

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O MOVIMENTO NA ONTOLOGIA DE BERGSON

Yussif Tayjen

CURITIBA  
2006

YUSSIF TAYJEN

O MOVIMENTO NA ONTOLOGIA DE BERGSON

CURITIBA  
2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Yussif Tayjen

O MOVIMENTO NA ONTOLOGIA DE BERGSON

Dissertação apresentada como quesito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Damon dos Santos Moutinho.

CURITIBA  
2006



“Il y a toujours un fil pour rattracher le  
verre d’eau sucrée au système solaire...”

**(Gilles Deleuze)**

I. L’image-mouvement, 2003. p.29.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte material prestado no difícil início deste meu trajeto, suporte sem o qual, certamente, não teria chegado a termo.

Agradeço pelos serviços administrativos prestados pelos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), especialmente, a Áurea Junglos, por me deixar a par das questões administrativas referentes ao acompanhamento do programa, estando eu distante de Curitiba.

Agradeço aos Professores Doutores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) Joel Alves de Souza, Paulo Vieira Neto, Maria Isabel Limongi e André de Macedo Duarte pela cordialidade com que sempre receberam minhas incursões filosóficas. Tive deles inúmeras formas de encorajamento, muitas das quais, sem que suspeitassem.

Agradeço à Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Adriana Capello pela gentileza de suas críticas e comentários quando de nosso primeiro encontro para a qualificação deste trabalho.

Agradeço a contribuição inestimável da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Débora Cristina Morato Pinto da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) pelas instruções recorrentes e, principalmente, pela atenção dada ao meu incipiente trabalho na fase de elaboração do ante-projeto para a dissertação. Sem suas leituras cuidadosas e sua boa atitude muito esforço teria sido em vão.

Agradeço ao nosso grande filósofo Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior pela inspiração intelectual que representa.

Agradeço maciçamente a meu orientador “Damon”, em especial, por sua infinita paciência (não só na leitura dos textos!), seus incentivos e seu senso de humor *redoutable*, sem os quais teria sido impossível superar a distância, seja espacial, seja intelectual, que se impôs constantemente entre nós. Ah! Obrigado pelos serviços de secretário também!

Gratidão e um sincero reconhecimento àqueles que amo profundamente; que representam a parte não-mensurável da vida e, em particular, deste trabalho (*apesar!* da ordem alfabética): Andréia, Cláudia, Dani, Flora, Hanna, Letícia, Ricardo, Roni, Yoko.

A meu tio Sayid, um verdadeiro pai. Também a Wafaa e Forzet por terem sido, apesar da imposição, minhas irmãs; e, com o minimalismo necessário, a Antoinette.

## **RESUMO**

Bergson é um dos grandes pensadores da liberdade. Sua obra, tendo por centro essa temática, pode ser considerada uma pesquisa contínua dos fundamentos que sustentam a experiência humana na sua qualidade de experiência livre. Por isso, ele a descreve como uma realização que se estende dentro dos limites de ambas, psicologia e metafísica, mas cujas diferenças internas são amiúde difíceis de demarcar.

Este estudo tenta seguir o percurso de suas duas obras iniciais, o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* e *Matéria e memória*, a fim de verificar a ontologia que lhe permite, em termos teóricos, descrever as complexidades de semelhante relação entre psicologia e metafísica. Constatase que tal ontologia, exigida pelas teses bergsonianas, só pode ter tido a idéia de movimento, na sua condição de “*contradição realizada*”, como fundamento último.

## **ABSTRACT**

Bergson is one of the great thinkers of Liberty. His body of work, being centered upon this theme, can be considered a continuous search for the foundations that underlie the human experience as a free one. Thus, he describes it as a reality carried out within the limits of both, psychology and metaphysics, though being often difficult to distinguish their differences.

This study tries to go over his two first works, the *Essai sur les données immédiates de la conscience* and *Matière et mémoire*, to verify the ontology that allows him, in theoretical terms, to describe the complexities of this kind of relation between psychology and metaphysics. It is then noticed that such ontology, required by the bergsonian theses, could have only had the idea of movement, in its condition of “*carried out contradiction*”, as its ultimate foundation.

## RÉSUMÉ

Bergson est l' un des grands penseurs de la Liberté. Son oeuvre, organisée autour de ce thème, peut être considérée une recherche continue des fondements qui sous-tendent l' expérience humaine en tant qu'expérience libre. Pour cela, il la décrit comme une réalisation que se déploie dans les limites données par les deux, psychologie et métaphysique, sans, pour autant, y pouvoir, quelquefois démarquer nettement leurs différences.

Cette étude essaie de suivre le parcours de ses deux premières oeuvres, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Matière et mémoire*, à seule fin de vérifier l' ontologie que lui permet, en termes théoriques, de décrire les complexités d' un parail rapport entre psychologie et métaphysique. On constate qu' une telle ontologie, exigée par les thèses bergsoniennes, ne peut avoir eu que l' idée de mouvement, dans sa condition de *«contradiction réalisée»*, pour son fondement ultime.

# SUMÁRIO

- 1. INTRODUÇÃO, 3**
- 2. CAPÍTULO I – O Ensaio sobre os dados imediatos da consciência, 9**
  - 2.1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES, 9
    - 2.1.1. Liberdade e matéria, 9
    - 2.1.2. A tarefa crítica do *Ensaio*, 11
    - 2.1.3. O papel das intensidades, 13
    - 2.1.4. Os “*movimentos conscientes*”, 15
    - 2.1.5. Para além do dualismo, 16
  - 2.2. ESPAÇO E DIFERENCIAÇÃO, 20
    - 2.2.1. O “*início de liberdade*”, 20
    - 2.2.2. Número e espaço na estrutura da consciência, 22
    - 2.2.3. Espaço, tempo e ação, 27
    - 2.2.4. Espaço e negatividade: uma visada ontológica, 29
    - 2.2.5. O espaço e o “transcendental”, 36
  - 2.3. TEMPO E DURAÇÃO, 37
    - 2.3.1. A “ficção” do tempo homogêneo, 37
    - 2.3.2. As multiplicidades internas da duração, 40
    - 2.3.3. A origem duracional do espaço, 41
- 3. CAPÍTULO II – Matéria e memória, 48**
  - 3.1. OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA EXTERIORIDADE, 48
    - 3.1.1. O campo das imagens, 48
    - 3.1.2. Imagem e indeterminação: entre psicologia e metafísica, 50
    - 3.1.3. A continuidade metafísica Indeterminação-Percepção, 55
    - 3.1.4. Presença e memória; percepção e representação, 61
    - 3.1.5. O corpo como corpo-tempo, 65
  - 3.2. TEMPORALIDADE COMO FUNDAMENTO, 67
    - 3.2.1. Metafísica entre passado e presente, 67
    - 3.2.2. A intuição e os novos caminhos metafísicos, 70
    - 3.2.3. Matéria é movimento puro, 72
    - 3.2.4. Memória, duração e movimento, 77
- 4. CONCLUSÃO, 84**
- 5. BIBLIOGRAFIA, 90**

## **ABREVIATURAS PARA AS OBRAS DE BERGSON<sup>1</sup>:**

D.I.: **Essai sur les données immédiates de la conscience**. 6e. ed. Paris: F. Alcan, 1908. 184 p.

D.S.: **Durée et simultanéité**: à propos de la théorie d'Einstein. 7e. ed. Paris: PUF, 1968. 216 p.

E.C.: **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 400 p.

I.M.: **Introdução à metafísica in: Cartas, conferências e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1989. 238 p. (Os Pensadores).

M.M.: **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 291 p.

P.M.: **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

---

<sup>1</sup> Em alguns casos, deu-se preferência à tradução, ao invés de referenciar a obra original em francês. Isto porque, de alguns anos para cá, passamos a gozar, na língua portuguesa, de excelentes versões dos principais textos de Bergson. Em todas as citações tiradas dos originais em francês, as traduções foram feitas por mim.

# 1. INTRODUÇÃO

No percurso que vai do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (de 1889) até os escritos do início do século XIX, considerando aí o evento de *Matéria e memória* (de 1896), o eixo do bergsonismo pode ser considerado o tema da liberdade.

No *Ensaio*, Bergson mostra esse ponto como o problema em torno do qual tende a girar toda metafísica e torna-o, conseqüentemente, o horizonte rumo ao qual pretende enfileirar suas questões. Por essa razão é motivado a empreender uma completa reestruturação de conhecimentos científicos úteis à sua análise, e desconstruir uma série de modelos filosóficos inadequados a uma metafísica que se queira “precisa”.

Em seu trajeto, a passagem crítica por uma psicologia é necessária, pois é nela que pretende circunscrever os dados da experiência chamada consciente e mostrar como proporcionam a base de uma análise das intensidades psicológicas ou estados da alma, denotando um campo, aparentemente misto, da experiência, condicionado pela exterioridade e alijado, por isso, de um conhecimento imediato, como pode pressupor o estudo da natureza imediata dos atos da liberdade.

No intuito de analisar os dados amalgamados obtidos na experiência psicológica complexa, Bergson leva a efeito uma sistematização que terá por objetivo mostrar quais são, entre eles, aqueles que, colocados numa mesma experiência, conservam uma natureza irreduzível a ponto que serem caracterizados como dados “puros”, ou “diferentes em natureza”. Obtém, pelo rebote dessa operação, um método investigativo que aos poucos se formaliza como poderoso recurso que permite distinguir conhecimentos empíricos de outros que, sobrepondo-se à experiência, fornecem uma descrição formal válida apenas *de direito*<sup>2</sup>.

O uso instrumental desses dados “puros” é, assim, vital para o sucesso da empresa bergsoniana, que, até o fim de dois primeiros capítulos do *Ensaio*, tornam evidente que só os dados imediatos de uma *duração* podem dar acesso à fração de imediato que os atos *conscientes* (ou se quisermos, livres) possuem. A duração é assim, uma das “essências” que o método de Bergson dá a conhecer. A outra é o espaço. Daí, um dos mais célebres e fundamentais dualismos do bergsonismo: o de *duração-espaço*.

Assim, se a compreensão de uma realidade reconhecida *de direito* como *dual*, base dos diversos conflitos filosóficos como “qualidade/quantidade”, “corpo/alma”, “extenso/ inextenso”,

---

<sup>2</sup> Essa descrição que Bergson empreende das diferenças de naturezas é bem conhecida e comentada, principalmente por Deleuze em seu *Bergsonismo*. Por esse recurso, Bergson é temporariamente isentado de depor definitivamente com ou contra uma metafísica que tem como pressuposto o reconhecimento efetivo de uma oposição corpo-alma nos moldes cartesianos, válida para todos os efeitos. O que as “diferenças de natureza” lhe oferecem é uma espécie de expediente teórico provisório para levantar hipóteses de caráter *lógico*, mas que dependem de uma confirmação *na experiência*. Como já foi assinalado, o método bergsoniano tem por fim propriamente encontrar os pressupostos sólidos do conhecimento metafísico, e isso por meio de uma investigação multifacetada; não pode, por isso, partir de arbitrariedades, mas sim tentar chegar aos dados por análises as mais isentas possíveis.

deve passar por um confronto com os contornos visíveis da experiência concreta que se mostra *una*, é pelos atos livres que Bergson pretende tocar a base concreta dessa realidade no que dela pode ser conhecido de uma só vez *de fato e de direito*. É onde ele assinala o problema criado para o pensamento: não se trata de um problema científico, mas metafísico por excelência; e esses dois campos do conhecimento, ciência e metafísica, para ele, mesmo que venham a se complementar, precisam de ferramentas de auscultação diferenciadas.

Isso não impede que nosso filósofo assuma, já no prefácio do *Ensaio*, o problema da liberdade como o alvo de sua investigação, caracterizando-o como “*aquele que é comum à metafísica e à psicologia*”, esta sendo, para ele, a representante do discurso científico (D.I. p.9). Parte desse ponto para resolver uma série de conflitos preliminares, os quais acabam por requerer também uma reformulação de toda a base ontológica tradicional. Essa reforma tem o seu ponto alto em *Matéria e memória*, onde o problema da liberdade encontra uma elucidação mais satisfatória.

O que se pretende neste trabalho é mostrar como, no que esses dois primeiros livros de Bergson se propõem a abranger, o fundo ontológico que se estende, seja sob o plano de uma psicologia tornada científica, seja sob o *constructo* intelectual de uma metafísica coerente com os dados de um “*empirismo verdadeiro*” – ambos terrenos do exercício da liberdade –, começa e termina na noção de *movimento*. Essa necessidade se impõe logo no início da obra de Bergson, vindo a extrapolar os limites dos dois textos, e mostrando ser a carta, em certos momentos até inconsciente, que decide as táticas de seu jogo teórico e a medida de sua extensão.

Ainda que tal noção tenha ganhado nitidez e necessidade incontornável ao longo do processo de investigação – quando, nos textos ulteriores, é nitidamente colocada como a base de todos os mal-entendidos da tradição metafísica –, as premissas exigidas pela análise das intensidades e da experiência psicológica profunda já anunciavam, nos primórdios do *Ensaio*, as dificuldades de exposição das formas mutáveis por meio de noções sólidas tiradas da compreensão espacial da realidade. O texto bergsoniano, ao problematizar o modo como as teorias mecânicas “*tendem a explicar as propriedades aparentes e sensíveis dos corpos mediante movimentos muito definidos*” (*ibid.* p.14) já traz em seu âmago o enredo de dificuldades que as mesmas colocariam diante da apreensão imediata dos corpos moventes e das mudanças reais que efetuam no mundo. No fundo, a multiplicidade de frentes que o texto bergsoniano assume gradativamente não é mais do que uma tentativa de dar conta de um “*elemento faltante*” que foi retirado das questões metafísicas de modo, por assim dizer, desatento. Esse elemento é o *tempo*, que ao não ser possível substituí-lo por nenhum outro, impõe à metafísica os limites de sua ausência.

A mudança e o movimento, portanto, são traduções reais de um elemento temporal experimentável, e vão se delineando ao fundo da análise bergsoniana até ganharem, no capítulo final de *Matéria e memória*, sua devida caracterização: tornam-se o próprio tecido da existência e

não o seu resíduo: passam a “*ocupar duração*” (M.M. p. 238). Alcança Bergson, nesse momento, uma verdadeira ontologia, que lhe abre novos caminhos para uma metafísica profunda. Não é por acaso que, na primeira parte de sua *Introdução* à coletânea tardia de *O pensamento e o movimento*, descreve a mudança como algo “*substancial*” (P.M. p.10) e diz terem suas reflexões acerca da natureza do movimento despertado em seu espírito “*muitas dúvidas, ao mesmo tempo em que grandes esperanças*” (*ibid.* p.10). Nesse momento, Bergson já terá desvendado a razão última do fazer metafísico. Ele dirá:

A metafísica data do dia em que Zenão de Eléia assinalou as contradições inerentes ao movimento e à mudança tal como a inteligência se os representa. Em superar, em contornar por um trabalho intelectual cada vez mais sutil essas dificuldades levantadas pela representação intelectual do movimento e da mudança foi gasta a maior parte da energia dos filósofos antigos e modernos. Foi assim que a metafísica foi levada a procurar a realidade das coisas acima do tempo, para além daquilo que se move e que muda [...]. Desde então, a metafísica não podia ser mais que um arranjo de conceitos mais ou menos artificial, uma construção hipotética. (*ibid.* p.10)

Cabe, portanto, lembrar que essas questões que aparecem com mais clareza nos escritos posteriores de Bergson são parte de uma mesma e persistente indagação inicial, que se anunciava no prefácio do *Ensaio*, visando a encontrar um múltiplo comum entre a psicologia e a metafísica. Ao longo de sua investigação, não tendo encontrado modos de dissociar a vocação racional da experiência humana de seu substrato material, acaba por rejeitar os fundamentos “ídeais” de boa parte dos preceitos metafísicos vigentes, os quais, para ele, tendem a explicar o advento da consciência pelo recurso a arbitrariedades de toda ordem. Ele prefere buscar as formas do espírito nas suas relações com a materialidade, sem que isso signifique fechar os olhos para as diferenças inerentes a cada um dos lados.

Essa união, que é representada como sendo a realidade mesma, Bergson dirá, mais adiante, é pensável somente na forma acabada fornecida pelo modelo da vida (E.C. p.95-96). Daí teriam surgido as maiores perplexidades do pensamento: as grandes questões metafísicas, no fundo, nada mais seriam do que as complicações trazidas pelas tentativas de descrever a relação entre a existência e a experiência consciente; se a vida, porém, já em sua origem, é um amalgama dessas duas vertentes, sem possibilidade real de remeter seus ingredientes a momento anterior, por qual motivo aceitar uma explicação representada, de direito, por uma parte minúscula (a consciência) em detrimento do sentido do todo? É nessa via que se empenha nosso filósofo, desde os primórdios de sua pesquisa. Ele busca os fundamentos da existência, tendo como meta superar os estreitos limites impostos pelas formas “interessadas” que a consciência desenvolve no mundo. Por essa razão, só o resgate de uma espiritualidade capaz de transcender o funcionalismo daquela pode conduzi-lo à fonte da realidade, mostrando que, apesar da aparente oposição entre consciência e matéria, há

também um plano, submerso pelas necessidades práticas e, mesmo anterior a elas, no qual, ambas se dão como uma coisa só.

Para ele, é por não alcançar essa constatação que a metafísica “inventou” a questão da liberdade, criada justamente para fazer frente às verdadeiras mudanças que a vida consciente impôs às formas inertes da matéria; se o espírito mostrava, de um lado, submeter-se às forças da realidade, por outro, tornava-se evidente que também era capaz de submetê-la às suas. Assim, a liberdade representa para os filósofos o gradiente dessa relação bilateral. No entanto, uma grande questão permanece: como explicar que a relação espírito-matéria possa assumir a forma dupla da liberdade, buscada entre consciência e existência, se a compreensão tradicional da metafísica separou espírito e matéria para além de qualquer possibilidade de conciliação? Não teria sido toda a questão da liberdade, fundada nesses preceitos, como bem chama a atenção Worms, um falso problema? (WORMS. 2004. p.31). A árdua missão de Bergson é, então, desde o início, procurar, fora das poucas condições dadas pelo intelectualismo, a natureza capaz de promover o “reencontro” entre o mundo e o espírito, de modo a justificar a liberdade como um intercâmbio legítimo e fundamentado numa realidade densa partilhada por ambos, mas *una*.

Assim, o evento de *Matéria e memória*, é, no fundo, proveniente da necessidade de exposição de fundamentos metafísicos capazes de promover a chamada liberdade, sempre à luz da relação entre o espírito e a matéria. Por isso, o rumo evidente do percurso de Bergson é o crescente aprofundamento das questões ontológicas, ao cabo das quais (mais precisamente, no final desse livro), encontrará o movimento puro como a fronteira final da existência.

