, procurar ver para ver e não mais ver para agir. Então o Absoluto se revela muito perto de nos e, ate certo ponto, em nos. Ele é de essência psicológica e não

<sup>124</sup> Prado Júnior cita o juízo descritivo de uma mesa a partir de nossa visão da mesma.

<sup>125</sup> Ibidem, p. 312.

<sup>126</sup> Op. Cit. p. 60.

<sup>127</sup> Ibidem, p. 61.

matemática ou lógica. Ele vive conosco. Como nos, mas, por certos lados, infinitamente mais concentrado e mais contraído sobre si mesmo, ele dura.<sup>128</sup>

Prado Júnior assinala que o uso especulativo da negação se assemelha ao pensamento de Hegel na “Fenomenologia do espírito”, especificamente em sua recusa de dissociar a consciência do mundo. A negação se funda no medo de errar e, os que a utilizam desconhecem a natureza do Absoluto, apostando na possibilidade de uma exterioridade da consciência em relação a ele. Se há esta “familiaridade” com o Ser, é possível passar da consciência ao saber do Ser, porém ela precisa se livrar de todos os hábitos adquiridos pelo uso teórico e lógico da negatividade na especulação metafísica. Caso se abstenha de pensar a consciência não nesta exterioridade, mas como uma com o absoluto sem distância, como a relação sujeito e objeto tal como exarada por Bergson no *Ensaio*, a consciência se revela a si mesma e neste processo, descobre sua mais profunda natureza: “...ela é o absoluto e ele é de “essência psicológica”.<sup>129</sup> A diferença entre o Absoluto e a consciência é o grau de concentração da Duração, pois ambos possuem a mesma natureza, elas duram. Importa compreender agora, esta relação entre a consciência e o Absoluto “Mas como entender precisamente esta relação sem simplificá-la, transformando-a em uma fusão ou confusão de estilo romântico?”<sup>130</sup>

O caminho para esta resposta está exatamente no *Ensaio*, alvo de nosso estudo. A crítica de Bergson ao Nada presente nele, revelou uma ontologia casada com uma antropologia filosófica, mas uma antropologia desenhada e iluminada pelo Ser, por uma ontologia positiva que lhe dá sustentação. Não há para Bergson incompatibilidade entre a subjetividade da consciência e a objetividade do Ser. Contudo, que se desprenda a consciência da sua práxis negativa, levada a efeito por uma inteligência que faz uso especulativo da negação, assim o Ser se torna mais do que acessível, se torna Presença íntima ao nível desta consciência. No entanto, como se dá esta Presença plena do Absoluto na consciência? Trata-se de restringir agora, a interpretação geral de Prado Júnior ao *Ensaio*. Este é todo o motivo de nosso primeiro capítulo: demonstrar como ao nível da consciência do Ser, a Duração se presentifica no homem instaurando nela a liberdade, promovendo um abrir de olhos da subjetividade humana sobre si mesma, por ser seu fundamento definitivo. Obviamente, não é necessário retornar a toda nossa exposição anterior do primeiro capítulo, no entanto, é preciso evidenciar agora à luz desta interpretação de Prado Júnior as suas especificidades.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que no *Ensaio* a crítica ao Nada não é feita diretamente, como em E.C., por exemplo, mas indiretamente. Mesmo assim, ela está latente nele, pela relação entre subjetividade e negatividade, estabelecida por uma crítica à negatividade na divisão entre a subjetividade e a objetividade. O *Ensaio* indica (além de uma ordem cronológica em que de fato o pensamento de Bergson se desenvolveu, antes de uma crítica aberta ao Nada) a exigência da demonstração da dimensão subjacente e mais profunda da realidade sob um novo fundamento: a Duração. Esta, por ser a natureza comum do Absoluto e da consciência, indica o caminho a ser seguido pelo homem que quer conhecer a si mesmo e o real. Em uma guinada metafísica que lembra de certo modo aquela de Sócrates, é necessário para Bergson começar a tarefa de pensar o mundo, a partir do homem que conhece este mundo em que está inserido. Como para o filósofo o substrato autêntico de tudo o que existe é a Duração, esta precisa inicial e internamente ser reconhecida como fundamento último, inclusive e principalmente neste homem, que quer conhecer a si mesmo e o real como um todo. O fundamento positivo que se opõe à negatividade da influência do

<sup>128</sup> Op. Cit. p. 323.

<sup>129</sup> Op. Cit. 68.

<sup>130</sup> Idem.

Nada em tudo o que existe, deve já na primeira obra ser tematizado. Não com estas palavras, mas é isto que entendemos na afirmação de Prado Júnior sobre esta característica do pensamento bergsoniano: “A Presença interna é o ponto de partida natural da exploração da Presença em geral”.<sup>131</sup>

O *Ensaio* inaugura esta exploração ao longo de todo pensamento bergsoniano. Nele, a liberdade tomada como objeto primário, é o motivo para uma investigação metafísica de grandes proporções. Na qual, ela é o tipo, para a resolução dos problemas metafísicos em geral, no horizonte da tradição filosófica. A escolha é coerente com a Duração, pois ela é a liberdade mesma que pode ser experimentada pela consciência. Esta investigação já inaugura, um uso específico da dialética do negativo contra ela mesma, uma negatividade assombrando a vida interna, deixando exposta uma: “...- fratura ontológica - entre os elementos essenciais da metafísica: entre o real e a consciência, entre a linguagem e o Ser”.<sup>132</sup> A subjetividade no *Ensaio*, aparece pela primeira sob a vigência da negatividade. Este uso inicial e necessário da dialética, tem a ver com o fato da consciência já estar instaurada no negativo pelo entendimento, assim o autor fala a ela do seu nível de compreensão ou nos mesmos termos (como sempre recomendava Voltaire), mas para sempre dela se libertar. A desobstrução da consciência rendida ao negativo é condição para a instauração de sua liberdade, no interior do Todo da realidade a partir da Presença interna, restituindo-a ao seu fundamento mais primitivo. E, a sua ontologia subjacente, a qual só fica evidente ao nível do fundamento no segundo capítulo do *Ensaio*, surge baseada na Duração do Ser, não como uma simples consequência das análises das minúcias da subjetividade negativa, que perverte o significado das intensidades, mas como princípio que pode operar nesta mesma subjetividade intensa por oposição à extensividade imiscuída.

O dualismo ao nível ontológico entre a negatividade do Nada e a positividade da Duração do Ser, desde sempre está embutido no *Ensaio*. Este dualismo referente ao homem historicamente constituído deste hibridismo subjetivo, é substituído pelo homem que pensa em Duração e encontra no viver e pensar nela, uma unicidade entre ser e estar. Ser livre subjetivamente da influência do Nada e vivenciar a liberdade no mais profundo de sua subjetividade (no eu profundo), e ao mesmo passo, estar no mundo se utilizando da inteligência e da linguagem em sua vida prática e social (pelo eu superficial). “Na realidade restituída à Presença, é a própria consciência que se apresenta a si mesma. Ela nada mais é do que essa adequação absoluta em que o objeto não transcende o sujeito, em que sua figura presente esgota a totalidade de seu ser”.<sup>133</sup> Quando se trata de conhecer o mundo metafisicamente, ou seja, de com ele conviver em sua intimidade real e concreta, a inteligência fabricante de ilusões extrapola sua utilização prática e se intromete no reino da Duração pura.

Há de fato similaridade entre o “privilégio” da dimensão antropológica na “Metafísica” de Aristóteles e o de Bergson no *Ensaio*. O primeiro estuda (sem perder o horizonte socrático), não especificamente no que diz respeito ao movimento nos seres inanimados, mas a maneira única pela qual o Lógos no homem se manifesta. Uma abordagem inovadora ao estudo do humano e suas especificidades no mundo natural à luz da sua teoria da substância e da potência e do ato, sempre coerente com o conhecimento gerado a partir do mundo propriamente humano da experiência. Contudo, são as diferenças entre eles que são mais marcantes. A metafísica de Bergson dá um lugar insubstituível à dimensão temporal da realidade em geral. Mesmo durando de modo distinto nas coisas e em nós, a Duração possibilita quando se torna liberdade experimentada na vida subjetiva, um “reencontro” sem exterioridade entre nós e as coisas. Ela é o elo indissociável entre objetividade e subjetividade,

<sup>131</sup> Ibidem. 69.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>133</sup> Ibidem, p. 72.

uma subjetividade que liberta do espaço e da negatividade pode se “reinsserir” internamente no mundo natural, através de uma consciência, que em sua experiência imediata das sensações, pode nas relações entre ela e o exterior, não corresponder a uma alma imortal, mas a um recurso instantâneo que permite um trânsito interno entre o eu e a exterioridade.