A escolha da temática do movimento, como fio condutor deste trabalho, ganha assim, um sentido de ser: tentando superar um pouco da marginalidade com que o assunto tem sido tratado pela literatura bergsoniana, procura-se, aqui, seguir o caminho da investigação de Bergson, no intuito de mostrar como seu projeto metafísico, desde as primeiras páginas do *Ensaio*, mostra certo constrangimento diante das noções tradicionais do dualismo, exigindo – e isso talvez não seja totalmente inconsciente – uma espécie de condição preliminar menos “maniqueísta” onde situar um tão complexo objeto de pesquisa.

Isso requer que o presente estudo comece pelo momento em que é introduzida a noção de movimento, já no primeiro capítulo do *Ensaio*, para averiguar como Bergson, mesmo sem definir aí seu estatuto definitivo, a tem como pressuposto dos atos da consciência, conferindo-lhe quase um papel à parte em sua teoria. (D.I. p.32).

Pretende-se, com isso, encontrar o desencadeamento lógico de um percurso completo que, ao seu fim, justifica a assunção de tal idéia e a impossibilidade de ter assumido qualquer outra na base de uma ontologia que visa principalmente pensar os fundamentos da realidade cambiante e suas implicações na caracterização dos atos livres. Para Bergson, é a possibilidade da própria

metafísica que está em jogo, questão crucial para a sobrevivência da filosofia como uma prática intelectual legítima.

Isso faz com que a própria idéia de duração, capital para toda a filosofia de Bergson, seja, por assim dizer, tributária àquilo que define por movimento, tendo, este, caráter de *condição* no nível da existência mesma de *qualquer experiência*, e não somente da experiência psicológica da duração; se “*tudo muda sempre*”, se “*tudo é mudança*”, se “*a mudança é a lei interna das coisas*”, (P.M. p.168 *et seq.*) isso parece ser um pressuposto, a seu ver, geral e irrefutável. Então, se a duração é condição da existência consciente, o elemento mínimo que compõe essa existência, naquilo que a caracteriza como tal (ou seja, em sua natureza específica que é durar), ou, pelo menos, o plano mínimo em que se pode colocar a questão para torná-la compreensível é a idéia de movimento, pois é ele mesmo “*substancial*”, é ele mesmo o fundo da célebre experiência elementar que Bergson descreve como *imagens*.<sup>3</sup>

Isto posto, resta um grande desafio: esclarecer aos poucos, respeitando a ordem dos textos bergsonianos, o modo como Bergson cava em seus argumentos um espaço teórico que dá, a cada novo momento, um sentido preciso ao movente e à noção de movimento em geral. Isso, porque os termos “movimento”, “mudança” e “movente” tornam-se mais do que recorrentes para explicar, 1) ora o funcionamento da percepção-afecção, 2) ora a natureza da ação enquanto natureza composta de tempo e espaço, 3) ora para argumentar contra os enganos da metafísica tradicional ao julgar o movimento pelas posições que “*ócupa*” no espaço em oposição à experiência interior do movimento, 4) ora para aprofundar as questões ontológicas e dizer que “*uma continuidade movente nos é dada em que tudo muda e permanece ao mesmo tempo*” (M.M. p.231), querendo com isso comparar o movimento interior do ser vivo na sucessão temporal – movimento responsável pela *permanência do real* –, à natureza aparentemente estática da matéria que, contudo, “*vive e vibra em profundidade*” (*ibid.* p.240), 5) ora para descrever como, na percepção, o movimento promove uma “*derivação*” constante dos corpos no seio da matéria, modificando o campo das imagens que “*criam*”, por sua vez, o movimento *virtual*, fonte principal das representações conscientes.

Há, portanto, um progresso complexo a entender nessa noção, cujas nuances vão, no bergsonismo, ao encontro de algo mais elementar – em termos teóricos – do que a noção de duração ou de matéria. Esse algo é a idéia de movimento que, inclusive, *realiza* ambas as naturezas mencionadas *para o espírito*, ora na tensão, ora na distensão, dando ora uma coisa ora outra. Compreender essa noção é, assim, compreender os fundamentos de uma filosofia que estabelece, sem contradições, os dados imediatos da experiência com os mesmos dados que definem a

---

<sup>3</sup> Deleuze faz uma bela exposição dos desdobramentos da relação do movimento com a noção de imagem em seu livro dedicado à teoria do cinema, *L'image-mouvement*. Ver, mais especificamente os capítulos I e IV, relacionados às teses bergsonianas.

experiência complexa da inteligência. Sem arbitrar pressupostos, Bergson extrai, de um mesmo percurso, os princípios de uma ontologia e os de uma teoria do conhecimento.

Esse percurso inicia-se no *Ensaio* com a tentativa de dar uma base sólida à natureza das afecções chamadas intensas. É por elas que Bergson começa a revelar o profundo conflito metafísico herdado do dualismo clássico. Ali, o problema é diagnosticado por primeira vez, e desde então, Bergson não cessa de iluminar suas arestas obscurecidas pela descrição tradicional, procurando, resgatar a sua unidade, pelo menos no plano descritivo. Como decorrência disso, os problemas se avolumam, muitos dos quais são deixados como herança para seu livro seguinte, *Matéria e memória*.

A continuidade que Bergson promove nessa obra ganha sentido e valor metafísico crescentes à medida que sua análise se dirige ao fim, momento em que é possível reencontrar, na fatalidade movente do ser, o elo requerido para dar sentido aos opostos teóricos de contingência/necessidade, quantidade/qualidade, mecânico/vivo, extenso/inextenso, enfim, para tornar possível sair de uma duplicidade simplória da experiência, no campo intelectual, e de uma pluralidade da experiência, na vida sensorial concreta – dada finalmente como pluralidade de durações –, e chegar a uma consciência que representa um grau duracional próprio da experiência humana.

Bergson estabelece, assim, uma continuidade lógica que parte da idéia de movimento como criação espontânea e inserção de temporalidade *no mundo* (pelo viés ontológico) para a noção de duração como diferenciação e criação *no interior da vida* (na experiência psicológica) e, daí para a idéia de consciência como movimento de diferenciação *no interior do espírito*, o que deságua na sua epistemologia e até mesmo numa espécie de ética. Paralelo a isso, permanece o movimento, como bem assinala Worms em seu livro, *Bergson ou les deux sens de la vie*, como a parcela experimental do conjunto dessa experiência. (WORMS, 2004. p.67-75)

O movimento, então, participa de uma só vez em todas as modalidades da realidade, mas nas duas obras consideradas, Bergson se preocupa em acompanhar duas delas. A primeira, onde ela ainda não é parte da experiência propriamente humana, na realidade das coisas mesmas em seu plano mínimo de existência possível; e a segunda, na constituição da vida consciente no homem. Esta última traz consigo a realidade psicológica que, traduzida em intuição e inteligência, abre no espírito um campo de conhecimento que eleva os movimentos de meros acidentes no mundo ao estatuto de atos livres.

## 2. CAPÍTULO I – O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*

### 2.1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

#### 2.1.2. Liberdade e matéria

Bergson começa o seu *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* tentando buscar os fundamentos da liberdade, que, logo esclarece serem objeto tanto de uma psicologia como de uma metafísica. Como ele mesmo insistirá posteriormente em *Introdução à metafísica*, um de seus textos mais voltados para a metodologia da produção filosófica, o filósofo não deve fazer a sua busca apenas no nível em que é alcançado o conhecimento científico (neste caso, o da psicologia); seu objeto é, antes, o conhecimento metafísico, pois é dali que poderá dar sua contribuição para a compreensão dos fundamentos da existência em sua realidade absoluta. Enquanto o entendimento empregado pela ciência descreve as relações entre os objetos que compõem a realidade, ao ser colocado a serviço da filosofia, deve dar conhecimento sobre as coisas mesmas<sup>4</sup>.

A liberdade é, assim, o objeto de conhecimento que, mais que qualquer outro, permite apresentar essa dupla problemática, uma vez que deve lidar com os dois campos do conhecimento sem que, com isso, um contradiga o outro: se por um lado a liberdade se vale de uma realidade material densa que dá peso e existência aos seus atos, introduzindo inclusive novas configurações sobre o aspecto material do mundo, por outro, ela só pode ser pensada pelos parâmetros de uma racionalidade que está, por assim dizer, fora do campo da matéria, numa instância que a filosofia designa por intelectual e a ciência por psicológica. Em semelhante convergência de abordagens, esse campo de trânsito entre, pelo menos, duas formas de conhecimento deve ser elaborado dentro de um pensamento rigoroso que sirva de base para que semelhantes atos sejam conhecidos em sua complexidade; a análise deve, por isso, ser encaminhada em, no mínimo duas frentes: pela crítica do pensamento que se pretende conhecedor da natureza racional desses atos e pela busca de um fundamento último daquilo que entra na equação da liberdade pelo viés da sua realidade mesma no mundo, a saber, a sua constituição material.

Partindo disso, a proposta de Bergson no *Ensaio* é elaborar uma crítica que visa a verificar até onde pode ser empreendida uma busca pelos fundamentos dessa aparente dualidade dos atos livres, e tentar explicitar, se possível, positivamente, o modo pelo qual eles se dão na experiência concreta.

---

<sup>4</sup> Essa questão é inclusive o ponto de partida de toda a sua discussão no texto de *Introdução*, que já na nota inicial diz “[...] é incontestável que o conhecimento aponta para uma direção bem definida quando dispõe seu objeto em vista da medida, e que marcha em sentido diferente, inverso mesmo, quando se libera de todo pressuposto de relação e de comparação, para simpatizar com a realidade. Mostramos que o primeiro método conviria ao estudo da matéria, e o segundo, ao do espírito, que há, aliás, interferência recíproca dos dois objetos e que os dois métodos devem prestar-se auxílio mutuamente. [...] Pareceu-nos cada vez mais útil, para a clareza das idéias, chamar ‘científico’ o primeiro tipo de conhecimento, e ‘metafísico’ o segundo.” (P.M. p.183)

Ele começa, então, pelas visões antagônicas da filosofia, que dão a essa dualidade estatuto de traço de união entre as várias abordagens; por isso pode-se afirmar que o dualismo assumido logo de partida por Bergson, e que subsiste talvez durante todo o *Ensaio*, não é ele mesmo uma postura teórica de Bergson, tomada de modo dogmático: ele é nitidamente, antes, e desde o início, colocado como uma exigência metodológica, dada a natureza desse objeto de análise reconhecido como dual naquilo que costuma se chamar de relação corpo-alma pela própria filosofia.

Uma vez que a liberdade é a camada inconsciente que subjaz a todo o empreendimento do *Ensaio* (mesmo porque se trata, num momento inicial, de um trabalho antes crítico do que positivo), ela deve ser colocada nos termos em que é conhecida tradicionalmente, ou seja, como um ato de natureza dupla condicionado tanto por dados de imanência como por elementos que podemos chamar, como Kant, de transcendentais.

Isso dá ensejo a que Bergson questione (e esse talvez seja um primeiro momento de sua crítica) as formas que essa dupla condição da liberdade assume nas visões filosóficas opostas, mais precisamente em idealistas e deterministas, podendo mostrar aí uma série de contradições que o conduzem a constatações importantes. Destas, a mais relevante talvez seja a de que a grande fonte de discórdia entre os filósofos é a natureza que recebe o nome de *matéria*. Segundo Bergson, eles a descrevem por meio de fundamentos antes psicológicos e condicionados pelo modo como é sensivelmente experimentada – algo que se assemelha á noção do senso comum –, do que por sua experiência imediata e profunda. (D.I. 101 *et seq.*)

A tematização da materialidade que subjaz aos atos livres, à qual caracterizam como mecânica ou dinâmica, é de suma importância nesta obra e mais especificamente no terceiro capítulo do livro, pois mostra que a idéia de matéria como necessidade é mais apriorística do que experimental e, com isso, tal visão só afirma uma imposição da lógica do pensamento que, de direito, está muito aquém de poder alcançar efetivamente um conhecimento absoluto dessa natureza. Isso faz com que a matéria seja apreendida de modo condicionado pela forma psicológica da cognição, permanecendo, por absurdo que pareça, à margem de uma abordagem que a tem por cerne.

Desse modo, a necessidade atribuída à matéria faz com que seja conhecida com características de identidade permanente, excluindo de seu interior a possibilidade de contingência; o que faz com que as mudanças reais no mundo não possam ser explicadas sem aumentar, com isso, as incógnitas em torno da lógica misteriosa dessa natureza.

Um bom exemplo que Bergson fornece da dificuldade em conceber a natureza da materialidade é o de como o senso comum representa a impenetrabilidade da mesma; como parece óbvia a idéia da impossibilidade de dois corpos tomarem o mesmo lugar no espaço ao mesmo

tempo. A característica da impenetrabilidade que se crê ser inerente à natureza dos corpos é, no fundo, uma necessidade lógica com a qual se opera no nível consciente, mas a matéria não apresenta, por si só, indícios suficientes para ser qualificada como impenetrável: ela, ao se dar *imediatamente* aos sentidos, não revela mais do que imagens. No entanto, ao ser enunciada a impenetrabilidade da matéria, somos colocados diante de uma solução inconsciente de uma geometria racional atribuída aos corpos na experiência *intelectual* e, portanto, não imediata. Mesmo diante da visão de dois corpos que se interpenetram – como ocorre se observamos duas esferas que se aproximam e depois se posicionam uma à frente da outra, assumindo para nós o volume de um único corpo –, o dado visual é ignorado em virtude do dado intelectual que diagnostica: “às esferas só podem estar uma *em frente* à outra e é impossível que tenham se inserido uma *na* outra”.

O que ocorre aí é evidentemente um trabalho sistemático e lógico do espírito que opera num plano geométrico abstrato sobre os dados sensíveis da matéria, interpretando-os. No fundo, é um indício da capacidade do espírito de dar atributos que prescindem de realidade experimental e podem, por isso mesmo, levar a concepções cada vez mais autônomas a respeito da experiência, deixando a mesma de lado e, muitas vezes, incorrendo em erros graves. Esses erros não deixam de ser toleráveis quando se trata do senso comum, mas, à filosofia, não é permitido incorrer neles.

### **2.1.2. A tarefa crítica do *Ensaio***

Assim, se há equívocos que rondam o principal campo de intuição do real, ou seja, o da matéria, a filosofia não deve, então, buscar entender a ordem real das coisas que conduz a eles? Seria suficiente para Bergson denunciar tais erros, ou dizer que a metafísica incorre neles, sem procurar os seus fundamentos, sua razão de ser? É certo que não.

A crítica do espaço, é então, por onde Bergson encara essa problemática com maior concisão; pode-se até dizer que ela seja, para ele, a condição de todas as outras críticas. Ela nasce da necessidade de explicar a relação íntima entre a natureza da experiência intelectual e a dos erros que se acumulam a partir dessa experiência. Para além do esclarecimento das particularidades da ordem cognitiva, ele quer encontrar suas bases metafísicas. Isso, porque tais enganos não são fruto de um acaso: são oriundos de uma necessidade real.

Não é necessário por ora estender esta discussão, até porque, a solução que Bergson encontra para a compreensão dessa instância e de sua relação com o todo da vida consciente não é fácil de exaurir com o exemplo dado aqui. Isto, talvez, porque recusa um simples paralelismo entre o corpo e o espírito. Sua discussão, ao contrário, entra aos poucos no percurso do *Ensaio* (já no primeiro capítulo) com o nítido objetivo de flagrar os absurdos que a filosofia comete por não entender a relação do intelectual com o sensível, do extenso com o inextenso, em suma, do corpo

com o espírito em sua complexidade. E essa má compreensão não está apenas imbricada na má solução dada aos problemas colocados pela filosofia, mas antes, à má colocação desses problemas.

No fundo, para Bergson, há um problema assumido pela filosofia que se deve ao fato de não se perceber que o nosso modo de ver a realidade está condicionado pela promessa que antevemos de agir sobre ela. A visão filosófica erige, assim como o senso comum, um filtro negativo que fornece uma visão distorcida do real, atribuindo-lhe dados da nossa própria forma de apreendê-lo, ao invés de tomar de imediato seus dados sensíveis. Um bom exemplo disso é a idéia da impenetrabilidade dos corpos.

O levantamento dessas questões no *Ensaio* é, portanto, uma tentativa de levar a efeito uma crítica da razão que possibilite uma abertura maior aos dados imediatos do real. Só assim pode-se pretender buscar uma distinção profunda – que incrivelmente se dará como coincidência (GOLDSCHMIDT, V.)<sup>5</sup> – entre aquilo que se chama mundo material e aquilo que se denomina de espírito, e uma vez nítida essa “distinção”, a natureza de sua relação conjunta nos atos livres também pode ser esclarecida.

É imprescindível, portanto, para entender a liberdade, levar a cabo todo o processo crítico referido. Se o entendimento não para de bombardear a realidade com dados que não se encontram nela, e esses dados têm o objetivo de manter um equilíbrio aceitável dentro do espírito entre a verdade do mundo e a possibilidade espiritual de operar nele (que Bergson chama de campo de ação), nosso autor vê como urgente, buscar os fundamentos últimos da matéria ao mesmo tempo em que leva adiante uma crítica do entendimento. Essa crítica, a seu ver, deve ser ainda mais severa do que aquela que fora proposta por Kant (D.I. p.159)<sup>6</sup>

Vale, entretanto, lembrar que, como foi sugerido logo acima, a idéia de distinção que Bergson visa estabelecer só tem validade na tentativa de tornar nítida a origem da confusão metafísica advinda da ordem intelectual, a qual, sem passar por uma inquirição metodologicamente estruturada, é incapaz de dar uma descrição consistente da natureza dos dados chamados mistos do real. Essa distinção, tão-somente crítico-metodológica, não deve, portanto, estender-se da mesma maneira à compreensão do misto em sua concepção metafísica profunda, pois nela a idéia de misto perde sua razão de ser. O que Bergson pretende mostrar, então, é que, ao contrário, haverá aí uma unidade indivisível e movente que unirá irrevogavelmente ser e consciência.

---

<sup>5</sup> GOLDSCHMIDT, V.: *Introduction* in: *Annales Bergsoniennes I*, 2002. p.93.

<sup>6</sup> No artigo *O tempo e seus momentos interiores – heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana*, Débora M. Pinto explora as coincidências e divergências entre a metafísica de Kant e a de Bergson. Sobre a condenação deste ao filósofo alemão, ela assinala: “[É] em suma, a relação entre a análise da intensidade dos estados de consciência [...] e a distinção entre as duas multiplicidades à luz da qual se apresenta a idéia de duração (uma investigação no cruzamento entre teoria do conhecimento e metafísica) [que] vem explicar o “erro de Kant” e o sentido da reintegração do tempo real, que é o horizonte último da filosofia de Bergson. Essa reintegração exige que sejam superados os responsáveis pela relatividade do nosso conhecimento, efetivando o passo que Kant não pôde dar [...]”.(PINTO, D., 2005, p.11). Ver também LEOPOLDO E SILVA, 1994. p.83.

Precisamente por esses cuidados que o método bergsoniano exige, a crítica do entendimento será o fio que conduzirá as questões a levantar ao longo da primeira metade do *Ensaio*, as quais devem girar em torno da crítica à noção de espaço. Ao longo deste trabalho, portanto, deve ficar mais clara a coesão entre semelhante quesito pontual de uma argumentação crítica e o total da empresa filosófica de Bergson, que não pode aceitar apenas os resultados negativos da investigação metafísica, como teria feito Kant.

### 2.1.3. O papel das intensidades

É no segundo capítulo do *Ensaio* que Bergson pretende por em prática sua crítica ao entendimento, mas não por acaso, encontra-se diante de uma série de questões já colocadas e deixadas em suspenso no primeiro capítulo; questões muito importantes que, se não logram mostrar uma saída para o tema da liberdade, pelo menos tornam evidente que esse tema deve ser colocado em outros termos, os quais cabe buscar. Essas questões preliminares devem, então, ser examinadas.

Tendo constatado que aquilo a que se dá o nome de intensidade – de acordo com a distinção tradicionalmente levada a efeito entre quantidade e qualidade, corpo e alma, extenso e inextenso, enfim entre duas instâncias da experiência que remetem de modo claro a duas naturezas distintas e irreduzíveis – pode ser compreendido como uma condição mista da experiência, a qual parece ser a única acessível à experiência consciente, Bergson faz ver que, nas duas formas em que se apresenta, ou seja, como afecções ou como estados profundos da alma, há aí uma experiência que abarca de um lado as qualidades puras dadas imediatamente ao espírito e, do outro, a matéria em seu peso ontológico. A diferença é que na primeira delas (as afecções), intervém diretamente a extensão (a elas são dados os nomes de *prazer*, *dor*, *sensação*, etc.), enquanto na segunda, é necessário que a extensão intervenha por meio de uma espécie de forma sublimada: a representação simbólica. (D.I. p.26-27)

As intensidades acabam, dessa forma, em um modo ou no outro, sendo representantes, junto à consciência, de uma versão experimentada do real. Mas, tendo sido afastada qualquer possibilidade de concebê-las como pura manifestação da qualidade vivida internamente (pois nelas há uma parcela de extensão), elas passam a ser apresentadas como um misto necessário de qualidade e quantidade, extensão e inextensão (D.I. p.27 *et seq.*), alcançando assim um grau de complexidade que exige, nesse momento, ser novamente precisado.

Bergson reencontra aí as questões tradicionais da metafísica naquilo que esses mistos específicos de quantidade e qualidade, extenso e inextenso, mantém de análogo com a relação geral corpo-alma.

Mas, aí precisamente ele vê um ponto de contornos imprecisos. Se as sensações são um misto de matéria e espírito nos termos em que se lhes atribui respectivamente quantidade e

qualidade, extenso e inextenso, então como pode a relação ser possível *a priori* se é sabido de antemão que duas naturezas opostas como matéria e espírito, corpo e consciência, não se ‘tocam’ jamais? As relações que a filosofia inconscientemente estabelece entre extenso e intenso (ou inextenso) só podem ser absurdas uma vez que existe em suas bases uma diferença radical entre duas naturezas irreduzíveis e incomunicáveis.

Bergson chama a atenção para o fato de que as intensidades não podem ser meras traduções de um estado físico em outro psíquico, pois requereriam um exercício de abstração imenso para descobrir como uma ordem psíquica espiritual consegue assumir os dados de outra ordem totalmente diversa em natureza com a qual nada possui em comum.

Notamos que a um maior abalo nervoso corresponde geralmente uma sensação mais intensa; mas como esses abalos são inconscientes enquanto movimentos já que eles tomam para a consciência o aspecto de uma sensação que em pouco se assemelha a eles, não vemos como transmitiriam à sensação qualquer coisa de sua própria grandeza. Pois não há nada em comum, devemos repeti-lo, entre as grandezas justapõeíveis tais como as amplitudes de vibração, por exemplo, e sensações que não ocupam lugar algum no espaço. (D.I. p.30)

E a prova dessa irreduzibilidade, está, para Bergson, no fato de que “[...] *se a sensação mais intensa nos parece conter a sensação menos intensa, se ela recobre para nós, como o próprio abalo orgânico, a forma de uma grandeza, é provavelmente porque ela conserva alguma coisa do abalo físico ao qual ela corresponde*” (*ibid.* p.30); e atenção à afirmação que segue: “*E ela não conservaria nada se ela fosse somente a tradução consciente de um movimento de moléculas; pois precisamente porque esse movimento se traduz em sensação de prazer ou de dor, ele permanece inconsciente como movimento molecular.*” (*ibid.* p.30)

Bergson está afirmando nessas passagens uma série de coisas de suma importância: primeiro, que a tradução de uma natureza à outra seria impossível se fossem tratadas à moda da cisão cartesiana corpo/alma, pois aquilo que se manifesta em uma delas continuará sempre estranho ao que se manifesta na outra e considerá-las desse modo é desconsiderar o que caracteriza sua unicidade empírica. As duas ordens teoricamente formuladas não possuem parâmetros comuns para que semelhante tradução seja factível; segundo, que, em se tratando de uma tradução, o abalo molecular não teria porque ser considerado ora prazer e ora dor, pois a natureza de um abalo físico seria sempre correspondente a um deslocamento material e isso jamais bastará para que esse deslocamento seja tomado num momento como a tradução consciente de um prazer e logo em seguida como o de uma dor: duas qualidades puras não teriam porque se originarem de um mesmo tipo de abalo físico; e, em terceiro lugar, e talvez esse seja o ponto crucial de sua argumentação, que, para que esse abalo tenha uma “representação consciente” condizente com aquilo que o qualifica como dor ou prazer e até mesmo em sua intensidade, é necessário que ele mantenha inalterado algo de sua própria grandeza.

Poderá, aqui, parecer que a argumentação de Bergson tomou um caminho desvairado e até mesmo contraditório, pois quer que os abalos mantenham na sua “representação consciente” algo de sua grandeza, e ao mesmo tempo parece tornar essa consideração inútil ao alegar, logo em seguida, que nada disso tem a ver com uma tradução. Para que então é necessário que a intensidade mantenha a medida exata de sua excitação física?

Na verdade, o que Bergson quer nos esclarecer é que deve, *sim*, haver uma relação de equivalência entre os estados físicos e os psíquicos, mas se uns e outros não compartilharem um “terreno comum”, a equivalência aos modos e uma tradução será, pelo menos como prerrogativa lógica, impossível.

Isso deixa claro que ele tem em mente uma aproximação possível entre os dois lados desse dualismo extremado, o que pode significar que o monismo ulterior atribuído a seus escritos, não deixa de estar esboçado nestas suas inquietações iniciais no *Ensaio*. Mas, para ele, semelhante aproximação ainda deve ser construída. Parece até que neste momento Bergson quer que seu leitor acredite que sequer imagina uma solução para o problema que criou.

Tendo chegado visivelmente a um beco sem saída para a sua questão dual, Bergson tenta propor uma outra aproximação ao tema.

#### **2.1.4. Os “movimentos conscientes”**

Se os abalos físicos devem manter sua marca nas afecções, mas nem por isso se trata de uma tradução, segue-se a isso que o objeto de sua investigação seguinte terá que implicitamente considerar esse “terreno comum” entre o físico e o psíquico. É quando tenta voltar para a experiência (desta vez psicológica) e verificar o estatuto das afecções no dia-a-dia da vida consciente; quais as funções que ordinariamente se atribui a elas?

Aqui uma ressalva deve ser feita: ainda que pareça sair de uma argumentação metafísica para outra no âmbito da psicologia, o intento de Bergson é bem antes conduzir a discussão em torno da fundamentação existencial daquilo que é chamado de “afecções”, pois elas, sendo esse “misto”, certamente têm um papel importante na ordem dos seres e talvez esse papel possa ser esclarecedor.

Ele constata, nesse momento, que as sensações se prestam, não apenas a informar o que acabou de suceder no organismo, mas antes, de antecipar aquilo que está preste a ocorrer. As afecções desempenham um papel *utilitário* na vida consciente: elas são sentinelas do organismo e medem a qualidade de sua exposição ao mundo. “[O]s movimentos automáticos que tendem a seguir a excitação sofrida, e que lhe constituem o prolongamento natural, são aparentemente conscientes enquanto movimentos, ou então a sensação ela mesma, cujo papel é nos convidar a uma escolha entre essa reação automática e outros movimentos possíveis, não teria nenhuma razão de ser.” (*ibid.* p.31-32)

Se esse é o propósito final das afecções, e para isso, *elas devem ter em seu presente algo que possa anunciar o seu futuro*, esse “algo” não pode ser apenas objeto de medida de uma psicologia, pois extrapolaria em muito os domínios daquilo que a psicologia pode dizer a esse respeito, fazendo a análise recair forçosamente na metafísica mais uma vez. As afecções devem ser, portanto, passíveis de caracterização por si só, na sua própria existência, justificando a si mesmas como natureza, pelo menos em parte, independente da consciência. Elas estariam, por assim dizer, ligadas *ontologicamente* ao mundo. Daí vem uma importante constatação: seja qual for a natureza que lhes subte, sua apresentação à consciência depende primordialmente de sua natureza *temporal*. Só assim poderiam ter um presente que anuncia o seu futuro.

Tal conjectura de Bergson, entretanto, precisa de uma comprovação empírica, por isso deve ser buscada na forma psicológica das afecções. A analogia feita entre afecções e “movimentos conscientes” dá, assim, a Bergson uma primeira possibilidade de mostrar que o aspecto temporal das afecções as coloca no mesmo campo ontológico dos movimentos, pois, o móvel, sendo aquele que transpõe com seu conteúdo material um intervalo de tempo, em muito se assemelha ao modo como as afecções se dão no mundo.

Uma vez reduzidas ontologicamente a meros movimentos, Bergson volta a introduzir o elemento consciente na sua análise, dando a impressão de querer efetivamente isolá-lo dos dados imediatos que a *experiência móvel das afecções* fornece aos sentidos. Desse modo, as afecções recebem um acréscimo, que as coloca para além dos meros movimentos: há nelas os movimentos e a consciência desses movimentos; há aí novamente a experiência psicológica das afecções.

Bergson, porém, não tem o propósito de se prolongar muito sobre a analogia que acaba de estabelecer entre afecções e movimentos, pois ela tem, neste contexto, outra função: a de evidenciar que ocorre nas afecções algo mais do que um acontecimento mundano; há um fato consciente que é transportado por elas em seu interior, e que – pelo menos, numa leitura metafísica tradicional – não se reduz a sua existência material, que é, por ora, confusamente móvel.

Para o propósito deste trabalho, porém, há aí a percepção de um dado importante anunciado intencionalmente por Bergson: o *móvel*, que contudo, não se torna um conceito desenvolvido à exaustão. Não por acaso. Faltam-lhe ainda muitas ferramentas para elucidar o seu alcance teórico real.

### **2.1.5. Para além do dualismo**

Neste momento do *Ensaio*, como bem sugere Worms (WORMS, 2004. p.58 *et seq.*), Bergson começa a dar sinais da necessidade de uma incursão nos dados internos da vida psicológica, naquilo que receberá o nome de *duração*.

Isso, porque urge mostrar uma série de contradições essenciais que se instalam no dualismo tradicional. Ele diagnosticará aí um deslocamento importante no campo da relação dual que o obrigará a buscar novas saídas nos capítulos seguintes.

É importante atentar para o fato de Bergson buscar sem mais delongas um recurso que lhe permita retomar, para além da incongruência estabelecida entre os dados elementares separados pelo dualismo e re-unidos de forma mágica, a experiência *una* em sua profundidade real. É aquilo que sua análise da duração irá propiciar. Por ela, tentará aclarar a simultânea separação e convergência entre consciência e sensações, e as confusões metafísicas que rondam essa relação. Para ele, estabelecer os termos precisos de semelhante relação é condição para prosseguir com o desenvolvimento da problemática metafísica e achar a lógica da verdadeira relação corpo-alma.

No fundo, Bergson elabora uma crítica séria em seu primeiro capítulo do *Ensaio* em torno da natureza das intensidades, e planeja mostrar a gravidade de suas conseqüências, uma vez transportadas para uma análise duracional efetiva. Essa crítica deixa claro que, por um viés teórico, a despeito da dificuldade de se conceber uma ordem composta de duas naturezas opostas – moléculas inconscientes em condições de exterioridade total, de um lado, e presença consciente sucessiva e interna, do outro –, a análise intelectual nos dá a evidência de assim ser a composição do real. Por um viés da observação imediata dos dados sensíveis, porém, essa mesma análise não consegue ir mais adiante, não encontra solução para o verdadeiro problema da relação dessas naturezas que, mesmo consideradas distintas de direito, vêm, a fazer uma o contraponto da outra da forma mais coerente possível, configurando uma *eficiência* que dá resultados perfeitos. Resta disso uma intuição vaga de que o ponto fraco deve estar na formulação intelectual do problema, que impõe limites artificiais a essa relação em decorrência dos limites “naturais” que o conhecimento experimenta em seu interior.

Por semelhantes assunções, a estratégia de Bergson é outra. Ele quer lograr o maior afastamento possível da experiência intelectual e voltar-se sobre os dados imediatos da experiência, onde a interferência da “lógica do sentido” possa ser reduzida ao mínimo necessário. É por isso que se volta para os dados da duração, visto que é, de uma só vez, o contato mais íntimo que se pode ter com a existência e com os dados da consciência.

Ao verificar as possibilidades de inserir sua problemática no campo da duração, Bergson também pretende, pela mesma lógica, inserir a duração, de uma só vez, no campo da ontologia e da epistemologia. Mas, não é apenas isso: se for bem sucedido, ao fazê-lo, ele logra recolocar toda o problema da metafísica tradicional num único lugar teórico, anterior à cisão promovida por Descartes. Enquanto Descartes divide os dois campos da existência, matéria e espírito, como sendo um o negativo do outro, sem contanto, explicar como a união ou contraposição entre uma “idéia clara e distinta” e seu substrato sensível se torna eficiente, Bergson crê que deve haver algo na

natureza do conjunto que extrapola as possibilidades das naturezas isoladas (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p.73). É isso que o conduz à tentativa de perscrutar a natureza una da duração, pois nela a experiência está dada por completo. Isso, por sua vez, não significa que ele não aceite a relação dual *de direito*, mas a seu ver, esse dualismo só deve ser realizado no campo epistemológico, em virtude de gerar conhecimento útil acerca da base ontológica – pois é inegável que há um abismo intransponível entre o que se compreende por existência em geral e o que se compreende por vida espiritual. Definir, entretanto, a ontologia por essa via dual é estar fadado a nunca entender a íntima relação existente entre corpo e espírito e a não conhecer o motivo de sua eficiência. É retornar à metafísica cartesiana e seguir impotente, ao se voltar sobre os contornos da experiência, em encontrar, tanto para a variedade da experiência na vida individual (na subjetividade), quanto para a vasta diversidade de maneiras que a vida engendrou ao longo de suas formas múltiplas manifestas nos organismos, uma demonstração satisfatória dos “milagres” que a “justaposição” matéria-espírito pôde realizar. Todas as implicações que essa metafísica deixa de considerar é o motivo pelo qual Bergson se vê carregando incessantemente o problema para resolvê-lo mais adiante em *Matéria e memória* e *Evolução criadora*. Na primeira destas obras, ele terá que passar por uma ontologia que toma lugar inicial na ordem constitutiva da psicologia individual, enquanto, na segunda, ela deve dar conta de explicar uma evolução na ordem dos sistemas biológicos organizados pela vida em torno da matéria com sua imensa variedade.

Assim sendo, em última instância, o que Bergson tenta neste momento inicial, que o *Ensaio* representa, é investigar em que termos e condições pode ser aceita a diferenciação da matéria e do espírito como fato básico do pensamento metafísico. Para além das inferências problemáticas das idéias abstratas, essa relação sempre aparentemente apreendida em conjunto, deve dizer algo, tanto sobre os fundamentos da realidade interior pura, quanto sobre os da pura exterioridade. Por esse motivo, mais precisamente na caracterização da duração, o *Ensaio* abre todo o horizonte propedêutico para a metafísica bergsoniana, pois, para ele, não é em outro lugar, senão onde ela é efetivamente vivida, que deve ser recolocada a problemática da existência.

A análise da duração permite, então, chegar à compreensão da natureza íntima do “estar aí” ao dar acesso às evidências imediatas da natureza do real vivido. Essas evidências têm na “natureza mista das afecções” sua forma mais bem acabada, mostrando que as confusões e mistérios que rondam o problema da existência talvez se devam a uma concepção que separa essa realidade internamente, de modo abstrato, passando por cima do que é nitidamente uno na sua manifestação imediata. É isso o que leva Bergson a buscar na crítica do espaço uma espécie de levantamento crítico de prerrogativas que lhe servirão nessa verificação como uma espécie de asserção por eliminação de erros. Ele mostrará, por fim, que o tema da liberdade é conflituoso entre os filósofos porque estes não souberam compreender a noção de causalidade que entra indiscriminadamente na

explicação do funcionamento dos estados psíquicos, fato que, por sua vez, descende da má compreensão da natureza da matéria, incidindo também sobre uma compreensão distorcida da diferença entre ela e o espírito e de sua relação. Por isso, vemos-no às voltas tentando analisar os fenômenos que caracterizam essa “mistura”.

A natureza experimental das intensidades mostra a Bergson que as afecções, para além de apenas medirem retroativamente as ações sofridas pelo corpo, dada a sua natureza duracional, desempenhariam também o papel de sentinelas que “avisam” o que nele está por acontecer. Isso representa para ele, no nível da mera existência (e portanto antes de considerar a vida consciente), que as afecções contribuem com uma parcela de positividade no processo de formação da experiência como um todo.

Assim, a compreensão das leis causais da consciência – as quais costumam ser tomadas por leis transcendentais tão-somente *guiadas* pela lógica da matéria –, torna-se problemática, não por elas se “originarem” na natureza das afecções (mais especificamente, na sua parcela material), ou seja, em uma pretensa outra natureza imanente que as torna limitadas fora do seu campo natural, mas principalmente por cumprirem, na consciência, uma função que tem por objetivo *inverter* o papel das afecções *em específico*, ou seja, voltar-se retroativamente sobre a experiência, ignorando sua realidade total, qualquer que ela possa ser, para tomar dela, de modo seletivo, apenas a parte que interessa à ação futura. Nisso consiste um trabalho negativo, originado no próprio espírito, que parece se opor à natureza positiva das afecções, imprimindo sua marca sobre aquilo que a filosofia costuma chamar de *leis causais* e, por isso, sobre a compreensão da consciência. Essa negatividade, entretanto, aparece como resíduo de uma relação de suma importância na vida dos seres vivos: ela representa um equilíbrio frágil entre o viver e o escolher. O nome dado a essa instância é *ação*. Em *Matéria*, Bergson se esforçará em mostrar que a ação é muito mais do que apenas uma participação no mundo: ela *o determina* por meio da atividade do espírito, e o faz por uma eterna concomitância entre a criação e a negação desse mundo; a primeira sempre dependente da segunda.