## 2.2 A metodologia Intuitiva em Ação no Ensaio

Passados mais de dois milênios do surgimento do pensamento metafísico, o ano de 1889 viu nascer no D.I. de Bergson, uma filosofia totalmente voltada para a importância deste saber. Uma obra original em um período em que a filosofia do século XIX, ainda era bastante marcada pelo impacto do pensamento kantiano do século que a precedeu, assim como, pelo “sucesso” da recente filosofia positiva da ciência. É neste ambiente, acrescido pelo choque provocado pelo evolucionismo biológico e das ciências positivas na psicologia, que se pode contextualizar a gênese histórica da proposta bergsoniana sobre a essência da atividade filosófica. Sobre este momento crucial de revalorização da metafísica comenta Deleuze:

O que está em questão, aqui, é já a orientação geral da filosofia; com efeito, não basta dizer que a filosofia está na origem das ciências e que ela foi sua mãe; agora que elas estão adultas e bem constituídas, é preciso perguntar por que há ainda filosofia, em que a ciência não basta. Ora, a filosofia respondeu de apenas duas maneiras a uma tal questão, e isto porque, sem dúvida, há somente duas respostas possíveis: uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhe as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, uma outra relação com as coisas, portanto um outro conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma. É nessa segunda via que Bergson se empenha, repudiando as filosofias críticas, quando ele nos mostra na ciência, e também na atividade técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim e sobretudo no espaço, outras tantas formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade.<sup>134</sup>

Todo o esforço de Bergson no *Ensaio* é para tentar comunicar rigorosamente a natureza do pensar em Duração. Isto requer um trabalho de ordem conceitual diferente, perpassado pelo máximo de Duração possível, por conceitos como Bergson diz os mais “flexíveis”, pois se referem às diferenças concretas do real e não a uma estaticidade simbólica fabricada. Trata-se de pressionar a “mordidas” a inteligência por uma temporalidade real. Fazê-la “contribuir” a contragosto para uma descrição da realidade, que implique a Duração como fundamento, subvertendo sua vocação ao pragmático e ao espaço e não ao tempo. O pensamento Bergsoniano recoloca ao fim do século XIX uma questão absolutamente vital para a filosofia: há lugar na totalidade de saberes, para um conhecimento que se quer descritivo do real em si mesmo? Com uma dificuldade adicional: o modo como ele a coloca exige ainda mais deste tipo de conhecimento, porque Bergson entende a metafísica, como sendo muito mais do que uma teoria geral de descrição do real em si mesmo, mas como uma experiência de pensamento totalmente originada pelo contato intuitivo do homem com a realidade. A pretensão é a de conviver com o real, na intimidade da concretude das experiências vividas nas relações internas com ele. Experiências perceptivas de uma consciência que nasce guiada pela intuição, precisamente para promover um reencontro do

---

<sup>134</sup> Op. Cit. p.126.



homem consigo mesmo na interioridade de si, enquanto reencontra o próprio mundo também experimentado em si mesmo.

### 2.2.1 O ideal da precisão

Por esta razão, a metafísica de Bergson não se presta a uma definição nos moldes das conceituações nas teorias tradicionais, se levarmos em conta, que ela mesma não parte da ideia de uma essência estável a compôr o real, assim como, qualquer conhecimento sobre ele. Isto, porém, não impede uma compreensão profunda do que ela é, e como tudo o que é para ele é dinâmico, dela também se pode indicar seus elementos constitutivos sempre em processo, principalmente por seu método. Isso nos faz lembrar de nossa primeira seção, quando falamos da intuição como faculdade superior do espírito e como método do bergsonismo, tal como o explica Deleuze. Entretanto, há mais algumas palavras importantes sobre a metodologia geral de Bergson, principalmente, em nosso caso no *Ensaio*. Uma metodologia, que como teoria do método, como já assinalamos no primeiro capítulo, o próprio pensador assevera só ter nascido muito depois deste primeiro trabalho, mas enquanto prática metodológica, já se fazia presente desde a metafísica inaugurada nele. Uma metafísica que é uma dinâmica do espírito em recusa da aderência às formas perceptuais e conceituais estáticas e estatizantes de apreensão e explicação do mundo. Uma articulação móvel e direta entre sujeito e objeto, como interfaces constitutivas da realidade em Duração.

Se é assim, como explicar todo o rigor das construções teóricas e conceituais criadas por ele no *Ensaio*, para apontar a realidade como Presença imanente e absoluta? A resposta começa pela imposição metodológica gerada pela *intuição* da distinção metafísica entre a Duração e o espaço: a distinção formal entre a intuição e a inteligência, a primeira sob a vigência da Duração e a segunda do espaço. Esta orientará seu trabalho teórico por toda sua obra, como critério racional para auxiliar na resolução de problemas, no caso do *Ensaio*, a liberdade. Esta distinção é fundamental, pelo fato de toda a dificuldade da metafísica precedente ser advinda de uma consciência influenciada por uma inteligência escrava do espaço. Também é indispensável considerar um elemento do método, crítica e intrinsecamente associado à questão da inteligência: a ideia de precisão. A ausência de precisão na metafísica anterior, historicamente seria a responsável pela sua incapacidade em alcançar o estatuto de universal e ser aceita como tal com toda a sua importância, como a ciência em geral.

Como confirma Worms (2010, p.35), o duplo alcance da distinção inicial entre tempo e espaço, da qual deriva aquela entre a intuição e a inteligência, tem um duplo alcance que será decisivo para o método bergsoniano: estas distinções resolvem problemas, enquanto engendram outros advindos das próprias respostas. Não problemas periféricos, mas absolutamente vitais para o desenvolvimento do pensamento posterior. A filosofia de Bergson toma fôlego a partir dos problemas que suas próprias respostas engendram. Desta maneira, o *Ensaio* desloca o problema da dualidade tempo e espaço em si mesmo, inicialmente colocados em termos psicológicos, para “Matéria e memória. E, resolvido como unidade entre o psicológico e o metafísico. Como, por exemplo, a questão do movimento, entendido inicialmente no *Ensaio* como síntese mental, e que nesta obra precisa ser compreendido enquanto movimento universal ou cósmico ou em relação ao espaço. Da mesma maneira, vemos em “Evolução criadora” a resolução dada por Bergson à questão que fica em suspenso em “Matéria e memória”, a vida que surge surge em meio a esta dualidade inicial e que agora pode ser estudada em si mesma, em todas as suas especificidades.

É a metodologia guiada pela intuição de bergson em ação coagindo a inteligência, na análise de conceitos tradicionais e na criação de novos, que devemos agora demonstrar. Procederemos tipologicamente, em relação ao *modus operandis* de Bergson no desenvolvimento interior destas pesquisas no *Ensaio*. Aqui, pelo exemplo do estudo das

multiplicidades. É fundamental assinalar o papel não só da gênese desta questão em particular, a partir da já repetidas vezes assinalada: dualidade metafísica entre a Duração e o espaço, mas especificamente aqui, expôr a estrutura formal desta dualidade. Deste modo, desde o prefácio do *Ensaio* é possível verificar o cuidado conceitual, com que Bergson coloca os pressupostos e os objetivos do mesmo. Ele atesta a partir da crítica à inteligência, como esta fabrica formalmente e simbolicamente através da linguagem, os conceitos que historicamente tem tido o monopólio sobre a compreensão do real. Em termos capitais no *Ensaio*, o melhor exemplo é a distinção entre o tempo das matemáticas (essencialmente solidário da ideia de número e conseqüentemente do espaço) e o tempo real da Duração. Uma análise da qual surge a tese central desta obra: as duas multiplicidades, pelas quais se chegará a demonstração não apenas metafísica, mas lógica da Duração. As duas multiplicidades serão os fundamentos conceituais engendrados pela dualidade metafísica original. Estes fundamentos conceituais possuem seus critérios formais de operações e aplicações, os quais condicionam uma compreensão profunda da metodologia bergsoniana no *Ensaio*. Por esta razão, comenta Worms:

Decerto, essas duas “multiplicidades” parecem de uma só vez remeter a duas ordens de fenômenos: os “objetos materiais”, por um lado; “os fatos de consciência”, por outro. Mas, é justamente o contrário que é preciso dizer: o desvio pelo número e pelo espaço tem por função, *antes* de relacionar essas duas multiplicidades a dois domínios da experiência, fornecer critérios *estruturais* irredutíveis para distinguí-las, os quais é preciso que se comece anunciando por si mesmos. Por que o número remete ao espaço? Qual seria a estrutura de uma eventual multiplicidade não numérica?<sup>135</sup>

A análise da investigação de Bergson a respeito do número, tendo como fundamento o espaço, apresentada em nosso primeiro capítulo, mostrou que mais importante do que uma atividade puramente intelectual, ela remete a duas maneiras pelas quais o espírito pode se relacionar com as coisas. Na teoria tradicional do número, o espírito assume o ponto de vista pelo qual as coisas são vistas como unidades, ou seja, como números, elas propiciando ou não esta possibilidade. O problema é que nesta operação ideal, as coisas são tomadas como equivalentes aos números, há uma transferência de propriedades dos números para nossa consideração sobre as coisas, ou seja, elas são entendidas como podendo ser idênticas e distintas a uma só vez, exatamente como eles. Os números são representados inconscientemente como unidades e multiplicidades ao mesmo tempo. Como vimos, qualquer número é sempre composto. Ela sempre é um tipo de reunião do “muito” comprimido em uma unidade. Um misto de unidades distintas ou justapostas umas as outras e que formam a unidade pretendida, à medida que, existe a representação simultânea e distinta da multiplicidade. Este procedimento denunciado por Bergson revela a estrutura formal do número e seu suposto fundamento conceitual temporal, porquê esta operação não ocorre sem a conservação das unidades anteriores, para que elas sejam somadas as que sucedem. Mas, onde ocorre esta conservação?