Assim sendo, ainda que seja a ação – marcada pela exterioridade – aquilo que formalmente constrói o campo subjetivo, a análise da duração mostra que ambos movimentos – criação e negação – têm sede comum no interior do espírito, cujo papel é negociar essa construção. Essa sede não é nada além do que as afecções oferecem em sua aparente duplicidade (pois, como vimos, são consideradas materiais e também conscientes), aspecto que traduz por inteiro e de modo simultâneo a realidade vivida na duração, que também é consciência. Em termos de uma relação metafísica, elas ligam o sensível imediato ao entendimento, introduzindo o imanente no campo do espírito (pela representação) e o contingente do espírito na ordem material (pela ação). É essa, basicamente, a problemática deixada para aqueles que querem entender a natureza dos atos livres.

Assim, a positividade imposta, como diz Worms, pelo simples viver, passa a depender também de uma negatividade que se impõe por uma necessidade de “*continuar vivendo*” (WORMS, 2004. p.122), ainda que não se possa dizer que essas duas faces de uma mesma moeda tenham qualquer premência uma em relação à outra.

Essa talvez seja a maior complicação apresentada por Bergson em sua metafísica da duração. Ela faz com que as afecções, que possuem, por assim dizer, potencialmente, a positividade e negatividade em sua própria natureza, não possam ter ocorrido pela união de dois campos mutuamente excludentes, mas, representam necessariamente algo que é originalmente duplo em sua unicidade. Forçosamente, o entendimento teria representado essa “natureza mista” como “duas naturezas”. No fundo dessa confusão, porém, está a tentativa de entender como o vivente é capaz de transpor uma ordem na *sucessão temporal* sem deixar de abarcar ele mesmo a realidade da existência na própria matéria, na *simultaneidade espacial* em que é apreendida.

Assim, ainda que a apreensão intelectual dos fenômenos intensos seja desvirtuada durante o processo de sua representação, a base ontológica fornecida pelas sensações se torna incontestável. Igualmente, torna-se difícil de contestar a aceitação tácita de que essa ontologia abarca de uma só vez o material e o temporal, primeira conclusão subterrânea a que nos conduz Bergson em seu capítulo inicial sobre as intensidades.

Tal constatação, contudo, não facilita as coisas: traz consigo complexidades que só poderão ser esclarecidas por ele no momento apropriado em seu próximo livro, *Matéria e Memória*. Nesse momento, a mesma natureza que compõe as afecções deve ser capaz, por si só, de explicar a ordem causal na matéria e os modos de sua representação consciente.

Como é propriamente dessa elucidação que depende este trabalho, a questão deverá ser retomada mais adiante.

## **2.2. ESPAÇO E DIFERENCIAÇÃO**

### **2.2.1. O “início de liberdade”**

Uma vez constatada a sua natureza intrinsecamente espaço-temporal das afecções, elas dão a Bergson a possibilidade de lhes atribuir mais uma função propedêutica no âmbito de sua análise: a de terreno intermediário entre as ações *automáticas* do corpo e as ações que não necessariamente equivalem a uma resposta reativa do organismo, enquanto conjunto material, às excitações sofridas.

Ele dizia em momentos anteriores que essas ações “*nos apresentam, entre a ação exterior que lhes serve de ocasião e a reação desejada que se segue, uma sensação afetiva intercalada.*” (D.I. p.25) Se não fosse essa *sensação afetiva intercalada*, seríamos autômatos e reagiríamos sempre de acordo com o modo mais esperado de nossa constituição física, conseqüentemente, de

acordo com um modelo mecânico de ação-reação. Disso vem a célebre conclusão de Bergson: “*ou a sensação não tem razão de ser ou ela é um começo de liberdade.*” ( *ibid.* p.25)

Se notarmos bem, trata-se mais, aqui, do levantamento de um problema do que de uma conclusão. Bergson quer nesse momento encaminhar seu leitor para um tema que está por ser qualificado logo adiante, e que representa um *momento teórico distinto*. Não é exatamente da liberdade que fala aí, mas da necessidade de introduzir a questão do espaço, mostrando que ele é urgentemente exigido pela temática das afecções: sem esse recurso teórico, como poderá dizer que as afecções cumprem o papel de sentinelas? Pois, depende disso, não o que elas contém de antecipativo na sua materialidade, mas principalmente o que a sua representação consciente implica na escolha da qual depende sua continuidade; é, enfim, o que permite “transformar” atos aleatórios em *atos livres*.

Worms, em seu *Bergson, ou les deux sens de la vie*, faz uma bela exposição da oposição diametral que a introdução da idéia de espaço representa nas possibilidades teóricas assumidas por Bergson para efetuar uma verdadeira diferenciação no interior da vida psíquica. O espaço, ao contrário da forma densa da duração, fornece algo de transcendental que ajuda a “estruturar” a interioridade como realidade que ganha a possibilidade de se projetar de modo organizado para fora. (WORMS. 2004. p. 47 *et seq.*) Trata-se, no fundo, de pensar os seres vivos na contingência em que são constituídos, pois ela é a razão última de terem desenvolvido a noção espacial e as formas de reação conscientes, e, por fim, no homem, a liberdade. Por isso, deve-se dar esse salto dos dados imediatos das qualidades internas diretamente para aquilo que a psicologia entende por vida consciente. Esse momento teórico “distinto” não é o mesmo que coligava, como há pouco, as sensações a uma natureza que lhes é imanente (a duração); ele é, ao contrário – pelo menos, dentro dos termos em que essa análise é cabível –, o de uma aparente ruptura com essa ligação. O que Bergson quer agora é entender a natureza dos dados, por assim dizer, “transcendentais” que subjazem à experiência concreta. Isso porque, ao dizer que os movimentos intercalados pelas afecções são um início de liberdade, Bergson introduz o germe da idéia de algo que não se encontra na imanência do conjunto; de fato, uma espécie de transcendentalismo que se torna mais difícil de ignorar a cada novo passo.

Não se pode deixar de ver aqui, porém, que Bergson continua também a afirmar implicitamente a importância das afecções no estabelecimento de uma ponte, no nível próprio da existência, para a experiência prática da ação consciente do espírito. Suas análises das afecções sugerem o tempo todo que as ações (livres ou não) dão no seu acontecer algo da quantidade de seu transcurso, assim como são capazes de manter algo de sua unidade sob a condição qualitativa temporal das mesmas. Mas, como não pode haver duas naturezas divergentes que, ao se juntarem, passam milagrosamente a funcionar como uma, sem com isso deixarem de lado o que cada uma é

em essência, tanto as possibilidades concretas do corpo na extensão, quanto as possibilidades de diferenciação também concretas promovidas pela ação do espírito no tempo, devem já conter em seu bojo todas as possibilidades da existência, ou seja, aquilo que é a natureza una que Bergson busca incessantemente definir.

Antes de deixar que este assunto leve, por ora, a um prolongamento maior, é necessário, aqui, pelo menos, antecipar que há, portanto, uma relação íntima entre as afecções em sua imanência e a instância “transcendental” que passa a ser tematizada por Bergson; mas, para a compreensão desta natureza, é imprescindível acompanhá-lo no esclarecimento da idéia de espaço.

### **2.2.2. Número e espaço na estrutura da consciência**

Em sua primeira aparição no *Ensaio*, a noção de espaço é inserida pela problemática do número. O número apresenta, numa condição toda especial de análise daquilo que se denomina “dados conscientes”, de princípio, uma oposição teórica a uma outra natureza que opera em nós, chamada por Bergson de duração.

Mas qual é a particularidade do número, e qual a sua relação com a noção de espaço? Porque teria Bergson inserido essa temática bruscamente logo no início do segundo capítulo do Ensaio?

O que leva Bergson a essa abordagem, conforme já comentado, é ter percebido no final do primeiro capítulo que, os dados do dualismo nas afecções deixam uma constatação problemática em aberto, a saber, que “*não há nenhum contato entre o intenso e o extenso, entre a qualidade e a quantidade.*”(D.I. p.52). Como conciliar então, nesses termos, corpo e espírito?

Considerando essa prerrogativa, qual pode ser o fator que conduz a uma análise do número?

Parece que ela se apóia no fato de a observação dos dados da consciência revelarem uma realidade que excede os dados imediatos da matéria. Assim, se for possível mostrar como *objetivamente* esses excedentes se dão na experiência consciente, talvez seja possível depurar do misto que é atribuído à experiência em geral a imanência pura que lhe subjaz. Não é, então, apenas para conhecer a natureza da consciência que Bergson se empenha nesse projeto. Sua intenção também é a de encontrar, pela inversão que a operação poderá possibilitar, aquilo que na própria vida do corpo já se manifesta como independente e concreto no que chama de duração, qual seja, na produção *real* do espírito dentro da existência. No fundo, como foi mencionado, é da vida mesma que se fala quando se coloca a duração. A vida tem uma necessidade que ganha aos poucos, na filosofia de Bergson, o mesmo peso dado à matéria.

Por essa razão não é apenas em uma forma contingente que se deve pensar ao discutir a duração. Ela, como representante primeira da vida, possui o peso de uma *necessidade* na análise da

relação corpo-alma que é, no fundo, o que deve ser estabelecido no segundo capítulo do *Ensaio*. Diferentemente, a idéia de espaço é a outra vertente do espírito que Bergson mostra ser a encarregada de lidar com a contingência.

Voltemos à noção de número.

A experiência mostra que quando se enumera ou se conta algo, leva-se adiante uma operação inconsciente que suprime dos objetos contados qualquer diferença real que possam ter. No caso do rebanho de cinquenta ovelhas considerado por Bergson, como bem o demonstra, é necessário que todas sejam inicialmente tomadas a partir de uma espécie de matriz de ovelha, pela qual todas as quarenta e nove restantes passam a ser consideradas. Essa operação, no fundo, implica que, ao se deixar de lado os traços particulares de cada ovelha, venham a ser pensadas unidades idênticas de uma ovelha genérica. Assim, “*a idéia de número indica uma intuição simples de uma multiplicidade de partes e de unidades, absolutamente parecidas umas com as outras.*”(ibid. p.58)”.

Mas “*para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que eu retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a idéia: ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração.*” (ibid. p.58)

A idéia que anima essa afirmação de Bergson é a de que para representar um progresso como esse que é efetuado pela adição de unidades idênticas, ou seja, na soma do que quer que seja, é requerido de quem o faz o esforço de fixar, em algum lugar imaginário, as partes apresentadas uma após a outra, fazendo com que cada novo conjunto formado espere pelas que vão sendo gradativamente somadas a ele. Isso vem da constatação *lógica* (e não sensível, portanto) de que em uma sucessão temporal qualquer, ou melhor, em um meio onde a ordem é apenas transcorrer, não se vê como um modo de permanência possa se dar. A idéia de espaço, então, mesmo ainda pouco elaborada, prova a existência de uma brecha teórica promissora, pelo menos, para a explicação da natureza do pensamento e de seus procedimentos lógicos. Isso porque, a necessidade de se pensar uma ordem diferente da temporal, onde as coisas possam permanecer, flagra, por um lado, uma exigência puramente formal de compreensão dos fenômenos que já se dão como simultâneos e estáticos na representação, fora do campo da sensibilidade onde nada permanece e tudo se sucede, e por outro, obriga a considerar o fato de que paralelamente à duração, caracterizada como viva e heterogênea, onde a qualidade pura e a mudança são a ordem perpétua, impõe-se a prerrogativa lógica da *igualdade entre partes*, que, pela duração só, mostrará ser patentemente impossível.

É nesse sentido que Bergson persiste, nas páginas seguintes, na elucidação dessa idéia. Ele quer mostrar que aquilo que é entendido como simultaneidade é, para o entendimento, a idéia de possibilidade de várias partes iguais (ou ainda sensações iguais) colocadas todas de uma só vez pela imaginação num mesmo campo de representação e *apenas de representação*; aquilo que ganhará aos poucos as feições de um *espaço homogêneo*.

Mas, aí então, é preciso descobrir de onde vem esse tipo de representação; como ela se dá no espírito? Seria ela uma forma de apreensão independente que paira sobre as coisas à moda da geometria pura do espírito cartesiano? Ou seria ela uma espécie de ponte entre o isolamento dos seres e as feições que desprendem diante das formas pré-formadas da intuição sensível do espírito, à guisa do transcendentalismo kantiano?

Bergson, certamente, aproxima-se mais deste último. Por essa razão, logo adiante em seu texto, reivindicará sua afiliação ao princípio transcendental kantiano. Vale, contudo, observar que não se trata efetivamente disso. Bergson mantém uma série de divergências cruciais em relação à noção de Kant. É isso que se tentará esclarecer nesta seqüência.

Ele constata que a natureza do espaço deve ser deduzida das formas acabadas da nossa representação, e não dada de antemão, pois ela certamente deve guardar algo da natureza da *relação* que o espírito estabelece *no* mundo, vindo inclusive a ser a sua razão última; deve, enfim, cumprir alguma função real. Não faria sentido, portanto, crer que tal espírito tivesse vindo, por alguma razão divina, com sua estrutura mundana preparada. Por isso, ao contrário do tempo, que é uma natureza irrevogável que vara a ordem de todos seres desde o início da existência, o espaço não pode surgir exceto *na experiência consciente* do mundo. Assim, ainda que Bergson aceite, como já veremos, o seu patente transcendentalismo, ele não dará ao espaço independência em relação à imanência que lhe subsiste. Como bem alerta Worms, o espaço bergsoniano cumpre, além de sua função estético-cognitiva, uma função *biológica*. (WORMS, 2004. p.33)

O espaço, para Bergson, está, portanto, inserido em um processo mais elaborado, que tem em sua origem dados da intuição sensível (da extensão) de um lado, que, do outro, recebem a chamada atividade do espírito, e o modo pelo qual se forma a idéia de número abarca uma apreensão primitiva por parte do espírito de imagens do real, agindo sobre elas por meio de *atos simples*. (D.I. p.60 *et seq.*) Na verdade, consiste mais na operação que permite o reconhecimento e a sistematização desses atos pelo recurso à *exterioridade*. Bergson quer dizer que a unidade atribuída ao número nada mais é do que uma referência imediata à unidade do ato mesmo, por meio do qual o espírito apreende algo como uno, naturalmente com referência a algo objetivado por esse *ato uno* na extensão. Por isso se pode dizer que, o número quando pensado em sua unidade remete apenas ao ato que o concebeu, a uma intuição, enquanto, ao ser pensado como múltiplo, remete necessariamente a outros de seus pares (todos externos uns aos outros e idênticos) em um espaço imaginário que foi concebido na representação.

É importante ver, por isso, que a externalidade em questão aí só pode ter origem fora do espírito, ou seja, seus dados devem nos ser fornecidos pela percepção imediata do mundo: é a extensão real que, diferentemente do espaço, dá as qualidades imediatas experimentadas na matéria (PINTO, D., 1998, p.135). Daí uma conclusão mediante a qual Bergson dá realidade a ambos, ação

do espírito e exterioridade real: “*Como se dividiria a unidade, caso se tratasse da unidade definitiva que caracteriza um ato simples do espírito? Como a fracionaríamos, declarando-a ao mesmo tempo una, se a não considerássemos implicitamente como um objeto extenso, uno na intuição, múltiplo no espaço?*” (D.I. p.61) O espírito, então, sendo a pura atividade, estaria fadado a agir sobre *algo*, sem o qual, nem mesmo sua ação existiria. Esse algo é a extensão real, que logo ganha na interioridade do ato a feição de *espaço*.

Um pouco obscuro, ainda neste primeiro momento, podemos dizer que esse é, tanto, o modo pelo qual Bergson caracteriza a formação do processo de soma e diferenciação, como também, o processo pelo qual se acrescenta algo à experiência sensível, que introduz nela subrepticamente algo que não está dado nela mesma: além de possuir certa transcendentalidade afeita à noção kantiana, firma-se por uma espécie de “*propriedade puramente negativa*” (*ibid.* p.65), como veremos em seguida.

Pensando em termos estritamente teóricos, percebe-se que Bergson caminha para mostrar que, de alguma forma e, a partir de algum momento, há algo que aí se insere, fazendo com que a extensão *percebida* se transforme em extensão *representada*, ou seja, em extensão passível de ser dividida em uma série de partes, imaginariamente, todas iguais, dadas em simultaneidade, não mais à percepção mesma, mas à representação que com ela se dá em concomitância<sup>7</sup>. Aquilo que Bergson busca deixar claro nessa formulação é que a experiência do real não dá aos sentidos, onde quer que neles se proponha a buscar, qualquer coisa que não a heterogeneidade qualitativa mais absoluta da extensão: é sensivelmente impossível de se obter na experiência algo que se assemelhe a uma idéia de *igualdade* ou *homogeneidade* entre partes da extensão real, ou das afecções. Por isso há de se fazer com Bergson a seguinte diferenciação: “[é] *necessário distinguir entre a percepção da extensão e a concepção do espaço: sem duvida, estão implicadas uma na outra mas, quanto mais se subir na série dos seres inteligentes, tanto mais nitidamente se destacará a idéia independente de um espaço homogêneo.*” (*ibid.* p.70)

Bergson pretende com isso atribuir à primeira uma espécie de naturalidade instintiva encontrada do mesmo modo em todos os seres conscientes, e por isso mesmo a conjuga com a palavra “percepção”, que ressalta o seu caráter até certo ponto puramente biológico e passivo, resultando de ambas a variedade dos dados da experiência; ao passo que a segunda, ou seja, a idéia de espaço, é definida como uma “concepção”, ressaltando o seu caráter *inventivo* e *ativo* atribuído apenas aos seres inteligentes, no topo dos quais está o homem. Do espaço conjugado com a percepção ocorre a seletividade dos atos, que caracteriza a ação humana, sua “*existência ou*

---

<sup>7</sup> Essa relação entre percepção e representação será matizada ao se tornar tema central na abordagem de *Matéria e memória*.

*realidade [...] se torna compreensível (e admissível), pela divisão entre matéria e forma – a forma, enquanto produto ou instrumento do pensamento [...]*. (PINTO, D. 1998, p.137)

É por isso que a idéia de impenetrabilidade, abordada no início, é antes, para Bergson, uma idéia que aparece no mesmo tempo que a idéia de espaço. “*Afirmar a impenetrabilidade da matéria é, pois, simplesmente reconhecer a solidariedade das noções de número e de espaço, é enunciar a propriedade do número mais do que da matéria.*” (D.I. p.66) e uma vez distinguida esta natureza daquela que é denominada de extensão, pode-se falar, pelo menos de direito, de duas formas de apreensão, extensão e espaço, ambas relacionadas a uma só fonte no real: a matéria mesma.