O processo de numeração de coisas pressupõe, então, a adição e nela o processo de conservação em um momento temporal. O ponto central da crítica de Bergson à teoria dos números tradicional é que o processo de adição que pressupõe um momento temporal, o da conservação, na verdade é feita a dispensa do espaço. Uma análise apurada desvela que o espaço, em realidade, é o condicionante lógico deste momento temporal. O número que pressupõe sempre a sua divisão em unidades distintas, é separável e é efetivamente separado em um espaço ideal, principalmente os números abstratos. O espaço é o vazio sem qualquer propriedade, a não ser, a homogeneidade deste vazio em todas as partes que dele figurarmos.

<sup>135</sup> Op. Cit. p. 46-47.

Como “ambiente” lógico da operação de numeração das coisas, o espaço não interfere qualitativamente nela, sendo assim, os números podem ser divididos em suas partes constitutivas, como em uma fila de objetos no espaço sem a interferência deste, neste procedimento intelectual. É pela estrutura proeminentemente abstrata da ideia de número, que se pode entrever de fato o espaço, como a sua condição pura ou fundamento formal puro oculto. É no espaço que esta operação se processa travestida de momento temporal, um momento que depende da inconsciente presença de um meio homogêneo.

A análise crítica do uso negativo (mas necessário) da inteligência, basilar no método bergsoniano, no caso dos números coloca Bergson frente a frente com Kant (como em tantos outros). Seguimos ainda Worms aqui, em sua brilhante sistematização do alcance desta análise crítica bergsoniana da teoria dos números clássica, em função das similitudes e diferenças formais da mesma, com a teoria kantiana da formação numérica, solidária da sua teoria transcendental do tempo e do espaço. O que desencadeará uma revisão dos conceitos de número, como também dos termos envolvidos. Ele ressalva, em primeiro lugar, como a crítica de Bergson se aparenta à tentativa kantiana de fundamentar a teoria da formação numérica, ainda que dentro das especificidades, por uma teoria transcendental. De certo modo, Kant resume em alto grau de refinamento filosófico a teoria clássica da matemática ocidental para o número, além de ter dado a ela o seu devido lugar no plano filosófico, evidenciando seu papel indispensável enquanto modelo matemático, para as operações cognitivas da inteligência. Por isso, não admira ser endereçado ao seu pensamento as principais objeções bergsonianas. Entretanto, para por aí os méritos kantianos neste caso, pois seu pensamento, para Bergson, representa a síntese filosófica das teorias, as quais precisamente ele espera corrigir metafisicamente.

O rigor teórico de Bergson fica patente em suas críticas à teoria numérica kantiana, como nos elucidava Worms, em sua exposição sobre o tema.<sup>136</sup> O número para Kant é produto de

---

<sup>136</sup> a) O número é, de início, para Bergson como para Kant, é o resultado de um ato de nosso espírito, não uma propriedade interna das coisas. Mais ainda para Bergson, como para Kant, o número impõe certa estrutura às coisas, que permite sobre elas certas operações de conhecimento – nesse sentido bem preciso ele tem uma função e uma origem “transcendental”. Restará então (como em Kant, em aparência) verificar as condições de sua aplicação às multiplicidades ou ao diverso concreto dos fenômenos; b) entretanto, se para Kant o número é o resultado de um processo temporal de adição, ou mesmo é *esse* processo temporal, esse “esquema” misterioso pelo qual *nós fazemos* de cada objeto uma quantidade e uma totalidade, primeira condição de sua objetividade mesma, para Bergson, ao contrário, o número é o momento espacial dessa operação temporal que é a adição, a ponto de ser preciso chamar de “subjetivo” o processo da adição ou da soma, e “objetivo” seu *resultado* enquanto divisível em partes distintas (é aqui, como nota Deleuze, a passagem mais difícil do texto, mas que ora se esclarece de modo inteiramente nítido). Aqui, *na atividade mesma de numeração*, opera-se a partilha decisiva entre o “espaço” e a “Duração pura”, que Kant se equivocou ao confundir. O esquematismo não tem nada de misterioso ou, antes o seu mistério foi desencaixado por Bergson de um entalhe: ele supõe a representação clara do espaço, mas também a atividade temporal da consciência, do tempo ou da Duração. A “arte oculta” de nossa imaginação, como a chamava Kant, apenas é misteriosa para ele porque não faz distinção entre o resultado, as imagens, e o motor secreto, a duração, que se opõe radicalmente e elas e demandará totalmente outras categorias para ser compreendida!; c) o número em si mesmo supõe apenas o espaço. Mas, por sua vez, o que é espaço? Bergson o define brevemente no D.I. “a intuição ou antes a concepção de um meio vazio homogêneo” (p. 70-64). Worms ainda nos brinda com o seguinte comentário sobre esta última objeção bergsoniana: Aqui se situa uma terceira crítica discreta mas fundamental de Kant, à qual será preciso voltar mais a frente. De fato, se para Bergson os caracteres fundamentais do espaço (vazio, homogêneo ou isotrópico, e também infinito) permanecem e permanecerão sempre aqueles que lhe atribuía Kant, e mesmo através de Kant, aqueles que o constituem como suporte e objeto da *geometria clássica*, euclidiana, em contrapartida, seu estatuto para nosso espírito permanece voluntariamente ambíguo. Seria a forma pura de toda intuição externa, em outras palavras, uma *estrutura subjetiva, decerto, mas não dedutível de outra coisa*, e aplicando-se sem mediação a todos os objetos exteriores, enfim, tendo um caráter *a priori* em nosso espírito, e garantindo sua aplicação aos fenômenos? Ou seria, ao contrário, o resultado de um ato de “concepção” de nossa inteligência, supondo assim, a despeito de seu aspecto aparentemente intuitivo, a mediação de nosso espírito, talvez mesmo uma origem psicológica e até biológica, e

um ato do espírito e não uma propriedade objetiva inerente às coisas, ele possui uma natureza “subjetiva”, como o é para Bergson.<sup>137</sup> Também são igualmente para ambos, de natureza transcendental os fundamentos originais e funcionais das operações de conhecimento, assim como, o fato do número como critério conceitual impôs uma estrutura às coisas. Porém, a divergência bergsoniana quanto a dinâmica do procedimento de numeração e dos fundamentos que lhe dão forma, é absolutamente antitética. Pois, tudo o que vimos até aqui (principalmente em nosso primeiro capítulo), torna evidente que Bergson não tomará como padrão para os procedimentos cognitivos de construção conceitual, a multiplicidade numérica, por considerá-la apartada da verdadeira natureza dos objetos, que a inteligência analítica pretende descrever quantitativamente à moda matemática. No limite, as condições de aplicabilidade destas duas multiplicidades aos fenômenos são rigorosamente distintas.