Essa distinção implica não só que a matéria deva ser considerada desde o início como realidade insubstituível para a operação dos atos do espírito, mas que contar é operar *simbolicamente* sobre os dados da matéria encontrados na percepção. Contudo, mesmo que se opere simbolicamente sobre eles, não se deve confundir essa operação com o conteúdo concreto que a percepção fornece à representação. Esta questão é bastante delicada na teoria da percepção bergsoniana, pois trata de um grau elaborado de uma contraposição que deve ser muito matizada antes de ser compreendida como uma dissociação simplória do tipo forma/contéudo; isso porque Bergson não a organiza nos padrões da dissociação kantiana. É este ponto que, no fundo, Bergson condena na *Estética transcendental* de Kant. Mesmo dizendo que, “*muito longe de abalar a nossa fé na realidade do espaço, Kant determinou-lhe o sentido preciso e trouxe-lhe até a justificação*” (*ibid.* p.68), para Bergson, o ônus que o filósofo alemão trouxe com tal “determinação” foi o de dissociar esses dois campos de maneira irremediável, condenando a filosofia a nunca inferir o que quer que seja sobre a natureza da extensão e de sua apreensão imediata. Mas uma vez que os dados da percepção se dão como representação de uma extensão real, torna-se inegável, para Bergson, que os dados da extensão estejam nítidos no fundo da experiência que chamamos de espaço. Ter dissociado conteúdo e forma dos dados dessa experiência na percepção, dessa maneira, e para além das necessidades de expor *o modo como eles se relacionam no real* (pois parece que Bergson faz a dissociação apenas para mostrar *esta* relação) fez com que um reencontro ulterior entre os dois domínios viesse a parecer absurdo (relembremos aqui o problema semelhante de ruptura diagnosticado por Bergson na natureza das afecções, atribuído à mesma dualidade ilógica!).

Para Bergson, a ruptura kantiana sequer deveria ter sido promovida, mas o fato de tê-lo sido *dessa maneira específica* não deixa de ser sintomático: ela denota o modo como o senso comum compreende os dados da percepção, e essa é a compreensão que Kant deveria ter igualmente submetido à sua crítica se não tivesse caído nela.

Segundo Bergson, ao não fazer essa crítica, Kant não teria visto que sem os dados qualitativos da matéria sob a forma da extensão, o espaço não tem de onde surgir. Deve-se isso ao

fato de o espaço só poder surgir “na nossa representação por uma espécie de aliança das sensações entre si: o espaço, sem ser extraído das sensações, resultaria da sua coexistência”(ibid. p.68). É, portanto, necessário que uma base real lhe subsista, e em relação à qual ele possa se dar, para que ele, *de fato*, se dê. O espaço cumpre sua função *no mundo* e por isso mesmo é necessário que um mundo lhe subsista.

Mas se Kant tivesse admitido essa relação entre espaço e extensão, teria que encontrar outra solução, *fora do dualismo*, aparentemente aceito por ele sem ressalvas, para a natureza do entendimento em geral. Em última análise, é esse passo que Bergson, aqui, quer encetar, sem deixar de conceder à extensão o seu caráter ativo e irrevogável na formação do nosso conhecimento do mundo. Para ele, é preciso que os elementos primitivos de uma ontologia (como os dados extensivos da percepção) estejam todos presentes na base de uma teoria do conhecimento, mas tal coisa só se daria se houvesse uma continuidade existencial entre uma e outra. Não se pode, portanto, ceder terreno a uma teoria dissociativa, pois não tardará em desfigurar a descrição da realidade e do conhecimento que temos dela. É com esse partido que Bergson se empenha em mostrar a incoerência em conjunto das teses dualistas.

### **2.2.3. Espaço, tempo e ação**

Voltemos, portanto, à importante função que a idéia de espaço cumpre no projeto bergsoniano. O espaço, para ele, desempenha uma função que Kant teria deixado de lado. Ela é a de equalizar, sobre um meio marcado pela homogeneidade absoluta todos os dados qualitativos que os múltiplos sentidos dão em sua vasta heterogeneidade; isso para que a intuição do espírito possa operar sobre eles como se fossem números, justapondo-os e organizando-os em virtude das necessidades da ação. O que caracteriza a espacialidade, assim, é a necessidade mais urgente: o agir. Mas este é necessariamente implicado na corporeidade, mais especificamente, no papel decisório que Bergson atribuirá ao corpo em *Matéria*. Ainda que no *Ensaio* o corpo não tenha explicitamente ganhado um lugar privilegiado na discussão ontológica que esta obra promove, não é de outra coisa que fala Bergson ao se referir ao papel das afecções: elas, apresentadas na corporeidade, representam, uma ordem mundana, uma forma especial de continuidade da vida, e imprimem na matéria a marca de um tempo tornado consciente. É nesse contexto que o espaço torna-se um regulador das variações da relação do espírito com sua corporeidade na matéria. Como “misto” de espírito e corpo, organiza tal relação pela negação seletiva dos dados perceptivos, tendo como fim a continuidade da *ação*. Mas, não se deve entender aí uma ordem genealógica; ao contrário, é a ação que representa o dado mais primitivo da realidade viva, o qual, tendo a forma corporal do tempo, age compulsoriamente “criando” o espaço como se fosse ele o seu resíduo. O espaço, então, como concepção, configura-se pelo misto da passividade – dada a imposição de sua

natureza temporal, da qual é resultado – e da atividade devida às complexidades advindas da matéria, frente às quais é posto como ferramenta de intervenção do espírito. “*A concepção de um meio vazio homogêneo é algo de completamente extraordinário, e parece exigir uma espécie de reação contra a heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência*” (D.I. p.71)

O que anima semelhante formulação no pensamento de Bergson só pode ser a constatação de que a heterogeneidade da matéria, dada ao espírito, em nada favorece um reconhecimento mútuo entre ambos capaz de alcançar a diferenciação nítida entre o mesmo e o outro que se atribui tradicionalmente à oposição corpo-espírito. Tal diferenciação, em seu início, como parte da experiência da espiritualidade, é indiferenciada, vindo a exigir que a ação do espírito seja eficaz na demarcação de parâmetros sobre os quais agir. Se ele sucumbe inicialmente no processo perceptivo, tornando-se receptor passivo dos dados da extensão, logo em seguida, deve assumir as rédeas de sua experiência temporal de modo a selecionar seus dados em função de uma continuidade cada vez mais diferenciada nos termos materiais da extensão. O processo em que essa diferenciação regrada e progressiva se dá é o que Bergson assume como espaço. Ele é, portanto, constituído na dupla condição de reigente e agente.

Por essa razão, Bergson, pode revelar sob a natureza simbólica do espaço um caráter pragmático inegável que lhe dá justificativa e realidade, permitindo levar adiante um refinamento ainda maior dessa idéia até o ponto de mostrar que, em alguns aspectos, ela se opõe à concepção do espaço kantiana: se, no plano da metafísica, para que se constitua o espaço, é necessário que a extensão forneça dados primários na simultaneidade das sensações, e uma vez que no plano pragmático ele se forma como reação à diversidade qualitativa caótica das mesmas, considerando ainda que surge como *ato* conforme mostra a análise do número, então, do ponto de vista de sua natureza, a concepção do espaço só pode ser uma criação sempre inacabada entre ações, sensações e percepção, e a própria apreensão desse conjunto, sempre renovada pelo espírito em atos, e não como quer Kant, forma *a priori* da intuição sensível. Ao contrário, o espaço bergsoniano, antes de se dar como uma forma pronta, é uma construção que é caracterizada por não parar de ser elaborada; é um trabalho contínuo do espírito de reação à realidade extensa contrapondo-lhe esquemas analíticos que visam desconstruir a experiência sensível, reduzindo nela as diferenças de qualidade a um terreno comum de *igualdade forçada* dessas qualidades, o que significa, no fundo, considerá-las sempre na *qualidade de ausentes*. Por isso deve surgir como fim desse processo mais do que como seu início: é, no fundo, uma dupla atitude por parte do espírito, de negação e de afirmação, relacionadas respectivamente a seu duplo enredamento no corpo e no devir, na matéria e no tempo.

O que essa concepção, entretanto, guarda de semelhança com o espaço kantiano, e é inclusive o motivo pelo qual Bergson louva a solução de Kant, é que ela igualmente se dá como

uma pureza formal que se destaca do conteúdo percebido e por isso sua fonte deve ser buscada, pelo menos em princípio, fora da experiência sensível (no espírito). E esse inclusive é o motivo pelo qual a concepção kantiana teria resistido aos avanços da filosofia e da ciência, tendo-se imposto, como diz Bergson, “à maior parte daqueles que novamente abordaram o problema”. (*ibid.* p.68)

O espaço bergsoniano, porém, goza de um quesito que o torna teoricamente mais sólido: ele propicia uma pequena manobra que permite encontrar, na função que cumpre, os fundamentos ontológicos que caracterizam sua natureza. Com bases empíricas profundas, o espaço homogêneo mostra ser uma faculdade do espírito especializada em ir contra o fluxo natural do devir, negando a diversidade qualitativa vivida e a mudança incessante do escoamento do tempo, com vistas a fixar possibilidades sempre idênticas para a ação. Bergson encontra sob um *modus operandi* de natureza pragmática uma pista que indica o fim último a que se presta: o espaço acaba por restringir um campo específico de relação com o mundo, marcado por um tipo também restrito de temporalidade que secreta de modo quase involuntário aquilo que emerge como a *subjetividade*.<sup>8</sup>

Assim, para além de fornecer uma paridade entre as possibilidades da ação, a finalidade mais “extraordinária” do espaço é didática: ela limita, à capacidade de inserção do corpo no mundo, as possibilidades do vivente de se “realizar” no mundo. É no sentido mais pragmático desses termos que a subjetividade representa um tipo de *conhecimento* da realidade, construído pela vertente espacialmente interessada do espírito para traçar no mundo um viés singular. Em outras palavras, a estrutura espacial do espírito só faz conhecer do real aquilo que *deriva da e serve para* a ação. Assim, ainda que o espaço restrinja o conhecimento verdadeiro tornando-o um conhecimento relativo e interessado, é ele que abre o caminho para que a psicologia emergja por meio do que chamamos de *representações conscientes*; este é, inclusive, o campo central de onde Bergson pretende extrair sua teoria do conhecimento.

#### **2.2.4. Espaço e negatividade: uma visada ontológica**

Mas, para além da visada psicológica, numa ótica puramente metafísica, uma vez considerada a natureza específica do “ato de conhecer”, é inegável que esse ingrediente represente total novidade e externalidade em relação à matéria mesma que deve ser conhecida. É forçoso, então, entender como Bergson pretende que essa *instância gnosiologia* dê conta do conteúdo representacional que apreende mesmo estando este fora dela.

Bergson, mostra, de volta à crítica filosófica, que a crença numa solidariedade entre tal finalidade extraordinária do espírito (a de conhecer) e o seu modo de se apresentar (espacialmente), permanece difícil de explicar dada a profunda separação que foi depositada entre corpo e alma. No moldes da metafísica clássica, o conhecimento, puramente espiritual, se acoplaria por um passe de

mágica à corporeidade que é puramente material. Para Bergson, mesmo que se pense em dois tipos de realidade que se contrastam e se excluem mutuamente, a relação extensão-representação só pode ser colocada pelos termos de sua eficiência; só é possível que essas duas instâncias sejam avaliadas em função do resultado de seu embate, não havendo, inclusive, nenhuma outra justificativa para descrevê-las. Deve-se, assim, definitivamente deixá-las de lado, como conceitos vazios difíceis de comprovar, para abraçar aquilo que elas dão, ou seja a *relação*.

Mas tão-logo se empenha em descrever essa relação entre matéria e espírito, Bergson nota que ela é marcada pela *negatividade*. A subjetividade mesma que aí surge só pode ter se formado como operação de subtração mútua. Diante da realidade da materialidade, que obstaculiza a atividade espiritual no mundo, o espírito impõe sua atividade nas afecções, que mostram a vocação positiva deste. Na verdade, as afecções também representam esse campo intermediário que promove uma das formas de resistência que a matéria impõe à atividade do espírito (E.C. p.259 *et seq.*). Em tal contexto, por assim dizer, *material*, a mera existência criadora do espírito já configura em si a função de negar, já que representa uma possibilidade de obter, para benefício do espiritual, o resultado da ação seletiva sobre a matéria.

Definir a ordem cognitiva, portanto, não quer dizer, para Bergson, relacionar essa faculdade com um conteúdo que lhe subjaz para conseguir efetivar uma sobreposição de forma e conteúdo: ele, ao contrário disso, quer mostrar que nenhuma separação forçada deve ser induzida aí; é necessário apenas que preexista como condição de ambos, forma e conteúdo, uma mesma continuidade concreta no interior da qual semelhante diferenciação vem a ocorrer de forma compulsória, em função de algo premente como a ação<sup>9</sup>. Essa continuidade dá automaticamente, de um lado a realidade vivida e do outro, sua versão na representação.

Por isso, ainda que seja forçoso ver na idéia de espaço bergsoniana algo que se coloca “à parte” dos dados metafísicos originais, Bergson, resiste em lhe atribuir as condições de uma existência excepcional. Configura-se, talvez apenas para o entendimento, como algo de transcendental, que se destaca gradualmente da ontologia.

Por tudo o que implica, é necessário conceder a Bergson que a modalidade do espaço seja restritiva no seu modo de operar; só um espaço resultante da seleção concreta que a ação promove externamente pode, tendo como pressuposto a continuidade do dentro/fora, favorecer uma diferenciação igualmente interna no espírito. Para isso não se pode deixar de também considerar que se trata de uma realidade que abriga a extensão e o tempo de uma só vez.

As objeções a essas concepções de Bergson, porém, podem ser muitas. Por exemplo, como compatibilizar semelhante negatividade resultante da ação do espírito com o que caracteriza o

---

<sup>8</sup> Ver esta discussão em PRADO JR. 1989. p.54-55.

<sup>9</sup> Na verdade, entra aí uma consideração implícita à ordem vital, impossível de reduzir nesta relação. É graças a ela que

espírito bergsoniano, sede de uma criação positiva constante? Ou ainda, como poderia esse espírito, que nega o real, não perder aquilo que possui em comum com o seu objeto e por isso operar no vazio, numa espécie de solipsismo?

São além dessas duas, várias as críticas passíveis de serem elaboradas contra a idéia de espaço proposta por Bergson, e seu esclarecimento depende de um trabalho de aprofundamento cada vez maior que não cabe por completo neste trabalho. Há, contudo, uma coerência passível de ser assinalada no modo como Bergson orchestra os resultados de sua pesquisa metafísica, dando ao seu conjunto suficiente solidez; e uma vez que é dela que depende o desenvolvimento da análise deste trabalho, é necessário tentar explicitar alguns desses resultados.

A idéia de espaço de Bergson, dada a possibilidade de intermediar simultaneamente os campos da matéria e do espírito – devendo, como escreve Worms, tirar sua realidade própria do exato lugar da bifurcação dos dois (WORMS, 2001, p.246) –, é uma idéia que recoloca mais uma vez a problemática ainda sem solução dos dualismos tradicionais. Ainda que seja na noção de espaço que vem a nascer toda a descrição bergsoniana da quantidade, representando, ela mesma, o âmago de toda quantificação, a faculdade espacializadora do espírito, atende antes a um fim que não pode ser senão qualitativo, assim como o são as impressões da extensão na percepção, nas afecções e tudo mais que venha a participar do campo da consciência. Por esse motivo, Bergson a concebe, conforme foi dito, como o *resíduo* ou o *negativo* de uma contemporaneidade de sensações, dando a entender que aí está a experiência em seu todo, corpo e mente.

Em *Matéria e memória*, Bergson vincula o “nascimento do espaço” à educação dos sentidos (M.M. p.48-49) e conclui que nesse processo de elaboração da multiplicidade de qualidades obtidas nas afecções surge a escolha que aponta para a ação possível. Esta por sua vez é “*sinônimo da própria consciência*” (*ibid.* p.50). Mas, a qualidade que o espaço possui assume logo o aspecto de uma qualidade única, homogeneizadora, dada a tudo aquilo que participa da extensão percebida ou não, como tentativa de unificar o foco múltiplo das sensações sob o campo virtual de uma representação. Nota-se, então, que mesmo reduzida a um plano ínfimo de existência na consciência, a apreensão do espaço como parte de um “*progresso qualitativo*” (PINTO, D. 1998, p.139) permanece fundamental na formulação de Bergson e é imprescindível que lhe seja concedida essa feição se quisermos entender o seu alcance. (D.I. p.86-87)

Pode-se, contudo, objetar: se é de qualidade que nos fala em todos os casos, porque, para explicar isso, teria Bergson optado por um semelhante conceito? Por quê a metáfora do espaço e não simplesmente ater-se à idéia de *uma diferença entre qualidades* que possa ser remetida a um campo transcendental puro? Assim como esta concepção refutada por Bergson, a noção de espaço

não teria sido aí igualmente arbitrada, ou reelaborada por indução e influência das formulações tradicionais da metafísica?

A resposta a estas questões envolve três movimentos capitais que Bergson tenta efetuar ao longo do *Ensaio*, que, contudo, só serão satisfatoriamente concluídos em *Matéria e memória*. Cada um destes movimentos depende de que se dê em conjunto com os outros dois.

Vale aqui lembrar que, em última instância, o que Bergson está tentando fazer é lidar, de forma subterrânea, com uma solução para a questão do dualismo a que a maioria dos filósofos sucumbiu. Ele está empenhando todos os seus esforços para entender a experiência concreta sem ter que ceder sua unidade patente a teses infundadas. Assim, mesmo que tenha, ao diferenciar espaço e extensão uma dupla referência a um único dado concreto, Bergson não aceita falar de duas naturezas opostas que operam sobre o real. Há aí, para ele, apenas uma *assunção teórica* que visa mostrar duas formas, uma mais isenta (a extensão, na percepção) e outra mais engajada (o espaço, na representação) para referir ao mesmo dado concreto. Fica evidente, desse modo, não ser, para ele, apenas o conteúdo de um conhecimento do real em seu sentido ontológico que está em questão, mas paralelamente, *o modo de sua apreensão*; e talvez seja este aspecto o mais problemático, o grande objeto de confusão da metafísica que conduziu a filosofia até aqui. Se espaço e extensão apontam de modo aparentemente diferenciado para uma mesma realidade, então, há necessariamente um hiato entre a representação e a percepção dessa realidade que deve ser objeto de uma gnosiologia antes que seus fundamentos primeiros possam ser retomados.