Uma outra característica da posição kantiana sobre o número (pela qual ele prioriza uma interpretação mais geométrica que aritmética do número), a qual é combatida com profundidade por Bergson e que é decisiva é: o número é produto de um processo temporal de adição, ou ainda, um esquema subjetivo oculto, engendrado pela “arte oculta” de nossa imaginação. De qualquer forma, este esquema seria a própria condição transcendental de objetividade, pela qual um objeto assume a forma de uma quantidade. Vejamos esta afirmação pelas palavras do próprio Kant:

No tocante aos fenômenos e à sua mera forma, este esquematismo de nosso entendimento é uma arte oculta nas profundezas da alma humana cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebatemos algum dia à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu. Podemos dizer apenas o seguinte: a imagem é um produto da faculdade empírica da capacidade produtiva de imaginação; o esquema dos conceitos sensíveis (como figuras no espaço) é um produto e como que um monograma da capacidade pura a priori de imaginação pelo qual e segundo o qual as imagens tornam-se primeiramente possíveis, mas as quais têm sempre que ser conectadas ao conceito somente mediante o esquema ao qual designam, e em si não são plenamente congruentes com o conceito.<sup>138</sup>

Quando Kant se refere a mera forma dos fenômenos, por trás desta “constatação” está o modelo numérico da matemática, enquanto “ciência suprema” das formas. E quando se refere ao esquematismo do entendimento, que lhe era misterioso, se reporta a “faculdade empírica da capacidade produtiva de imaginação” que representa os objetos. Worms, resume assim a oposição de Bergson: “A arte oculta” de nossa imaginação, como a chamava Kant, apenas é misteriosa para ele porque não faz a distinção entre o resultado, as imagens, e o motor secreto, a Duração, que se opõe radicalmente a elas e demandará totalmente outras categorias para ser compreendida!”<sup>139</sup> Isto quer dizer, que pela influência da Duração, ao contrário de Kant, a verdadeira subjetividade, não é o seu suposto momento temporal na adição, mas, é a própria operação, pela qual o espaço permanece sempre como condição lógica da formação numérica, posto que, é nele enquanto horizonte ideal, que os números livres de toda qualidade externa a deles, se formam por uma sucessão simultânea de termos temporalmente. Na realidade, é o trabalho implícito da inteligência através de um momento espacial que o produz pela imaginação e na conceituação e, que após o processo, não é tematizado. Esta crítica exige de Bergson uma nova compreensão de objetividade por

---

correndo o risco de uma aplicação artificial às coisas? Esta sistematização das similaridades e diferenças sobre a teoria do número entre Kant e Bergson, encontramos em *Ibidem*, p. 48-50.

<sup>137</sup> É necessário lembrar, neste ponto, que as especificidades a respeito da natureza, estrutura e função do que Kant e Bergson consideram como subjetividade, são no mínimo, diferentes.

<sup>138</sup> Kant, 2000, p. 146.

<sup>139</sup> *Op. Cit.* p. 49



consequência, restando para ela ser a divisibilidade do produto em suas partes constitutivas desta operação subjetiva que é o número.

Já a terceira objeção que Bergson levanta contra Kant sobre a teoria da formação numérica, diz respeito ao seu fundamento formal: o espaço. A questão do espaço em si mesma, pode ser estudada como tipo para o conceito de precisão em Bergson, essencial para a compreensão de sua metodologia. A gravidade e pertinência desta acusação, já foi vista por nós na terceira seção do primeiro capítulo de nosso trabalho. Naquele ponto, demonstramos a explicação geral da compreensão de Bergson sobre o que é o espaço. Agora, revisitaremos este conceito exclusivamente em função do ponto de vista da precisão, aplicada por Bergson sobre este conceito no segundo capítulo do *Ensaio*. A intuição que distingue tempo de espaço, na teoria das multiplicidades qualitativa e numérica encontra seu ponto extremo, posto que, ela revela a realidade como sendo constituída destas duas dimensões metafísicas, como além disso, suas respectivas estruturas formais conformadas uma pela inteligência e a outra pela intuição. Ao que vimos até aqui do método intuitivo de Bergson em ação, a partir da crítica à inteligência na formalização da ideia de número, pode ser acrescido, estendido e complementado, pela exigência mais marcante na metodologia da intuição: o ideal da precisão. Ele é o meio e também uma meta a ser alcançada pela sua metafísica. Na exposição sobre o tema em P.M., Bergson deixa clara a diferença de sua ideia de precisão, como sendo oposta à exatidão das matemáticas. Diferentemente desta última, se refere a expressão estática dos procedimentos e conceitos puros, incorporada na metafísica e que é adequada apenas no que tange à expressão abstrata das quantidades da matéria. A precisão, por outro lado, é uma adequação da Duração ao objeto pelo espírito. O exemplo de perseguição bergsoniana pela precisão, pode ser observado pela continuidade dada ao problema do espaço, enquanto fundamento metafísico da multiplicidade numérica, no segundo capítulo.

Ele se opõe veementemente à concepção do espaço como pura homogeneidade que não distingue qualquer elemento numérico que nele se idealizar. É preciso reforçar aqui, que a interpretação kantiana do espaço é absolutamente correta para Bergson, mas, enquanto uma ideia que corresponde exatamente ao sentido clássico deste conceito. Por isto ela deve ser combatida pelo seu confronto com a ideia de Duração. Ela não está errada no sentido de explicitar com brilhantismo o que é o espaço nas filosofias tradicionais, mas por generalizar esta ideia de espaço a todos os âmbitos das experiências possíveis de percepção. Esta concepção se tornará suporte filosófico da geometria euclidiana do espaço, no entanto, pode muito pouco fazer para explicar o estatuto ambíguo que dela surge para o nosso espírito. O preço a pagar pela forma pura de todas as intuições externas sem mediação, a priori da experiência ou ainda subjetiva por não ser dedutível de qualquer coisa, é o isolamento deste espírito em relação aos fenômenos que ele pretende explicar. Obviamente, este é o propósito de Kant, por influência do empirismo, o problema é o tipo de questão que se pode levantar contra ela: o modelo adequado para a descrição dos fenômenos segundo Kant, de fato explica o fenômeno ou é um arranjo da inteligência (com possíveis origens psicológicas, biológicas e práticas), o qual assumindo o aspecto intuitivo, mesmo assim, não supõe em seu processo de fabricação, nenhuma mediação e nem tão pouco o objeto que pretende explicar, sendo assim, ele pode ser nada mais que uma explicação pragmática e artificial do real?

O primeiro capítulo do *Ensaio*, começando pelas aplicações intensivas que existem do ponto de vista do espaço (ou a objetivação da consciência) e sua crítica pela sua compreensão a partir da Duração, de forma bem precisa tem este objetivo: o de através da prova psicológica do misto empírico a confundir a consciência, demonstrar este modo artificial e fabricado que a inteligência, usando a imaginação, representa de modo parcial e *estático* os fenômenos e, a eles impõe uma compreensão universal a partir da homogeneidade do espaço. Enquanto, pela ideia de precisão, uma verdadeira compreensão dos fenômenos faz alusão à sua essência, por assim dizer, natural: a temporalidade da Duração. A precisão, diz respeito a esta adequação

temporal, que visa não mutilar o objeto, condenando-o a uma apreensão simbólica pela linguagem matematizada. Ela como elemento indispensável do método intuitivo, permite uma espécie de comunhão da consciência com a natureza movente deste objeto. Por ela, a metafísica se desprende da inteligência, quando esta fixa o objeto somente a partir de suas abstrações, ou seja, do nível das relações exteriores entre eles. A inteligência é incapaz de apreender o que há de mais concreto e singular em cada objeto e o que “define” a própria metafísica: a sua temporalidade. Uma metafísica que se recusa a negar dignidade aos objetos, sejam eles entes físicos ou fatos psicológicos.

### 2.3 Uma Vida Superior na Liberdade do Eu que Dura

Na última seção de nosso primeiro capítulo havíamos dito, que retornaríamos à questão da liberdade. Ela é tema indispensável a qualquer texto que venha tratar do *Ensaio*, não somente por ser o problema ou objeto ao qual se aplicará as consequências do fundamento da intuição da Duração, nesta dissertação de doutorado de Bergson, mas principalmente por seu significado mais profundo: pensar e viver em Duração é não apenas uma abordagem teórica, trata-se de viver e pensar concretamente em liberdade. A liberdade é não só uma experiência com suas características próprias, como também, é a evidência suprema da presença da Duração no pensamento e na vida humana, neste sentido em particular, a Duração é liberdade e a liberdade é Duração. Se tal é a importância dada a ela por Bergson a partir do *Ensaio*, não apenas como problema que vai levá-lo a teorizá-la em íntima relação interna com a Duração até M.R., como também, a possibilidade de um diálogo intrínseco com a metafísica anterior (pela ideia de problema) e as ciências contemporâneas, para nós torna-se necessário expô-lo com maior profundidade, aquilo que tentamos explicitar o mais literalmente possível, portanto, mais próximo ao texto em seu sentido mais elementar dado a ela por Bergson, em nossa quarta seção do primeiro capítulo.

#### 2.3.1 O caráter expressivo e produtivo da duração no eu livre

Agora, trata-se de tentar um aprofundamento nos aspectos gerais e particulares do fato e da experiência da liberdade, em articulação ao todo da obra de Bergson, porém, sempre em função de seu papel no *Ensaio*, o que mais do que em qualquer outro livro do autor francês, inevitavelmente levará a considerar dois caracteres vitais da Duração, seu fundamento conceitual e metafísico primeiro e último. E uma vez mais, recorreremos a Worms (2010) em uma de suas exposições modelares de temas bergsonianos. A liberdade depende do caráter *expressivo* da Duração, pois nenhum ato livre pode se efetivar sem que todo o conteúdo da história do eu se exprima por ele. O mesmo ato também é literalmente movido pela *força produtiva* da Duração, que no eu o faz produzir-se a si mesmo de novidade em novidade.<sup>140</sup> Novamente, vemos o binômio ato e conteúdo como aspectos imprescindíveis, enquanto próprios da duração e operadores teóricos, para uma exposição sobre a relação Duração e liberdade.