Não é à toa que Bergson não aceita a solução kantiana: ele sabe que seus resultados críticos serão naturalmente parciais e conduzirão a uma limitação das possibilidades do verdadeiro conhecimento se esses *modos de conhecer* não forem colocados eles mesmos à prova; e uma vez conduzidos os filósofos no caminho de Kant, é também natural se condenar a metafísica ao silêncio.

A crítica da noção de espaço, portanto vem a colocar, pela problemática do modo duplo de se conceber uma mesma coisa, a problemática dupla da filosofia, a saber, a ontologia e sua relação íntima com a gnosiologia. É nítido para Bergson que existe no campo do conhecimento uma cisão entre o real e o que conhecemos dele, transportada para o intelecto a partir da metafísica. E uma vez que a metafísica se dá no exercício puramente intelectual, essa cisão não tarda em voltar sobre ela, aniquilando-a. Assim, para superar os equívocos que essa condição produz, ambos os campos, conhecimento e metafísica, devem ser submetidos a uma crítica conjunta.

Para isso, a operação teórica que Bergson elabora expõe uma ordem de análise que não segue necessariamente uma ordem de prioridade dos dados analisados: ela se faz concomitantemente. Se, no plano descritivo, é necessário considerar inicialmente os fundamentos metafísicos, para atingir, no fim do percurso, o conteúdo cognitivo, no plano investigativo, é da

crítica deste conteúdo que se deve partir, para, ao fim, desembocar numa metafísica “esterilizada” objeto de uma filosofia precisa. É, portanto, da seguinte maneira que Bergson o faz:

Primeiro, pela introdução da temática do espaço, precisamente por se tratar daquilo que permite fundamentar o que é *conscientemente* chamado de *diferença*, ponta-pé inicial para se pensar a heterogeneidade indistinta da extensão a partir dos modos distintos da consciência, permitindo também uma simultânea crítica do entendimento, ou como diz Bergson, da inteligência. Segundo, por essa *diferença* mesma, antes de ser transformada em *objeto* da consciência, em sua razão real primeira, a qual ganha o nome de *duração*; ela deve ser buscada como fonte do realismo da experiência, haja vista a natureza uma da mesma, e uma vez já feita a crítica da inteligência; só então é possível ser abordado o problema ontológico. Terceiro, pelo problema do dualismo, que entra pelos dois tópicos anteriores com todo o seu peso e que deve, por meio deles, ser testado, a fim de esclarecer as grandes questões metafísicas de acordo com parâmetros encontrados na experiência.

Essa análise, ainda que muito vasta para ser acompanhada passo a passo, requer que sejam visados alguns de seus aspectos, sem os quais a exposição da solução bergsoniana fica obscura.

De início, então, deve-se observar que a idéia da diferença em questão, mesmo concebida vulgarmente, já implica em si a diferença entre coisas que possam se destacar como distintas; já implica coisas que possam se dar numa simultaneidade; já implica uma análise representacional da realidade dada não apenas como qualidade, mas como série cujas partes (pelo menos duas) são simultâneas, quantificáveis e justapostas: implica, portanto, o espaço. (D.I. p.69) Essa visão da diferença, entretanto, está relacionada a uma representação, sob a qual se estende a *diferença real*: como diz Deleuze, em *A concepção da diferença em Bergson*, “se o ser das coisas está de certo modo em suas diferenças de natureza, podemos esperar que a própria diferença seja alguma coisa [...]” (DELEUZE, 2004. p.95). É por isso que Bergson tem necessidade de recuar para antes da visão vulgar do nosso conhecimento das coisas e fazer uma elaboração que produza, ao mesmo tempo, e de modo paralelo, os efeitos tanto de uma análise estritamente ligada aos modos da realidade, quanto uma fundamentação de princípios gerais dos modos do conhecimento prováveis *nessa* realidade.

Não se pode, por isso mesmo, arbitrar (em resposta à objeção imaginária colocada acima) que exista entre um conteúdo interessado da percepção e a extensão que lhe subsiste apenas uma *diferença de qualidades*, ou ainda dizer que na primeira há uma qualidade única, ao passo que na segunda se encontra toda a gama de qualidades possíveis. Há aí, antes de tudo, uma diferença de *função* exigida pelo vivente que se atrelou a uma diferença *real* de natureza, que é, no fundo, uma diferença ontológica dada à percepção como qualidade de uma *situação* específica da extensão. (D.I. p.69-70) Assim, é a ela que se relaciona o surgimento do espaço e é nela que devem ser buscados os fundamentos concretos das representações simbólicas do real.

Se, portanto, é devidamente fundamentada a raiz da representação abstrata que a idéia de diferença real requer – e é esse um dos propósitos da análise do espaço –, será possível estender esses fundamentos a todos os campos em que se concebe, no plano consciente, a qualidade de *diferente* a algo, retomando a dica de Deleuze. Veremos que é precisamente isso que moverá Bergson para as páginas seguintes do seu texto: marcar “*a diferença entre o mesmo e o outro*” (*ibid.* p.85). Mas antes é preciso retomar algumas questões levantadas. Primeiramente, a escolha bergsoniana da metáfora do espaço, à qual havia sido imaginada outra objeção.

A escolha de Bergson da temática do espaço tem uma razão de ser e deve reencontrar razões mais profundas, para além de uma mera explicação por analogias superficiais, ou por um excesso de reverência às noções tradicionais da metafísica. O próprio Bergson antevê a possibilidade de falácia que essa concepção pode trazer, ao escrever que “*seria errado atribuir demasiada importância à questão da realidade do espaço: equivaleria a interrogar-nos se o espaço está ou não no espaço.*” (*ibid.* p.67) Isso, o torna, pelo menos, atento à questão.

Na realidade, a coerência da metáfora espacial bergsoniana remonta a uma evidência que Bergson tira da experiência consciente, descrita no início do *Ensaio*. Ali, mostrara sua perplexidade diante do modo como a linguagem assume estados psíquicos como sendo *mais* ou *menos* intensos, atribuindo-lhes grandezas apesar de não haver modo de constatar a participação de tal natureza nessas intensidades. A análise de Bergson demonstrava, então, que a extensão deveria necessariamente tomar parte na constituição concreta das chamadas afecções. Mas, como é que os estados profundos da alma, tão distantes da extensão e por isso difíceis de quantificar, teriam ganhado sua referência patente à extensão na representação que deles se tem? Por quê se diz *grande* ou *pequena* tristeza, *muita* ou *pouca* felicidade? Bergson faz aí uma importante constatação: a consciência, passando por cima da natureza mesma dos estados puramente psicológicos, representa-os como se em algum momento tivessem eles também sido extensos. Por uma longa análise, é revelada uma natureza espacializadora que é inconscientemente atribuída por algum tipo de analogia profunda às representações conscientes. É assim que Bergson constata que estas não prescindem do espaço, que, por sua vez, é extraído de uma exterioridade real, para abordar o concreto<sup>10</sup>.

Partindo disso, ele se empenha em descobrir o que mais essa forma de representação implica. O espaço vem, então, para ele, ao encontro de uma necessidade de caracterizar os modos pelos quais a consciência se refere à experiência em geral; esses modos não se dariam em outros termos senão os espaciais, dada a *ontologia das afecções* que subjaz a todo tipo de operação

---

<sup>10</sup> O argumento definitivo sobre a realidade do espaço, será dada por Bergson ao descrever a “*educação dos sentidos*” em *Matéria*. Nesse momento, a noção espacial se consolida pela comprovação mais essencial da existência de uma exterioridade independente de nós. O espaço prova ser, assim, um símbolo contraído pelo hábito para fazer frente à materialidade concreta. (M.M. p.64-65)

consciente. Desta maneira, nosso filósofo traça uma linha contínua que sai da metafísica em direção à psicologia, percorrida entre o ponto de partida das afecções e o ponto de chegada das representações. Ele dirá mais adiante que se passa por graus insensíveis de umas às outras. (M.M. p.261)

Assim, ao retomar a questão colocada logo acima sobre o que caracteriza o espaço como uma espiritualidade negativa, ou ainda, sobre como o espaço, ao negar as feições do real pode abarcá-lo sem o desvirtuar, a resposta se torna óbvia: sendo a espacialidade concebida como qualidade inerente ao processo concreto em que se dão as afecções (com as quais compartilha uma mesma natureza qualitativa), e uma vez passível de se dar como reação às condições dadas por estas – e devemos lembrar que é só em relação a elas que o espaço pode ser caracterizado como reação, porque do contrário, poderia se confundir com as mesmas –, semelhante reação só poderia assumir o caráter de negação, uma vez que deve operar em sentido oposto ao que se dá positivamente nas afecções. Mas, se por outro lado, a positividade é a única operação possível dentro do campo do espírito, a idéia de uma negatividade deve, aí, vir a cumprir o papel de um outro tipo de afirmação. Ela é, no fundo, a emergência da subjetividade como emergência do *novo* nas formas das afecções, válidas para efeito de uma ontologia temporal. É o tempo, portanto, que renova progressivamente e singulariza essa ontologia pelo único meio possível, que é o da subjetividade. Desse modo, a negatividade implicada na operação, vem igualmente a caracterizar positividade e criatividade plenas do espírito, uma vez que não é mais de um mundo estático que se fala: a temporalidade é seu motor interno.<sup>11</sup>

É assim que Bergson explicará, nos escritos posteriores ao *Ensaio*, em *Matéria e memória* e, depois, em *Evolução criadora*, o recorte instantâneo que o espaço introduz no transcender da duração, negando o seu fluxo e fixando dele artificialmente partes “distintas”. É isso que, ao gerar a distinção que aos poucos produz o efeito da consciência reflexa, acaba por realmente desvirtuar o real que pretendia abarcar.

Há então, aqui, um novo aspecto da questão, aspecto crucial na crítica bergsoniana: em momento algum Bergson deixa de enfatizar, ao dar o espaço como função negativa, que aí está o cerne de toda a confusão entre os dados dos sentidos e os dados da representação, ou melhor, entre metafísicos e cientistas. Quando coloca a idéia de espaço, e a coloca mais precisamente desse modo (não como uma positividade), é exatamente porque é assim que a experiência apresenta a

---

<sup>11</sup> Acerca desta temática, ver uma questão afim que surge na discussão ontológica do quarto capítulo de *Evolução Criadora*. Visando mostrar a impossibilidade real de se conceber o nada, Bergson elabora aí a noção de *dupla afirmação* que a negação representa, ou, em suas palavras, *afirmação de segundo grau*. A negação, desse modo, não teria realidade alguma no espírito, exceto como afirmação que se sobrepõe a um conteúdo já existente com a finalidade didática de prevenir um equívoco: “(...) 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.”(E.C. p.312). Ver também PRADO JR. 1989. p.59.

problemática do conhecimento condicionado pela lógica do espaço. Conhecer segundo essa lógica é apreender os dados da percepção de forma distorcida e segundo a função utilitária que a inteligência procura no conhecimento: é ter, como ele mesmo dirá em *Introdução à metafísica*, um véu entre nós e o real (P.M. p.192).

A diferença de versões entre o real e esse tipo de conhecimento não é gratuita, portanto, e não é algo que se rege pelo acaso. Nela entra aquilo que Bergson supõe ser a origem primeira da idéia de espaço, a saber, uma *indeterminação do querer* inerente ao ser vivo, que encontra na *seleção* (que se pode chamar aqui de *negação*) uma forma de sintonia entre os diferentes níveis do real, assim como a possibilidade de manipulação por parte do ser vivo das infinitas formas dessa realidade<sup>12</sup>. Este último quesito é precisamente o que vem a cumprir o meio homogêneo e, em última análise, a operação consciente como um todo. Permanece, desse modo, a versão, do conhecimento, da inteligência, fadada a ser *menos* do que a versão real, ou como uma visão parcial de um todo, este somente acessível pelo conhecimento intuitivo.

Por outro lado, se Bergson tratasse o espaço como mera criação do espírito (sem recurso à extensão), não teria como explicar a diferença que se estabelece entre as representações e as afecções, pois se apresentam ambas ao espírito sob uma mesma feição qualitativa. Espaço e sensações são, portanto, muito mais íntimos do que pode parecer sugerir o texto bergsoniano, e por isso mesmo é necessário mostrar-lhes a diferença. É para isso que se dirige Bergson, ao propor logo em seguida uma análise das multiplicidades.

### **2.2.5. O espaço e o “transcendental”**

Antes de prosseguir, contudo, é necessário concluir parcialmente alguns tópicos no que se refere ao espaço, fazendo com Bergson, um marco que permita avançar logo em seguida sobre as novas ferramentas de busca que nos propõe.

Ele diz: “*se o espaço se tem de definir como homogêneo, parece que inversamente todo meio homogêneo e indefinido será espaço.*” (D.I. p.71) O que Bergson faz aqui é uma transição, da base ontológica exaustivamente comentada, ou seja, da possibilidade de extrair das sensações na extensão um fundamento palpável para sustentar a existência mesma do espaço como representação de algo, para uma independência desse algo como fundamento em si em um outro campo: o do conhecimento, doravante passível de ser considerado, para além de uma versão reduzida e desnaturada da realidade, como noção puramente intelectual e independente. É no fundo, a fundamentação da noção extra-sensível que Bergson procura legitimar agora. Para que isso seja possível, porém, ao contrário de Kant, Bergson procurou-lhe as origens empíricas.

---

<sup>12</sup> Esse tema será retomado por Bergson em sua análise da percepção no primeiro capítulo de *Matéria e memória*.

Ao fazer a inversão citada, Bergson está, pelo viés metodológico, testando, por primeira vez, os efeitos de sua formulação sobre o espaço, além de, pelo lado teórico, selar definitivamente a implicação dessa noção com as formas da representação. A partir daí, para ele, a idéia de homogêneo ou de espaço sem qualidades é exclusividade do intelecto e fora de qualquer possibilidade de constatação na sensibilidade.

Nesse momento, redireciona a sua argumentação. Devemos acompanhá-lo, agora, para verificar como a idéia de diferenciação distinta aparece no seio das diferenciações absolutas ou indistintas da duração. Como foi dito em momento anterior, a idéia de espaço aparece para Bergson como possibilidade de compreender o modo pelo qual a inteligência opera sobre a realidade, definindo nela regiões onde a ação possa se dar de modo distinto e simultâneo. É, em última análise, da possibilidade de abarcar a idéia de *diferença* que se falava. Mas, Bergson logo vê que é impossível pensar a diferença enquanto dado que liga os vários aspectos do real, estabelecendo entre eles uma necessidade *relativa*, sem antes fazer a contraposição a uma diferença *absoluta* que cada experiência oferece de maneira única nos sentidos. Como diria Deleuze mais uma vez: não é possível colocar a diferença de qualidades sem antes colocar a qualidade da diferença. Trata-se, aqui, de mais uma volta à experiência que a metodologia bergsoniana exige, volta esta que, finalmente, terá de dar conta da duração real encontrada na natureza primitiva da consciência.

## 2.3. TEMPO E DURAÇÃO

### 2.3.1. A “ficção” do tempo homogêneo

Bergson introduz a temática da duração através da problemática do tempo. Ao tempo, segundo ele, costuma-se atribuir uma mensuração compatível com aquela que acabamos de ver aplicada a tudo que ocupa extensão, ou seja, com o espaço. É um tratamento *espacial* que se dá à passagem do tempo quando a referência a ela se dá por algo passível de ser contado.

O que ele quer deixar patente, a partir de sua introdução dessa questão, é uma importante diferenciação: há algo que a representação chama de tempo que tem, como natureza íntima, a sucessão – e isso uma simples observação pode mostrar –, enquanto, existe por outro lado, algo que o entendimento chama de espaço dada a sua necessidade de explicar o modo “artificial” como abarca a simultaneidade e a homogeneidade nos fenômenos e nas coisas. Se são invertidas essas proposições, tem-se ainda uma mesma constatação: tudo o que se sucede deve ser compreendido como temporal, assim como tudo o que se apresenta em simultaneidade em um modo de apreensão homogênea deve ser caracterizado como espacial. Ao atribuir a natureza de um ao outro, é necessariamente deixado de lado aquele cujos parâmetros foram omitidos, passando a ser caracterizado por meio de outros que não são os seus, o que equivale a dizer que um dos itens permanece sempre fora de referência.

É isso, *grosso modo*, o que é feito quando se fala de tempo homogêneo ou, se quisermos, mensurável: pensamos inconscientemente no tempo como se fosse possível dar a ele, cuja natureza é transcorrer sem deixar rastros, as características da permanência simultânea e homogênea que descrevem o espaço; e essa operação de desfiguração, a experiência curiosamente mostra que só ocorre em um dos sentidos, do espaço que invade o tempo, e se deve, como já foi discutido, à forma perniciosa como a consciência percebe os fenômenos temporais, sempre condicionados ao agir. Existe aí, portanto, uma lógica interna que deve ser compreendida.

Mas, antes disso, detenhamo-nos sobre os dados imediatos da experiência temporal. Bergson diz que ela dá uma constatação inegável: sua natureza é apenas durar. Em semelhante natureza duracional, ou seja, no modo como os fenômenos concorrem para participar dos chamados “fatos de consciência” que lhes dão uma unidade temporal, os estados dessa experiência “*ainda que sucessivos, penetram-se, e no mais simples deles pode refletir-se a alma inteira.*” (D.I. p.71) O que se vive aí é uma duração atrelada a uma consciência que, por ser sucessiva, não é passível de diferenciação entre um antes e um depois nítidos como se fossem trechos de uma linha estendida no espaço cujas partes são exteriores umas às outras. Eles são, ao contrário, como partes de uma melodia: interpenetram-se, não permitindo que consigamos “cortar” ou modificar suas “partes” sem imediatamente desfigurar o todo, provocando uma mudança absoluta na qualidade do conjunto.

Por isso, para Bergson, o tempo, que dá sua marca à duração, ao receber o tratamento de homogêneo, é-lhe concedido, na verdade, “*um conceito bastardo, devido à intrusão de uma idéia de espaço no domínio da consciência pura.*” (*ibid.* p.71). Isso porque

[...] não se pode admitir definitivamente duas formas de homogêneo, tempo e espaço, sem antes investigar se uma delas não será redutível à outra. Ora, a exterioridade é a característica própria das coisas que ocupam espaço, enquanto os fatos de consciência não são essencialmente exteriores uns aos outros, e só se tornam assim, por um desenrolar nos tempo, considerado como um meio homogêneo. Por conseguinte, se uma das duas pretensas formas de homogêneo, tempo e espaço, deriva da outra, pode afirmar-se a priori que a idéia de espaço é o dado fundamental. (*ibid.* p.72)

Segundo ele, então, “*há duas concepções possíveis de duração. Uma pura de toda mistura, a outra em que, sub-repticiamente, intervém a idéia de espaço. A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelecemos uma separação entre o estado presente e os anteriores.*” (*ibid.* p.72) A outra, “bastarda”, é aquela a que nos referimos vulgarmente sob o nome de tempo.