O ato livre, para Bergson, assume a característica da própria totalidade da Duração no eu (enquanto massa viva interpenetrada de estados conscientes). Isto significa que quando um ato livre ocorre, ele tem como origem a própria Duração, ou uma “causa livre”. Ele não possui conexão com uma causalidade externa ao eu ou mesmo com uma única motivação psicológica isolada deste “bloco” contínuo e vivo. O ato se dá em um momento presente, mas quando emerge na realidade, ele traz consigo toda a vida ininterrupta de um ser que é vivo, logo seu passado permanece virtualmente vivo. A mesma Duração em seu aspecto de totalidade

---

<sup>140</sup> Ibidem, p. 83.

presente (não de toda a sua totalidade em si mesma, mas de sua totalidade presente neste ser) é força motriz da efetividade do eu no qual é atuante, é dele seu fundamento metafísico e causa ativa, enquanto força interna de sua vida.

Cada um destes dois aspectos da Duração operantes nos atos livres, em separado impõe um choque frontal com concepções tradicionais de liberdade, como a determinista e a kantiana. Pois, o primeiro supõe que relacionar atos livres à totalidade virtual da vida mental, escapa de uma causalidade extrínseca aos fatos psicológicos, enquanto defender um fundamento metafísico como força da ação livre, despreza a tese da autonomia racional como meio de suplantar nossas determinações biológicas e psicológicas. Mas, a primeira não poderia produzir o efeito inverso de aprisionar o eu ao conteúdo intrínseco de um caráter ou personalidade e, a segunda a uma causalidade ou “força cega” da temporalidade? O fato é que Bergson jamais pensa em uma separadamente da outra e, nessa conjugação o que poderia ser invalidador da tese é pulverizado. Não se poderia falar em ação livre, ou seja, não determinada por eventos externos, caso a totalidade do conteúdo interno não tivesse uma relação intrínseca e indissociável com a força ou a causa congênere que a anima, ou sua causa temporal. A natureza da totalidade virtual do eu é a temporalidade, o eu dura, porque a Duração é a essência de sua atividade viva. Do mesmo modo, e na mesma relação, porém, agora não sob o prisma da temporalidade, não se poderia falar em atos livres de um eu, que desprezasse a inteireza de sua vida singular na sua totalidade, pois caso contrário não saberíamos a quem destinar sua paternidade, já que uma força qualquer da natureza sem relação com nossa história pessoal, poderia ser a responsável por nossos atos, e seríamos despojados da certeza de que ele parte de nós mesmos, enquanto ser vivo singular.

Mas, se tomarmos os dois caracteres ao mesmo tempo e se pudermos demonstrar sua solidariedade, então teremos *uma causalidade pela qual nós expressamos e transformamos o sentido de nossa vida, bem longe de a ela estarmos submetidos como ao determinismo de um caráter, mas também uma significação e uma expressão pelos quais nos atualizamos e individualizamos a força interna de nossa duração*, longe de ser submetidos como que a um dinamismo obscuro.<sup>141</sup>

Este movimento entre os pressupostos das filosofias precedentes, a fim de estabelecer à liberdade humana com base na temporalidade concreta da vida na Duração, tem uma razão bem precisa, que além de não ser ignorada é tematizada por Bergson no *Ensaio*, que é a dimensão objetiva assumida pelo ato quando é realizado:

E a manifestação deste estado interno será precisamente o que se chama um ato livre, porque só o eu será o seu autor, uma vez o que ela exprimirá o eu total. Neste sentido, a liberdade não apresenta o carácter absoluto que o espiritualismo lhe empresta, por vezes; admite graus. — Pois, é preciso que todos os estados de consciência se misturem com os seus congêneres, como gotas de chuva à água de um lago. O eu, enquanto percebe um espaço homogêneo, apresenta uma certa superfície, e nela poder-se-ão formar e flutuar vegetações independentes.<sup>142</sup>

De certo modo, as ações livres evocam o mesmo tipo de problema com o qual Bergson se defrontou e, é abordado em nossa na terceira seção do primeiro capítulo: o movimento. Trata-se de explicar como uma atividade interna do eu se inscreve efetivamente no mundo social, físico etc., enfim, no reino da objetividade. Na verdade, por seguir ainda que antiteticamente, o percurso de procurar a solução para o problema da liberdade em rebatimento com as doutrinas anteriores, Bergson não foge do registro teórico em que este

<sup>141</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>142</sup> Op. Cit. p. 116.

tema está circunscrito pela tradição. Um destes temas é exatamente explicar como esta liberdade oriunda de uma fonte interna pode se “abrir” em relação as outras durações humanas em liberdade, em relação ao mundo, enfim, a sua história objetiva em relação ao todo da realidade universal.

Assim como, a questão do movimento jamais deixou de ser abordada por Bergson, este problema específico e importantíssimo sobre a exteriorização do ato livre, também não deixou de ser investigado e desenvolvido por Bergson até M.R., entretanto, precisa ser assinalado que mesmo nesta obra, escrita mais próxima do fim da sua vida, todos os resultados nela ainda têm como origem e fundamentos, as suas propostas originais no *Ensaio*. Trata-se de uma questão delicada e complexa, a qual empenha, até certo ponto, toda esta obra, necessitando de outros elementos além da Duração, mesmo sendo por esta que devemos começar aqui, até se chegar a resolução dada a ele no texto que ora apresentamos. E para chegar a ela, devemos além de acompanhar o desenvolvimento dado ao problema da liberdade no último capítulo do D.I., deveremos nos referir a exposição da nossa quarta seção de nosso primeiro capítulo, quando for necessário.

O caminho trilhado no terceiro capítulo, pelo qual Bergson revê os argumentos a favor do determinismo causal contra uma atividade livre de um eu, faz com que ele precise começar a partir da então filosofia da natureza da época, a qual na perspectiva empirista era plenamente subserviente à física moderna e a sua cosmologia por consequência. Como vimos anteriormente em nosso primeiro capítulo, os argumentos de Bergson contra o determinismo associacionista vão todos na direção de apontar a sua ilegitimidade, quando este estende a todos os aspectos da realidade, o mesmo tipo de determinação causal aplicado pela ciência aos fenômenos físicos. Toda a argumentação do primeiro capítulo do *Ensaio* tem dentre outros motivos, demonstrar as especificidades metafísicas dos eventos psicológicos. Como eles não podem ser meramente deduzidos de causas externas, e como pelo contrário, a sua origem e suas dinâmicas próprias dizem respeito à ordem da temporalidade da Duração. O que nos remete ao próprio eu que age, sua natureza e estrutura, e como ele se *expressa* à moda da Duração, pela totalidade de seu conteúdo vivo.

Posto isto, no terceiro capítulo Bergson começa aplicando os resultados obtidos nestes capítulos precedentes, ao problema da possibilidade de uma ação do eu, que não esteja submetida ao determinismo psicofísico. Principalmente, porque através desta visão, os eventos mentais, nada mais seriam do que resultados diretos da percepção sensível. Se tal fosse o caso, a subjetividade seria constituída por uma redundância de natureza, a natureza dos estados experimentados e suas causas físicas externas seriam as mesmas, condenando nossa vida interna qualitativa apenas a reproduzir passivamente a realidade. Como a intuição tem por objetivo perpetrar uma disjunção de natureza na realidade em suas junções naturais, a consequência do método intuitivo neste caso, será desarticular as junções equívocas cometidas pelo empirismo radical. A principal delas é exatamente a que descrevemos acima e para qual podemos sugerir outra fórmula: se a natureza de uma sensação psicológica for idêntica a natureza da causa externa que a estimulou, *esta sensação estaria sujeita às mesmas forças e leis dos eventos físicos*. Esta descrição não é coerente com as características mais profundas da estrutura do ato consciente, em último caso, com a natureza do próprio eu vivo, porque de forma geral ela introduz um problema insolúvel que surge desta ideia mecânica: é aquele posto pelo cérebro e a vida. Eles representam exceções empíricas reais à interpretação psicofísica.