Bergson inaugura, aqui, mais um tipo de dualismo, que começa a se dar de modo paralelo ao dualismo, por assim dizer, principal. Por meio dele, quer entender como se “realiza” a relação “polarizada” do *tempo real - espaço* na realidade psicológica, de modo que, da cooperação de ambos, tenha surgido a noção bastarda de tempo homogêneo. Isso representa novo artifício na sua teoria, pois não se trata apenas de uma re-apresentação do problema dual tradicional conforme visto

na crítica espacial: trata-se da possibilidade de colocar à prova a coerência da relação corpo-alma a partir da análise de uma *verdadeira* experiência de simultaneidade representada pela vida psicológica, que Bergson chama de duração. Essa simultaneidade tem como efeito fundar no interior do espírito uma dupla feição, correspondendo respectivamente às exigências da vida interna e da matéria.

Se Bergson faz semelhante deslocamento, é porque, constata que, no âmbito da própria duração, realizam-se as condições, seja da existência material em geral, seja da diferenciação que a vida representa como modelo específico de realização no mundo. Ela ganha, assim, o estatuto de traço de união entre as duas instâncias, material e espiritual. Nessa condição, a vida psicológica representa o resultado de uma simultaneidade verdadeira original que gerou a duplicidade presente na forma uma da duração interna, confundida pela tradição metafísica com uma relação irreduzível entre a exterioridade e a interioridade puras. Cabe, por isso, compreender a duração como resultado – ainda que parcial – da simultaneidade, para, somente aí, refazer o caminho da verdadeira diferença de um dentro e um fora<sup>13</sup>.

Há, assim, no caminho dessa compreensão, um obstáculo ainda mais significativo, que a crítica do espaço já acusava. A tentativa de estabelecer o limite preciso entre o espiritual e o mundano, buscada por Bergson desde o primeiro capítulo do *Ensaio*, desemboca numa necessidade de superar a compreensão intelectual marcada por essas duas formas, a da exterioridade como limite dos corpos e a da interioridade como campo do puramente espiritual<sup>14</sup>. Essa superação, aqui, depende de mostrar até que ponto a consciência é ela mesma um domínio dependente daquilo que recebe o nome de matéria. Se existe, entre material e espiritual uma simultaneidade real que traduz suas diferenças nos modos de uma consciência, é na duração, sede de todo o realismo, que ela se expressará. A razão disto está na natureza mesma da duração que é marcada desde o início pela corporeidade, não podendo ser pensada como pura espiritualidade. A descrição da duração deixa evidente que a “mistura dos opostos” ocorre nas condições mais elementares, não somente da

---

<sup>13</sup> Devemos lembrar que estes dois conceitos, o de interioridade e o de exterioridade, têm definições muito precisas na filosofia de Bergson. *Exterioridade* é, para ele, uma abstração que pretende explicar a exclusão mútua de partes que, por isso mesmo, se justapõem e devem se apresentar em um mesmo instante. Se é assim, o limite da exterioridade não é dado pelo limite da inserção de um corpo no mundo, porque, do mesmo modo, qualquer corporeidade não deixaria de se dar como uma exterioridade em relação às partes que a compõem, as quais, por sua vez, são dadas como exteriores em relação a todas as outras exterioridades existentes; e, assim como não se pode aceitar mais de um tipo de homogêneo, não faz sentido supor mais que um único tipo de exterioridade. O sentido da relação corpo-exterioridade/alma-interioridade torna-se por demais rígido para explicar o que parece ser uma relação menos simples. Isso, *porque a corporeidade, enquanto tal, só pode ser explicada por uma exterioridade absoluta – mesmo ao tratar da parte corporal das afecções internas – e a espiritualidade, a priori, é sempre uma interioridade absoluta – mesmo que venha a lidar com representações internas da exterioridade.* Como, apesar de tudo, essa relação ocorre, é a grande questão de Bergson.

<sup>14</sup> Note-se que, na busca de dados elementares, a descrição de Bergson sempre esbarra nos “mistos”. Assim é na descrição da interioridade por meio das intensidades, afecções e representações no *Ensaio*, vindo a lhe fornecer mistos de matéria e espírito, e assim será em *Matéria* quando descrever uma exterioridade que se apresenta em *imagens*, conceito que por mais isento que possa se mostrar, não deixa de ser uma apresentação do mundo externo na condição do misto.

análise, mas da realidade mesma, impossibilitando, tomar a sério qualquer tipo de divisão do real.

### 2.3.2. As multiplicidades internas da duração

Na análise das multiplicidades, Bergson mostra que há aí duas formas da duração interna que respondem – pelo menos para efeitos de análise – por duas multiplicidades distintas. Uma que permite pensar dados justapontíveis que se apresentam distintamente na simultaneidade instantânea, e, por sua essência, não dura, dá-nos um *presente* eterno; a outra, que fornece dados que se interpenetram, tornando impossível uma diferenciação em seu interior, e por isso, deve ser sempre tomada como resultado contínuo de um progresso: ela dura e está relacionada a uma história de um determinado ser sem o qual não existiria. (D.I. p.72 *et seq.*)

O que, em linhas gerais, caracteriza a primeira dessas multiplicidades é o seu aspecto quantitativo e homogêneo: ela pode ser assumida como sendo de ordem espacial e por isso é regida pela lei do número, tornando-se objetiva e impessoal (*ibid.* p.62 *et seq.*). Nela se pode pensar elementos distintos uns dos outros onde a divisão e reversibilidade são possíveis; é de espaço que se fala, de uma forma de apreensão que apresenta “*seu futuro já contido em seu presente*”. A segunda, porém, é regida pela lei da qualidade pura, e por isso, da heterogeneidade absoluta, sendo assim, totalmente renovada a cada momento, ainda que mantenha na sua forma de progresso uma unidade que marca a sua ascendência e continuidade com seus momentos posteriores. Por isso mesmo, ela é indistinta e irreversível, sendo, cada um de seus instantes, único, por assumir o caráter cumulativo de uma *memória* de todos os anteriores; a relação presente-futuro torna-se uma relação marcada pela mudança radical e pela novidade total.

Fica claro que as multiplicidades, descritas por essa oposição, têm apenas a função de diferenciar a compreensão dos fenômenos da consciência conforme fossem solicitados, ora relacionados a uma interioridade, ora à exterioridade, partindo da suposição de que há dois níveis de realidade a serem considerados, o nível da vida interna como experiência subjetiva e o nível da vida externa como experiência objetiva. É nesse contexto de realidade mista – e, antes lógica do que verdadeiramente material – que compõe a consciência, que vem a ser útil o conceito de espaço; de outro modo, se fosse ferramenta de leitura da verdadeira exterioridade, o espaço seria uma noção vazia, pois já estaria contida no espaço. (*ibid.* p.67).

A análise das multiplicidades traz, assim, uma constatação decisiva: ela confirma que a consciência só tem razão de ser no mundo, e não fora dele como pretendem os espiritualistas. Elas descrevem uma relação polarizada da duração interna, mas que não tem como ser dividida. A consciência não se dá de modo separado da exterioridade: ela é antes uma reação à mesma que ocorre nos mesmos termos da exterioridade do mundo. Bergson sela com essa análise a implicação

dos estados conscientes com a imanência sob o nome de duração, deixando nas entrelinhas de sua descrição a exigência lógica de uma unidade essencial.

Por se tratar disso, é árdua a missão de Bergson no segundo capítulo do *Ensaio*. A descrição da experiência mista chamada *consciência* requer dele a ênfase constante de que é somente de direito que ela é do domínio interno em oposição a uma exterioridade que se lhe dá igualmente apenas de direito.

Por essa lógica, tão-logo começa a descrever as multiplicidades, vê-se automaticamente estabelecendo uma oposição entre *duração* e *espaço*, como se se tratara de um dentro e um fora reais. É, assim, nos moldes de uma *simultaneidade*<sup>15</sup> que descreve os padrões internos da consciência que ganham o nome de *multiplicidades*.

Mesmo que os dois tipos de multiplicidade interna sejam efetivamente recortes artificiais que a análise coloca dentro do campo do espírito, sendo por isso formas *reduzíveis* uma à outra (em oposição a uma verdadeira exterioridade que só participa simbolicamente da operação), não haveria como descrevê-las, por enquanto, senão como duas coisas diferentes e irreduzíveis, o espaço, neste caso representando o misto que, por sua vez, representa a verdadeira extensão, e a duração respondendo pelo misto que representa a interioridade. As duas noções de misto, porém, são exigidas por uma simultaneidade original que, contudo, é inalcançável como campo de descrição.

O que Bergson faz, no fundo, é recorrer a uma descrição dessas formações secundárias, no intuito de evidenciar que é impossível caracterizar a verdadeira relação corpo-alma de modo imediato, dada a interferência do espaço. Onde quer que se procure apreendê-la, somos reconduzidos aos estados mistos, que se entre-explicam progressivamente, provando que o dualismo renitente não tem de onde tirar fundamentos sólidos.

Mas Bergson tem que ser capaz de dar, para além de sua crítica, o passo positivo da análise. Uma vez possível essa diferenciação em termos teóricos, em que ela consiste, de fato, como tradução do real? O que representam esse dois pólos, de fato, para além das exigências que o entendimento erige para compreender os fenômenos da consciência? E como pensar essa diferenciação como diferenciação *real* no âmbito do espírito? Essas são questões secretamente formuladas por Bergson, intimamente ligadas à sua abordagem, e de suma importância, pois, por elas, ele estabelecerá um diálogo indireto com o dualismo tradicional para, logo em seguida, mostrar suas contradições. Vejamos como procede.

### **2.3.3. A origem duracional do espaço**

Considerando que Bergson, cada vez mais, tem urgência em esclarecer a natureza da relação fundamental extenso-inextenso, torna-se necessário que, antes, dê conta da aparente cisão

interna da duração. Sua argumentação deixa claro que a espacialidade se dá ao espírito por meio de uma mudança qualitativa estabelecida em seu interior que dura, em função de uma diferenciação induzida a partir de uma vivência concretamente experimentada na extensão das formas afetivas mesmas. (M.M. p.211 *et seq.*) Entre uma duração carregada pela mudança permanente no âmbito do corpo real, e outra, que venha a simular uma espécie de permanência simbólica no mundo de um corpo imaginário, instala-se a *ação*. Para que dessa vivência – que traz uma *cisão temporal real* para o interior da duração – surja a representação de um espaço homogêneo, é necessário que se consolide *simbolicamente* uma diferença *real* entre um dentro e um fora nas afecções, promovida pela mesma ação. O paradoxo, porém, é que não há uma diferença entre um dentro e um fora que seja, de fato, *real*: essa diferença, na verdade, é sempre *simbólica*, e substitui a diferença radical da mudança *temporal*, vivida internamente, por outra que é aparente e *espacial*, a qual se presta a dar liga entre a ação e o mundo, o objetivo e o subjetivo, o virtual e o real. O tempo homogêneo se torna a prova de que essa “substituição” ocorreu, e que ele deriva dela. A única prova disso, no entanto, é que não tarda para que a diferença *simbólica* exigida pela ação (promovida pela ação virtual) tome o lugar da diferença que a ação *real* produziu, originalmente dada como afecção que ocupa extensão real (M.M., p.57). Essa operação de corrupção dos dados do real é, no fundo, o *modus operandi* da consciência, o que Bergson qualifica por uma equivalência à *ação possível* (*ibid.*, p.50). Por ela, são paralelamente substituídos os dados da extensão real pelos dados do espaço simbólico, ou, pelo menos, estes se sobrepõem àqueles porque na origem dessa duplicidade já havia a experiência de um corpo ao mesmo tempo vivido nas afecções (como ser metafísico) e percebido em sua objetividade (como exterioridade absoluta) (*ibid.*, p. 54).

Por isso, a dificuldade de descrever os fenômenos chamados simultâneos. Os mistos que são a *síntese* por excelência que representa a verdadeira simultaneidade ocorrem em todos os domínios da experiência, ligando *temporalmente* os dados da extensão e os da vida interna. Mas uma vez que, para efetuar a apreensão temporal imediata, seja da extensão real, seja da vida psíquica, há uma insuperável participação dos mistos espacializados como condição mesma do real, uma verdadeira simultaneidade, anterior à concorrência já realizada dos estados mistos, torna-se mais um conceito que mereceria de Bergson a ressalva de que se trata de uma definição válida apenas *de direito*. Assim, à medida que avançaria, as descrições que receberiam de Bergson tal ressalva se acumulariam de tal forma que a análise se tornaria impossível. É por isso que Bergson prefere assumir a simultaneidade como se fosse possível descrever uma oposição original “exterioridade x interioridade”:

[...] no nosso eu há sucessão sem exterioridade recíproca; fora do eu, exterioridade recíproca sem sucessão: exterioridade recíproca, pois a oscilação presente é radicalmente distinta da oscilação anterior que já não existe; mas ausência de sucessão, já que a sucessão só existe para

---

<sup>15</sup> Vale, aqui, voltar ao célebre exemplo do relógio, que é apresentado no segundo capítulo do *Ensaio*. (*ibid.* p.77).

um espectador consciente que se lembra do passado e justapõe as duas oscilações ou os seus símbolos num espaço auxiliar. – Ora, entre a sucessão sem exterioridade e a exterioridade sem sucessão produz-se uma espécie de troca, bastante parecida com o que os físicos chamam um fenómeno de endomose. Visto que as fases sucessivas da vida consciente, que no entanto, se interpenetram, correspondem cada uma a uma oscilação no pêndulo [do relógio] que lhe é simultânea, como, por outro lado, estas oscilações são nitidamente distintas, porque uma já não existe quando a outra se produz, adquirimos o hábito de estabelecer a mesma distinção entre os momentos sucessivos da vida. [...] Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim, a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço. (D.I. p.78)

Com isso, Bergson alcança o que seria uma descrição satisfatória da simultaneidade real, mas não parece, com ela, dar conta dos problemas que a exigiram, a saber, a relação de uma exterioridade-interioridade no interior da duração. Dado que a simultaneidade é o “*traço de união entre espaço e duração*” ela não pode ser reduzida a mero acontecimento psicológico, como ocorre na duração; deve-se, de fato, ser possível remetê-la a uma relação original interno-externo no plano metafísico.

É aí que entra um novo apelo seu à noção de movimento, desta vez, para mostrar que a descrição deste fenómeno, melhor do que qualquer outra, mostra a verdadeira simultaneidade, e conseqüentemente, as dificuldades de bem descrevê-la em termos metafísicos; no fundo, para mostrar também os percalços criados pela descrição dual. Ele diz:

Ao submeter a idêntica análise [aquela sobre a simultaneidade entre os estados da duração e os dados espaciais] o conceito de movimento, símbolo vivo de uma duração aparentemente homogênea, seremos levados a operar uma dissociação do mesmo gênero. Quase sempre se diz que um movimento acontece no espaço, e quando se classifica o movimento homogêneo e divisível é no espaço percorrido que se pensa, como se se pudesse confundir com o próprio movimento. Ora, refletindo melhor, ver-se-á que as posições sucessivas do móvel ocupam perfeitamente o espaço, mas que a operação pela qual passa de uma posição a outra, operação que supõe duração, e só tem realidade para um espectador consciente, escapa ao 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 isso 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 das posições é porque se lembra das posições sucessivas e as sintetiza. (D.I. p.79)

E prossegue:

Em síntese, há de se distinguir dos elementos no movimento, o espaço percorrido e o ato pelo qual percorremos, as posições sucessivas e a síntese destas posições. O primeiro destes elementos é uma quantidade homogênea; o segundo só tem realidade na nossa consciência; é como se quisesse, uma qualidade ou uma intensidade. Mas também aqui se produz um processo de endomose, uma mistura entre a sensação puramente intensiva da mobilidade e a representação extensiva do espaço percorrido. (*ibid.* p.80)

Esses trechos de Bergson já fizeram correr muita tinta por parte dos comentadores, pois, como se deve voltar mais em frente e esclarecer, o movimento é um tema capital em Bergson. Aqui, contudo, ele surge com outra finalidade. Ele deve esclarecer, ou, pelo menos, abrir caminho para o

esclarecimento de três importantes questões. Primeiro, que é no movimento, “*símbolo vivo da duração homogênea*” onde, mais do que em qualquer outro lugar, pode-se verificar a relação entre intenso e extenso, qualidade e quantidade; enfim, é onde se mostram mais explicitamente as particularidades atribuídas a essa relação descrita como dual; segundo, que é também pelos enganos que se atribuem à noção de movimento que pode ser verificada a intrusão nociva do espaço na apreensão dos fenômenos temporais da consciência em geral e; terceiro – e talvez este seja o mais importante ponto no momento –, que a busca da apreensão imediata da experiência do movimento mostra nítida a dificuldade de unir, como quer o dualismo, os dois campos *irredutíveis* da verdadeira exterioridade e da verdadeira interioridade.

Para esclarecer o segundo ponto apontado, Bergson recorre ao exemplo paradigmático encontrado nas aporias de Zenão de Eléa. Pelos erros que elas encerram, Bergson se presta a pontuar as características que devem ser consideradas no verdadeiro movimento.

Em uma de suas aporias, Zenão diz que Aquiles jamais alcançaria uma tartaruga, se a ela fosse dada uma vantagem inicial: isso porque, antes de chegar ao ponto de onde a tartaruga partiu, o veloz guerreiro deveria percorrer a distância inicial que os separava; e essa distância, ao receber a cada nova volta os pequenos acréscimos de vantagem da tartaruga, jamais será percorrida por completo porque cada vez que Aquiles der uma volta para, com isso, alcançar o ponto de partida inicial da tartaruga, o novo ponto de partida desta já terá sido outro pelo acréscimo de mais uma pequena vantagem. Essa situação é sustentável até o infinito, razão pela qual a diferença entre ambos jamais será reduzida a zero, pois sempre haverá uma distância, que, mesmo reduzida progressivamente a cada volta de Aquiles, garante que a diferença nunca seja definitivamente superada.

Para Bergson, o motivo de Zenão chegar a essa descrição contra-sensual da experiência (uma vez que se sabe do verdadeiro resultado de uma corrida entre Aquiles e uma tartaruga) é que ele tenta reconstituir o movimento de ambos partindo da idéia da identidade preestabelecida entre os passos do herói e os da tartaruga; no fundo, compara apenas *passos* como se os de Aquiles e os da tartaruga fossem idênticos. E procede desse modo por não enxergar no movimento mais do que uma extensão geométrica, não uma mudança qualitativa real.

Existe na realidade do movimento um fator qualitativo que é totalmente desconsiderado por Zenão, para em seu lugar surgir uma representação geométrica abstrata de um percurso que corresponde a uma linha a ser atravessada por intervalos (passos) idênticos. A natureza movente do ato que é a condição mesma do movimento é eclipsada pelos pontos das extremidades no espaço imaginário que o movimento marca como sendo seu início e seu fim. Assim, tanto faz promovermos a corrida entre Aquiles e a tartaruga, ou entre dois pontos imaginários quaisquer. A natureza do movimento que é puramente qualitativo, envolvendo variações de velocidade, força,

escala, etc. não terá a mesma atenção da percepção que os pontos imaginários projetados sobre o trajeto percorrido. Por isso o equívoco de tomar a segunda situação pela primeira e não ver no movimento mais do que uma série de pontos no espaço.