Ela não condiz com o que se verifica nestes casos sobre a natureza, a estrutura e a função dos eventos ocorridos com seres vivos, ainda mais no caso do homem (remetemos ao nosso primeiro capítulo, quarta seção). Este problema vai opôr mecanicismo e dinamismo:

Mas nada nos diz que o estudo de fenômenos fisiológicos em geral, e nervoso em particular, não nos revelará, ao lado da energia cinética de que falava Leibniz, ao



lado da energia potencial que lhe coube acrescentar mais tarde, alguma energia de um novo gênero, que se distingue das duas outras pelo fato de que ela não se presta mais ao cálculo.<sup>143</sup>

O eu vivo age e em seus atos não se constata apenas a expressão de um estado isolado, seja influenciado por outro estado isolado (como demonstra o exemplo radical de não-liberdade no hipnotismo ou sugestão no *Ensaio*) e menos ainda pela influência direta de uma força física exterior, que não causa nenhuma alteração de natureza nele, apenas imprimiria sua natureza. Esta ideia exige de Bergson a introdução nas argumentações lógicas a favor do ato livre, a evocação do caso real da vida, pelo qual uma força de outra natureza, distinta daquelas de que falava Leibniz em suas concepções físicas pode ser pensada. Outra vez, por trás de todo este desenvolvimento estão as questões primárias da expressão total livre do eu e da força dinâmica da Duração, como força causal. Esta argumentação lógica e os exemplos reais contrários ao determinismo, principalmente, o caso do homem, conjugam intimamente os elementos de expressão e produção da Duração e por consequência do próprio eu que dura, ainda que através de casos raros.

A multiplicidade qualitativa da vida subjetiva é deduzida logicamente no segundo capítulo do *Ensaio*, e aponta o caminho para a liberdade. Contudo, a objetividade que o ato interno assume no real, impõe além da demonstração lógica da relação entre a multiplicidade não numérica e seus atos, e exemplos raros de liberdade, uma argumentação que dê conta desta exteriorização do ato livre, principalmente, no que se refere ao seguinte problema: como pode um ato subjetivo cuja natureza é temporal, ao ser exteriorizado por uma ação, não assumir a natureza do espaço, onde ele se efetiva enquanto ação? Por conta disso, Bergson precisa encontrar uma medição entre um sentimento profundo, que reveste uma massa viva de outros estados simples penetrados nele, e a exterioridade das circunstâncias no mundo, que exigem do eu a expressão deste evento essencialmente subjetivo, sem se manchar pela espacialidade que lhe perverte a natureza. Esta mediação pode ser atingida por uma condição muito específica instaurada nas ações livre (a qual veremos a seguir), a partir de um ato muito específico: a decisão. Bergson insiste na necessidade, deste ato em particular, ser visto do ponto de vista da Duração. A propósito das argumentações deterministas sobre o que envolve o ato da decisão, Bergson comenta:

A tese da liberdade encontrar-se-ia assim verificada, se consentíssemos em só procurar a liberdade num certo caráter da decisão tomada, numa palavra, no ato livre. Mas o determinista, ao ver que esta posição lhe escapa, refugia-se no passado ou no futuro. Ora se transporta, pelo pensamento, a um período anterior, e afirma a determinação necessária, neste preciso momento, do ato futuro; ora, supondo antecipadamente a ação realizada, pretende que ela não *se* podia ter produzido de outra maneira. Os adversários do determinismo não hesitam em segui-lo neste novo terreno e em introduzir na definição do ato livre - talvez, não sem algum perigo - a previsão do que se poderia fazer e a lembrança de outra escolha pela qual se poderia ter optado. Convém, pois, colocar-se nesta nova perspectiva e procurar, prescindindo das influências externas e dos preconceitos da linguagem, o que a consciência totalmente pura nos ensina sobre a ação futura ou passada. Captaremos assim, de outra maneira, e enquanto se referem explicitamente a uma certa concepção da duração, o erro fundamental do determinismo e a ilusão dos seus adversários.<sup>144</sup>

A estrutura do ato da decisão, porta o segredo da transposição de uma intenção interna, pura, de uma síntese temporal objetivada em uma ação livre. É pela necessidade de decidir o que fazer que o eu representa as ações a serem realizadas com suas consequências. Com efeito,

---

<sup>143</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>144</sup> Ibidem, p. 121.

são as decisões livres efetivadas nas ações que expressam estas intenções (ou todo o conteúdo qualitativo do espírito em cada uma delas), que fazem deste ato de agir também livre, mas com esta condição *sine qua non*: de ser antecedida por uma decisão livre, isto é, uma decisão baseada no conteúdo temporal inteiro do eu, pelo seu ato subjetivo de decidir pela força da Duração. Por ela, o caráter da ação que se objetiva se torna intrínseco e essencialmente revestido de temporalidade e conseqüentemente de liberdade. A posição determinista, diferentemente, ora expulsa a liberdade das ações pelo determinismo das suas antecedentes (ou atos já realizados) ou pelo das suas conseqüentes (atos por realizar), pois em ambos os casos, as ações são pensadas de um modo que as define em função de suas causas externas, sujeitas às forças e leis físicas. Em todas elas se manifestará tautologicamente, o mesmo tipo de condição de determinação originária do espaço.

A dimensão *possível* de uma ação (por obra da faculdade da imaginação) se conjuga intimamente com o ato de decisão, já que a decisão depende logicamente das representações de ações dentre as quais se escolherá aquela que se efetuará. A diferença é: que se pensada do ponto de vista da produção causal externa, o possível assume um *caráter determinista*, do ponto de vista da Duração, uma ação possível intrinsecamente está ligada ao ato de decisão livre na temporalidade. Esta é a *mediação* que Bergson precisa. A razão disto é que passa a existir, então, uma solidariedade metafísica entre a natureza de um ato livre de decisão e uma ação livre seja ela qual for, como também uma relação lógica e funcional entre ambas, já que não se trata de uma decisão, quando não se sopesa as ações possíveis. De outro modo, não se pode dizer que uma decisão consciente se efetivou em uma ação, sem a reflexão sobre as representações das ações possíveis de serem realizadas, sem a evidência da escolha. Bergson já assinalou e nós comentamos em nosso primeiro capítulo, que a ação livre deve ser sempre pensada em termos de ações em via de se realizar, não em função daquelas já ocorridas ou aquelas por acontecer. O possível inerente à decisão, do ponto de vista da Duração é a mediação entre a qualidade dos atos puros do espírito e as ações livres que se realizam, sem que elas assumam um caráter determinista ou espacial.

...essa camada, a mais profunda de nosso eu, que poderia parecer passiva na duração sensível, que emergia já na percepção e na produção do movimento, *ei que ela emerge em plena luz do dia como o poder ativo que de fato é!* A síntese mental que se produz em permanência em nós, e mesmo por nós (por esse eu que a representação habitual do eu mascara), eis de súbito que ela impele, de algum modo, a um ato real e exterior, que, inserindo-se na forma da decisão e da ação em geral, age com pleno direito, e manifesta-se no mundo, que retomando sobre ele, e de uma vez, o conteúdo inteiro e o ato simples do eu, revela-o inteiramente ou, enfim, o eu é aí completamente ele mesmo.<sup>145</sup>

Na ação real livre, o eu age pela temporalidade não pelo espaço, esta é a fonte de sua liberdade. A partir dele a Duração opera algo como uma “dobra” deste eu sobre si no contato mesmo com o mundo. Na ação livre ele reconhece a si mesmo como o agente efetivo, pela sua multiplicidade qualitativa na intenção de sua decisão, que lhe confere espessura de Duração, e *pari passu*, a ação realizada é produto deste eu que dura, o que significa que ela não mais pode ser determinada ou por forças e leis externas. O que explica a necessidade de se passar a questão da produção causal do ato livre. Como explicar o eu como causa de seus próprios atos? Como atribuir a ele uma síntese temporal que mesmo se objetivando, permanece livre? Aqui, uma vez mais, certa particularidade do método bergsoniano emerge: A Duração introduzindo a liberdade no eu, expressa alguns de seus aspectos mais profundos nele. *É Através de um eu livre sob a ação da Duração, que esta, expressando-se em si mesma nele, desencadeia um*

---

<sup>145</sup> Op. Cit. p.91.

*processo de desvelamento deste eu a si mesmo também. Desta forma, ele se sente dono da ação, porque o princípio que nele opera é seu mesmo, a sua própria natureza.*

Mas, o que dizer deste eu enquanto causa livre de seus próprios atos na Duração? Como desviar das críticas determinísticas baseadas em um empirismo ultraradical, ou até mesmo de alguns defensores da liberdade, que em sua ânsia de fundamentar o livre arbítrio em um poder da própria consciência em seguir caminhos diversos em uma decisão, não fazem mais do que cair na mesma armadilha que a dos empiristas? Lembramos que em nosso primeiro capítulo, mostramos que tal como se apresentam na tradição, no que concerna à liberdade, tanto os deterministas, defensores da liberdade, mecanicistas e dinamistas (anteriores ao que se chama de dinamismo em Bergson), dialeticamente não fazem mais do que um debate insolúvel, por conta dos termos pelos quais este tema é tratado. No *Ensaio*, a questão da decisão consciente tem absoluta importância, para o estabelecimento do eu como causa de si mesmo. Ela nos possibilitará avançar na resposta à questão da liberdade dada por Bergson. Através de dois comentários, em princípio, intrigantes de Worms sobre a relação entre o eu e seus atos de decisões livres em Bergson, é possível entrever por onde se deve seguir: “... o ato livre remete à integralidade do eu como a seu sentido, mas a um eu que “não existia” antes de produzir este ato” e “o eu não é somente um ser vivo e temporal, mas uma multiplicidade de seres vivos e temporais que agem por sua própria Duração”.<sup>146</sup>

Assim como, havíamos dito que a Duração não é uma substância, mas substancialidade processual, a mesma caracterização sobre o eu se impõe. Não se trata de uma unidade com um núcleo estável de identidade, mas a unidade de uma atividade. Desta forma, ele não é uma unidade idêntica a si mesmo sempre, que representa para si os diversos possíveis da ação que ainda não fazem parte de sua história concreta. Mas, uma unidade ativa e dinâmica sempre em progresso qualitativo de se autoproduzir, que não despreza nenhum de seus estados íntimos virtualmente. Da mesma forma, ele não é como no empirismo somente um elo na passagem entre ideias, e por consequência amarrado logicamente à previsão de representação dos “antecedentes futuros” da ação. Mas, uma multiplicidade de estados que vivem cada um segundo a Duração.

A questão da produção causal remeterá Bergson, não coincidentemente, aquela que em nosso primeiro capítulo, demonstramos ser a ideia mais difícil de se compreender, como não sendo um sentimento determinado pela quantidade: a ideia de *esforço*. Esta dificuldade naquela ocasião vinha deste sentimento emergir da profundidade da alma até o liame da subjetividade, quase obrigando a consciência a se objetivar em extensão, ele chega ao “ponto extremo da alma”, por assim dizer. Contudo, como vimos sua natureza é subjetiva. Bergson magistralmente, fará dele agora, também, mas não apenas por esta condição de proximidade com a exterioridade, o sentimento que poderá à moda da Duração, explicar a causalidade livre, sem a opressão do espaço. O sentimento de esforço será o operador pelo qual Bergson vai se opor à causalidade externa ao eu. Contrariamente a causa da física moderna, que representa apenas um nexos relacional que liga dois fenômenos físicos isolados, por uma relação externa aos próprios fenômenos, o sentimento de esforço se emanado de um eu que dura, através de uma decisão livre refletirá esta força temporal em si mesmo, passará da multiplicidade virtual das ações possíveis e que podem até ser contrárias umas às outras, até ao ato livre. A Duração como causa livre ou força ativa perpassando de temporalidade o eu, transpassa dele para suas decisões e assim por diante se “encarnando” no esforço livre. Isto quer dizer, que ele aparece apenas em uma hesitação entre possibilidades contrárias, em uma situação real em que uma escolha é exigida. Esta é a oportunidade mesma, para esse sentimento de vontade ou esforço reflita a potência temporal de uma intensidade profunda, que carrega em si mesma, toda a história e potências da gama de intensidade pela qual é penetrada.

---

<sup>146</sup> Ibidem, p.92.

Este esforço, concentrado de força temporal, nada mais é que a própria vontade da alma impulsionando na divisa do eu com o mundo, a ação livre. Enquanto força movente, o esforço livre provoca mudanças no eu em sua progressão qualitativa contínua, precisamente quando emerge na forma de ato objetivo. Isto explica o que dissemos antes, a respeito de no próprio contato com o mundo, o eu se revelar para si mesmo, quando adere a esta força. Um ato de decisão também de complexa estrutura, mas que no limite, significa a escolha de um modo de vida, ou a escolha de viver em Duração. Neste sentido, se pode justificar todo o esforço de Bergson no *Ensaio*, em chamar a atenção para a possibilidade e as vantagens (não obstante, a dificuldade) de se viver em Duração.

Resta-nos agora, algumas últimas palavras importantes sobre este eu bergsoniano, que espontaneamente enseja pelo sentimento de esforço, um tipo de causalidade muito mais natural do que a da causalidade mecânica. Desta maneira, a argumentação bergsoniana ficaria incompleta se não viesse acompanhada da descrição de um eu, cuja estrutura não só se adequa a este dinamismo, mas fundamentalmente reflete esta vocação primitiva: de produzir em si mesmo o ato livre, pela força da Duração presente em um sentimento de esforço livre. Este eu mais do que resistir à espacialidade exterior, reflete sua unidade pela atividade unívoca de sua multiplicidade nas passagens de intensidade em intensidade. O eu é passagem, mas não uma passagem exterior como aquela do empirismo, mas uma passagem que a cada intensidade em sua própria temporalidade (o que explica aquelas afirmações intrigantes de Worms) reflete o vínculo indissolúvel da unidade temporal intrínseca que as liga. Da mesma forma e na mesma relação, a multiplicidade presente nesta unidade intensiva reflete todo o conteúdo deste eu rico em diversidade qualitativa. Mas, tudo isto poderia ser reduzido apenas a uma ficção teórica, se toda esta dinâmica não acontecesse somente e precisamente quando o homem age, é na sua ação efetiva, concreta e real, que ele se descobre criador em si e de si mesmo em sua atuação no mundo. <sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> Ou como diz Worms: “O filósofo que quiser recobrar um esforço sem matéria ou uma liberdade sem conteúdo ficará de mãos vazias com um conceito mais abstrato ainda que o de seus adversários”. *Ibidem*, p. 97.

### 3. CONCLUSÃO

A filosofia de Bergson contida em sua primeira obra, pode ser compreendida como a ambição de uma reformulação do conhecimento sobre a realidade. E o alcance desta perspectiva positiva e o esclarecimento ou dissipação das falsas questões e respostas é uma reelaboração destas, em uma filosofia capaz de reagir às correntes científicas como o determinismo, defensoras da desqualificação e banimento da metafísica do âmbito dos saberes válidos sobre o mundo. O caminho percorrido no *Ensaio* foi o de proceder criticamente a respeito daquelas ideias e conceitos da ciência e da filosofia, construídas artificialmente ou a despeito da realidade. Pelas críticas à objetivação da consciência, contidas nas aplicações intensivas dos dados imediatos da consciência e pela demonstração lógica da Duração, instaura-se uma virada metafísica demandada pelo tratamento do problema da liberdade. Bergson ao demonstrar a natureza metafísica dos eventos psíquicos e o seu fundamento temporal que é a Duração, propõe uma solução nova para a questão do ato livre. No limite, instaurando a necessidade de incorporar metafisicamente, os eventos mentais ao que tradicionalmente se entende por realidade é a própria ideia de real que é reformulada.

Quando os dados sensíveis não são pensados como se apresentam imediatamente à consciência (como inextensos), esta é compelida pelo hábito utilitarista e pragmático a misturá-las com o espaço, no qual as fontes externas dos estímulos perceptíveis estão contidas e, sentir uma sensação sempre idêntica a si mesma, cambiante apenas em quantidade, isto é, uma atribuição ilegítima de magnitudes quantitativas aos fatos da vida psíquica. As implicações extraídas desta confusão implicam em considerar, que os estados psicológicos são da mesma natureza que a das causas exteriores das sensações, numa espécie de empirismo redundante e estéril, em que a subjetividade é apenas um conjunto de dados, resultados das percepções. Além do fato, das teorias que dão conta do real nesta visão, incorporarem pela inteligência dominada pelo espaço, a imposição de um formalismo puro da matemática, para guiar seu método de produção conceitual. O que Bergson visa é justamente propor, que os estados conscientes são frutos da capacidade inerente do próprio espírito de estar na matéria, e não apenas de uma capacidade meramente passiva e receptiva de se relacionar com ela, pela ação de causas exteriores. Uma atividade em que ele pode sentir-se em sua natureza qualitativa, em seus devires contínuos, heterogêneos e inextensos. De diferença em diferença, se autoconhecer como diverso daquilo que sente no e do mundo, exatamente em seu contato com ele, quando da gênese da consciência no interior do fluxo perceptivo.

A totalidade do real, na concepção bergsoniana, se dá a conhecer mediante sua Presença imediata e plena à consciência. Inesgotável e infinita em si mesma, esta Presença “conformada” à vida humana em sua finitude, nesta é assumida como a sua própria totalidade em termos de natureza e na medida desta totalidade contida nele. Presença que na consciência se revela, e assim, revela a consciência a si mesma. Esta que é a porta de entrada para toda a riqueza do real, mas agora liberta da tirania do espaço. Espaço que constitui não mais que uma face da realidade, restrita aos seus aspectos quantitativo, homogêneo, objetivo e impessoal. Ele que tem ditado ao longo da tradição filosófica, enquanto fundamento metafísico oculto, o modo pelo qual a inteligência fixa e congela o fluxo concreto da vida, do mundo, do próprio Ser. Esta dimensão necessária a vida em vários sentidos imprescindíveis, como a produção científica, as relações sociais, a comunicabilidade etc., quando generalizada como único elemento primitivo do real, o mutila e o priva de si mesmo, em nome dos ganhos práticos que possibilita. O *Ensaio* tem como missão e deixa como legado uma denúncia da arbitrariedade, pela qual se estende para o todo do real esta dimensão específica sua, através de uma crítica ao modo de organização numérico da multiplicidade dos eventos internos intensivos, pela qual a ideia de Duração pura é liberada. A tese bergsoniana no *Ensaio*, que

instaura necessariamente um dualismo metafísico entre o que é da ordem do espaço e do tempo, entre o que é da ordem da matéria e do espírito, e quando define como temporal a natureza imanente do eu, como vimos, garante a autossuficiência do espírito: a sua liberdade. Isto tudo, porque a Duração surgindo como substrato mais profundo do Ser e consequentemente de todo o real, confere ao Ser do homem o concreto fluxo contínuo em sua existência finita, mas que a partir de sua consciência iluminada por ela, pode sempre escolher viver em liberdade experimentando a consequência de sua decisão, que é compartilhar com o universo uma temporalidade infinita, que ao nível de sua consciência se reflete através de seus atos livre.

A realidade da Duração ao ser aplicada à resolução do problema da liberdade, pode por direito justificar o que ela é de fato: a vocação suprema da vida humana. A natureza da Duração se opondo ao espaço na consciência, pode instruí-la no mais profundo do eu a viver em sua dimensão própria. Ensina ao homem a não se submeter aos ditames externos das necessidades da moralidade constituída, por exemplo. A dar em resposta a coerção externa da vida social, decisões pautadas unicamente em sua consciência, a partir de sua natureza interna singular. Na Duração o eu é impulsionado a buscar em sua própria interioridade, a condição mais legítima de atuação objetiva no mundo, segundo a dinâmica legítima de sua vida. Neste sentido, a liberdade do ponto de vista de Bergson, não é uma aposta, mas, já um ganho humano, sendo conquistado a cada momento pelo exercício contínuo da escolha de viver e pensar em Duração. Uma forma de vida livre, na qual a consciência não é empenhada em demandas que não são as suas. A vida pela ótica da Duração flui em si mesma livremente.

Duração que subverte o sentido tradicional do Ser e toda a realidade por consequência. Um sentido arqueologicamente escavado pela regressão das experiências concretas, enquanto campo próprio da vida, até a sua condição real: a temporalidade. O Ser, assim, é temporalidade para Bergson. Temporalidade como uma experiência humana real, que se diferencia concretamente da ideia de duração como sucessão externa de momentos congelados pela memória, a qual faz surgir um presente isolado, sem conexão com a história vivida. Na Duração não se distingue os instantes da vida pelo reflexos objetivos dos atos internos, pelo contrário, se funde virtualmente todo o Ser do homem em seus atos livres pela atividade viva desta força. Atos livres que só aparecem como problema, quando a eles se relaciona uma atividade simbólica de uma inteligência que a obstaculiza. Foi necessário para Bergson desmascarar a inteligência, não apenas em sua condição estrutural e funcional, como também, ao nível de seu fundamento oculto: o espaço. Através da intuição, “fio condutor metódico”<sup>148</sup> a percorrer toda a obra de Bergson, a inteligência é compelida a relativizar sua vocação e passa a servir na produção de conceitos perpassados de mobilidade, de modo preciso, a expressar a natureza da experiência que tenta descrever, agora sob a jurisdição da intuição metodologicamente. A mesma intuição, que em sentido de experiência primitiva da Duração, e que no início de nosso texto dissemos ser o motor da filosofia bergsoniana. Uma filosofia que rejeita o Nada, e celebra a Presença efetiva do Ser, rejeitando também a conexão oculta e espúria entre o Nada e o espaço, quando esta condiciona a compreensão do Ser a esta origem indevida e consequentemente a uma vida inautêntica.

Tomando licença ao autor e ao seu texto, no que concerne a sua metafísica, a qual nos esforçamos para expôr sumária e singelamente aqui, podemos dizer dela, fazendo um uso diferente (mas absolutamente condizente com sua filosofia) do que Bergson afirma sobre a familiaridade de certas ideias, que nos leva a adotá-las irrefletidamente, no segundo capítulo do *Ensaio*, e que aqui utilizaremos para nos referir a relação da metafísica do tempo bergsoniana com a história desta ciência: “...e ainda que noutros espíritos tenham o mesmo nome, não são exatamente a mesma coisa”.<sup>149</sup>

<sup>148</sup> Op. Cit. p. 8.

<sup>149</sup> Op. Cit. p. 94.

#### 4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Bergson e suas traduções

BERGSON, Henri-Louis. *Oeuvres*. 6ª ed. Paris: PUF, 2001. (Édition du centenaire).

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. 1ªed. Lisboa: Editora 70, 2011.

\_\_\_\_\_. *Matéria e Memória*. Tradução de Paulo Neves. 4ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005a 1907.

\_\_\_\_\_. *Duração e Simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes 2006.

\_\_\_\_\_. *As duas fontes da moral e da religião*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Coimbra: Almedina, 2005b,1932.

\_\_\_\_\_. *Seleção de textos e tradução Franklin Leopoldo e Silva*. São Paulo: Nova Cultural., 1989. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *A Energia Espiritual*. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento e o Movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Memória e vida*. Tradução: Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Outros Autores

ABBAGNANO. N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução e revisão da 1ª edição brasileira, coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti; 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARÊAS, J. B. *A metafísica do tempo*, in M. Doctors (org.), *Tempo dos tempos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, p. 130-141, 2000.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Giovanna Reale. São Paulo: edições Loyola, 2002.

AUBENQUE, P. *O problema do Ser em Aristóteles*. 1ª ed., São Paulo: Ed. Paulus, 2011.

BACHELARD, G. *La dialectique de la durée*. Paris: PUF, 1936.

BENDA, J. *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*. Paris: Mercure de France, 1913.

BORNHEIM, G. A. *A concepção do tempo: os prenúncios*, in M. Doctors (org.), *Tempo dos tempos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000, p. 93-107.



\_\_\_\_\_ G. A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Ed. Cultrix, 2000.

BRUN, J. *Aristóteles*. Lisboa: publicações Dom Quixote, vol. 11, 1986. (Coleção Mestres do Passado).

COELHO, J. G. *Consciência e Matéria: o dualismo de Bergson*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

\_\_\_\_\_, *Bergson: intuição e método intuitivo*. Trans/Form/Ação, São Paulo, 21/22: 151-164, 1998/1999.

COIMBRA, Leonardo. *A filosofia de Henri Bergson*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1994.

CORNFORD, F.M *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

DESCARTES, *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_, (org.)- *Henry Bergson: memória y vida*, Madri, Ed. Alianza, 1977.

\_\_\_\_\_, “A return to Bergson”, In *Bergsonism*, New York, Ed. Zone Books, 1988.

\_\_\_\_\_, *L'image mouvement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

GILSON, E. *A filosofia na idade média*. Tradução: Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes 1ª ed., 2001.

HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* In: Heidegger. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000. (Coleção os Pensadores).

JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. Paris: Alcan, 1930.

\_\_\_\_\_, *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1959.

\_\_\_\_\_, *Primeiras e últimas páginas*. Campinas: Papirus, 1995.

KANT, I *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora nova cultural, 2000.

\_\_\_\_\_, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. tradução, introdução, notas e glossário de Carlos Morujão et. al. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

LAPOUJADE, D. *Intuition et sympathie chez Bergson*. In: *Eidos*, Barranquilla, 2008, n. 9, p. 10-31, março de 2008.



MERLEOU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999. (coleção Tópicos).

MORA, J.F. *diccionario de filosofía*. 5ª Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2007.

PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

\_\_\_\_\_, (Org.) *Filosofia e Comportamento*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

ROSSETTI, R. *Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: Edusp, 2004 (Série Ensaios e Cultura).

RUSSEL, B. *História da Filosofia Ocidental /Filosofia Moderna Livro IV*. Tradução Brenno Silveira. 3ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

SCHÖPKE, R. *Matéria em Movimento: a ilusão do tempo e o eterno retorno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009 (Coleção Tópicos).

SILVA, F. L. e. *Intuição e Discurso Filosófico*. São Paulo: Edições Loyla, 1994.

PENNA, A.G. *Filosofia da mente: introdução ao estudo crítico da psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

VLASTOS, G. *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*. *Classical Philology*, Vol. 42, N°3, p. 156-178, Jul.1947.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Conhecer Bergson*. Tradução Mariana de Almeida Campos. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2016.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. Tradução, Carlos Alberto Louro Fonseca. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. Tradução de Aristóteles Angheben Predebon. São Paulo: editora Unifesp, 2010.

\_\_\_\_\_. *Le Vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.