Bergson diz: "*Atribuimos ao movimento a própria divisibilidade do espaço que percorre, esquecendo que se pode muito bem dividir uma coisa, mas não um ato. (...) o que ocorre é que cada um dos passos de Aquiles é um ato simples, indivisível e depois de um determinado número desses atos, Aquiles terá ultrapassado a tartaruga.*" (*ibid.* p.80) Ou seja, há um fator qualitativo fácil de ser constatado na realidade que é a visão de Aquiles ultrapassando a tartaruga sem grandes esforços, mas basta recorrermos aos padrões lógicos do entendimento (como aqueles que eram comentados no que se refere à impenetrabilidade da matéria) para não darmos crédito aos dados imediatos da visão e erigir em seu lugar uma série de "necessidades" puramente abstratas.

Assim, na seqüência do que já era dito, Bergson deixa patente que a representação espacial da realidade corrompe os dados imediatos percebidos no real, e o exemplo do movimento, como modelo de simultaneidade, é talvez o fenômeno que mais explicita isso. Aqui, porém, ele ainda se encontra na sua crítica do entendimento: é por meio do movimento que ele exemplifica como a ciência, representante máxima do intelectualismo, opera apenas no espaço, voltando suas costas para a realidade qualitativa do movimento. (*ibid.* p.81 *et seq.*)

Mas, voltando sobre o terceiro aspecto trazido pela noção de movimento e apontado logo acima, a questão que surge é a de que o movimento como simultaneidade pode jogar uma nova luz sobre a problemática tradicional do dualismo. Quantidade e qualidade, extensão e inextensão, tempo e espaço, ao lograrem sua unidade nos movimentos, devem ajudar a esclarecer os termos da relação corpo-espírito, pois deixam claro que a simultaneidade que é erigida entre o que se entende por corpo e o que se entende por alma não pode jamais ser tomada como uma simultaneidade entre dois termos irreduzíveis. Ela deve, por isso, ganhar outra complexidade que só poderá ser esclarecida à luz de novos ganhos teóricos. Isso terá de esperar o próximo livro de Bergson, *Matéria e memória*. O *Ensaio*, porém, representa o primeiro passo dessa complexificação. Nele fica claro que as descrições contraditórias das várias experiências tomadas pelo dualismo tradicional como paradigmáticas – as quais, o dualismo pouco engajado de Bergson denunciou – deixam entrever as incoerências de se pensar as noções de movimento, simultaneidades e multiplicidades de acordo com um dualismo simplificado. Enquanto o último termo descreve "entidades intelectuais" que facilitam a compreensão de fenômenos vividos internamente, os dois anteriores descrevem o mesmo tipo de entidades encarregadas de explicar os fenômenos vividos duplamente em oposição à sua unidade patente. Interior e exterior permanecem, nos três casos, de uma só vez, juntos e separados, desafiando qualquer tipo de lógica simples.

Como dizia Deleuze, é graças a sua força descritiva que Bergson deixa (conscientemente, e por questões didáticas) várias brechas que revelam contradição no modo tradicional de caracterizar os objetos de sua análise. Desse modo, em momentos ulteriores, ao ter exaurido tais descrições, o quadro descrito acaba por apontar por si só as falhas dos preceitos usados. (DELEUZE, 1999. p.14-26)

Por isso, como foi ressaltado em outro momento, é graças a uma aparente aceitação dos preceitos de um pretensão dualismo que o texto bergsoniano logra reconstruir experimentalmente a coerência dos termos de um novo tipo de dualismo, muito mais complexo.

Sendo o objetivo aqui o de tentar esclarecer essas questões, é útil acompanhar o modo como Bergson, já no *Ensaio*, busca saídas para os problemas apontados. É incontestável, contudo, que, até este momento de seu texto, o viés crítico, em muito, se sobressaiu em relação às tentativas de achar respostas. Ainda que seja nítido que o seu intuito é o de demolir para depois construir, não há como negar que sua crítica se torna, a cada novo passo, mais severa, sem aparentemente trazer ganhos para uma descrição positiva. Isso porque, ao invés de tentar remediar as contradições que as bifurcações infinitas das formas mistas lhe abriram até aqui, ele busca radicalizar sua descrição e mostrar a impossibilidade definitiva de se compreender multiplicidades e simultaneidades pelo viés da análise dual. Foi esse, de fato, o efeito que sua análise do movimento produziu.

Por isso, em busca de uma descrição positiva, ele começa a fazer seu trajeto às avessas: se o espaço é aquele que permite chegar à idéia de uma multiplicidade distinta, de onde é que pode ser retirada essa possibilidade da heterogeneidade da duração, uma vez que é nela mesma que essa possibilidade se concretiza? Essa questão já comentada acerca da imanência da noção espacial, torna-se vital para a solução “pluralista” e positiva de Bergson. É importante responder a ela, pois, se é inegável que a idéia de uma possível transcendentalidade do espaço, independente em parte da natureza imanente que lhe subjaz na duração, é um campo da atividade do puro espírito (sendo parte deste mesmo campo também a natureza duracional), então, contraditoriamente, a distancia entre um modo do espírito e o outro pode ser percorrida pelo interior também. Como explicar esse fenômeno que é puramente espiritual e ao mesmo tempo dependente da exterioridade?

Uma vez tendo sido tornada óbvia uma espécie de imanência da duração, uma constatação como essa ganha um alcance inimaginável na teoria de Bergson contra os preceitos do dualismo, e abre a possibilidade de encontrar um começo de solução para a relação corpo-alma. Parece ser isto que, no fundo, o move neste momento do *Ensaio*: mostrar que nem sequer as multiplicidades internas, com as quais pretendia-se traduzir o dualismo original, resistem a uma análise mais profunda dos fatos psíquicos.

Ele diz:

A representação de uma multiplicidade sem relação com o número ou o espaço, ainda que clara para um pensamento que entra em si e se abstrai, não pode traduzir-se para a língua do senso comum [sem se especializar]. E, contudo, não podemos formar a idéia de multiplicidade distinta sem considerar paralelamente o que chamávamos uma multiplicidade qualitativa. Quando contamos explicitamente unidades alinhando-as no espaço, não é verdade que ao lado de tal adição, cujos termos idênticos se desenham num fundo homogêneo, se dá continuidade, nas profundezas da alma, a uma organização destas unidades umas com as outras, processo completamente dinâmico, bastante análogo à representação puramente qualitativa que uma bigorna sensível teria do número crescente das pancadas do martelo?” (D.I. p.86)

Em síntese, o processo pelo qual contamos as unidades e com elas formamos uma multiplicidade distinta apresenta um duplo aspecto: por um lado, supomo-las idênticas, o que não se pode conceber a não ser com a condição de que estas unidades se alinhem num meio homogêneo; mas por outro lado, a terceira unidade, por exemplo, ao acrescentar-se às outras duas, modifica a natureza, o aspecto, e como que o ritmo do conjunto: sem esta mútua penetração e este processo, de certo modo, qualitativo, não haveria adição possível. – É, pois, graças à qualidade da quantidade que formamos a idéia de uma quantidade sem qualidade. (*ibid.* p.87)

Isto que Bergson acaba de fazer é a inversão do que havia postulado ao exigir que se colocasse na base da concepção do espaço a percepção de uma realidade exterior, transformando o espaço numa verdadeira faculdade *do espírito*, confirmando o que já havia sido comentado sobre o caráter qualitativo que Bergson atribui ao espaço. Aqui, sem os dados internos, também o espaço não se dá; e não se trata de ter aberto mão da primeira prerrogativa. É que ambas condições devem estar na base da concepção do espaço e não se pode imaginar outra possibilidade.

Assim sendo, a duração está, de um lado, na base da existência em geral, representando um tipo de misto que tem do lado oposto a natureza também mista do entendimento, como se fosse algo que a transcende. Esse transcendentalismo, no entanto, jamais poderá se destacar do plano da imanência da duração, uma vez que não passa de um “estado” dela. Esse estado ganha o nome de vida consciente, ao mesmo tempo em que vem a alargar o intervalo entre uma forma e outra dessa mesma natureza. Em termos metafísicos, isso desloca o ponto de toque no que diz respeito à relação corpo-espírito, pois, não é mais entre corpo e espírito que se impõe a “diferença de natureza”; ao contrário, o espírito “materializado” na duração é uma forma concreta do real que não pode ser reduzida a uma pura espiritualidade transcendental; por outro lado, a corporeidade ganha uma realidade espiritual incontestável, seja na forma elementar da vida, seja nos processos puros de sua representação, realidade a partir da qual é ordenada toda a vida consciente. A diferença buscada no fundo da experiência em geral, ou seja a diferença absoluta de natureza como uma cisão original entre corpo e alma, mostra-se definitivamente como algo impossível.

É com semelhantes inquietações que Bergson se dirige a sua nova obra, *Matéria e memória*: é necessário aí dar conta dessas novas relações. É também este o propósito desta investigação para o próximo capítulo: averiguar as saídas de *Matéria e memória* para a questão dual e, em última análise, para a ontologia bergsoniana.

### 3. CAPÍTULO II – *Matéria e memória.*

#### 3.1. OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA EXTERIORIDADE

##### 3.1.1. O campo das imagens

Tendo concluído o terceiro capítulo do *Ensaio* com o esclarecimento das contradições relacionadas aos modos de se compreender a liberdade, e passado pela necessária problematização da matéria, em *Matéria e memória*, Bergson deve voltar-se novamente para os velhos problemas: de um lado, a duração e a matéria haviam mostrado duas possibilidades de tocar uma mesma existência concreta, e a duração provou participar igualmente do campo espiritual, do outro, apresentou-se uma semelhante “dupla vocação” do espírito, sem a qual não haveria meios de descrever a experiência “mista” do espírito e as escolhas que impõe à matéria. Dadas essas complexidades, as noções de intenso/extenso, qualidade/quantidade e corpo/alma haviam perdido seus contornos, antes precisos, e era necessário empreender uma nova e minuciosa análise que permitisse definir novos limites metafísicos.

Com isso em mente, ele tenta propor, em seu novo livro, uma importante reelaboração na relação corpo-alma, desta vez, começando por privilegiar uma análise da exterioridade pura. Ele, assim, tenta defini-la pelo modo como se apresenta na experiência consciente. Longe de uma análise “sofisticada” dos dados imediatos, empreende uma descrição parecida à noção do senso comum, de uma exterioridade que se dá, de forma natural e de uma só vez, aos sentidos e à consciência. É pelo recurso às *imagens* que faz semelhante descrição. Bergson diz com toda simplicidade: “[e] is-me [...] na presença de imagens, no sentido mais vago em que se possa tomar essa palavra, imagens percebidas quando abro meus sentidos, despercebidas quando os fecho”.(M.M. p.11)

Esta caracterização da experiência da exterioridade feita por Bergson traz implícita uma importante consideração, que depois tratará de explicitar: o conteúdo externo da vida consciente, para efeitos desta, só é passível de ser descrito por uma exterioridade engajada na interioridade, a qual lhe dá condição de existir. O argumento das imagens não deixa opções ao leitor: este deve aceitar, logo de partida, a completude da condição de apreensão da realidade dada pelo ato consciente como único meio legítimo de empreender uma descrição realista. Esta descrição torna-se o ponto de partida de uma elaboração que visa a desconstruir gradualmente essas imagens no sentido de reconquistar os dados irreduzíveis que estão por trás delas, alcançando, assim, a essência do real e da relação corpo-alma. Fica claro, desta maneira que, no começo de *Matéria e memória*, o projeto de Bergson ainda consiste em não aceitar os preceitos de uma dualidade. Como bem explica Worms:

Ao pressupor apenas o corpo vivo e a matéria, para deles deduzir a percepção e a consciência, Bergson não se dá mais que um nível de realidade, e se interdita toda ruptura ou todo desdobramento ontológico (por exemplo, entre o mundo e a consciência – ou o cogito – ou ainda entre o corpo e a alma). É esse único nível de realidade que se encontra designado pelo termo enigmático de imagem, que se aplica de uma só vez ao universo e ao corpo, à matéria das coisas e ao conteúdo e nossa representação, ao objeto e ao sujeito, se assim quisermos, da percepção. (WORMS, 2004. p. 121)

Há, por esse recurso, além do mais, um fator determinante que se apresenta naturalmente à questão: ao considerar o espírito um campo aberto à exterioridade por sua participação na noção de *imagem*, é suspensa temporariamente a idéia de se ter um campo onde venha a ser representada com exclusividade a interioridade absoluta, permitindo, inversa e, talvez, paradoxalmente, que seja elaborada uma teoria da exterioridade estreitamente ligada à “lógica” do que se entende por espírito. Pode-se até dizer que, do ponto de vista teórico, Bergson tenta, pelo conceito de imagem, colocar fora do domínio de ambas formas, matéria e espírito, a natureza de sua relação, ou ainda, tenta entender, para além de um envolvimento involuntário com o estigma que esses termos carregam, a natureza de uma relação que, em si, pode ser mais esclarecedora do que essas naturezas separadas. Isso porque, como já é patente, a duração demonstra ter em seu conteúdo características mundanas, enquanto o espírito, em dado momento, recorta na matéria formas (mais precisamente no espaço) que passam a ser representadas simultaneamente no seu interior. O limite entre o fora e o dentro se esfumaça e é necessário descrevê-lo recorrendo a um conceito, por assim dizer, “descomprometido”. Este é o das imagens.

Assim, tendo, no *Ensaio*, transposto para a interioridade, nas noções de duração e espaço, a diferença dos termos tradicionais de um dentro/fora, Bergson lograva, como primeira tentativa, juntar, na unicidade que a vida do espírito demonstra ter, as demandas da lógica rigorosa dessa *relação* – naquele momento, chamada de simultaneidade –, a qual, na verdade, aos poucos mostrou remontar a uma verdadeira pluralidade dos estados internos e externos relacionados precariamente a uma objetividade ainda muito duvidosa: os reflexos dessa pluralidade, por demais complexos, teriam recaído sobre os esquemas simplificados que o entendimento erigiu em função da premência da ação, ganhando as feições de uma simultaneidade entre dois pólos, aparentemente diferenciáveis, classificados por *espírito* e *matéria*. Para Bergson, a idéia de simultaneidade, ainda que remetesse a uma simultaneidade real e genuína entre os estados internos do espírito e o mundo material, quando constituída pelo entendimento, representava apenas uma tradução simplória e espontânea de uma leitura enganosa. Esta, apesar de parcialmente denunciada na crítica do espaço, ainda não era possível desfazer por completo: para tanto era ainda preciso tornar evidente a verdadeira natureza da relação da matéria com o espírito, porém, não mais em função apenas de uma diferenciação da interioridade – como fizera Bergson no *Ensaio* –, sim, em função de uma exterioridade real que deveria ser devidamente reconstruída a partir de uma verdadeira “reconquista” da experiência

imediate da matéria, excluindo dela todos os critérios a ela imputados pelo espírito. Nada, porém, garantiria a Bergson que tal missão viesse a ser cumprida, uma vez que os pressupostos ainda não estão em suas mãos.

A essa tarefa se assomava outra dificuldade. Uma vez tendo sido mostrado no *Ensaio* que as noções de duração e de espaço devem de fato ser consideradas à luz de uma imanência verdadeira, a possibilidade aberta para que o espírito participasse do mundo da matéria não mais como espectador, mas como natureza implicada nele, tornava-se fato incontestável; a descrição da experiência metafísica da matéria tornava-se quase impossível, ou pelo menos, ininteligível no contexto de uma experiência de sentido duplo, e os meios de reduzi-la a uma pura exterioridade parecia cada vez mais difícil. Por tudo isso, era vital, para a metafísica, superar a noção da relação corpo-alma como mero *encontro* de duas naturezas e erguer em seu lugar uma *verdadeira relação*, um conceito fundamental.

É isso que tenta Bergson estabelecer neste momento inicial de *Matéria e memória*, momento bastante crítico para o sucesso da sua argumentação. Ele precisa fundamentar um princípio para a sua ontologia (mais precisamente, para a exterioridade) sem retirá-lo de um real deturpado pelas necessidades impostas à experiência psicológica, ou deduzido de um pensamento lógico abstrato do entendimento, como fazem os cartesianos. O princípio buscado é problemático, uma vez que, é somente pelo recurso à forma mais acabada – das imagens, que oferecem a experiência em seu todo – que parece legítimo extraí-lo. As imagens dão o material necessário para se obter a relação desejada, mas esse material deve ser ainda, como dizem os fenomenólogos, ‘reduzido’.

### **3.1.2. Imagem e indeterminação: entre psicologia e metafísica**

A estratégia de Bergson neste momento, então, é começar por mostrar que as duas descrições do real feitas por materialistas e espiritualistas falham porque ambas partem de uma parte da experiência assumida de antemão e pretendem dela deduzir o seu total. Ele, por sua vez, diagnostica, a partir de uma análise do modelo psicológico mais simples, que, neste último coexistem as duas partes dadas como antagônicas, representadas por eles como *dois sistemas de imagens*<sup>16</sup>, sem que, com isso, sejam sistematicamente redutíveis umas às outras. Então, se esses dois sistemas coexistem como antíteses para materialistas e espiritualistas, é porque, desconsiderando, por ora, a interferência negativa do espaço na apreensão imediata desses dados, deve-se primeiramente tomar o campo das imagens como um “terreno comum” a todo tipo de representação – e às duas linguagens filosóficas, conseqüentemente –, uma vez que as imagens representam o estofado efetivo do material analisado por ambos e; em segundo lugar, não se pode

---

<sup>16</sup> É interessante notar que, assim como na análise duracional interna, a dualidade podia ser representada por diferentes tipos de multiplicidade, essa mesma dualidade pode, na atual análise da exterioridade, assumir também as feições de

prescindir de um dos sistemas para descrever o outro: é necessário, portanto, entender o que faz com que essa coexistência seja imprescindível e insuperável como *modelo*. Bergson a caracteriza por um conflito que tem a seguinte feição metafísica original:

Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. Há, por outro lado, as mesmas imagens, mas relacionadas cada uma a si mesma, umas certamente influenciando sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa: é o que chamo de universo. Como explicar que esses dois sistemas coexistam, e que as mesmas imagens sejam relativamente invariáveis no universo, infinitamente variáveis na percepção? (M.M. p.20)

A superação desse conflito requer, assim, que coloquemos o problema “*em função de imagens, e somente de imagens*” (*ibid.* p.21): para Bergson, é só dessa maneira que é possível se ter o universo em seu total, de uma só vez, diante dos sentidos, sem ter que acumular preconceitos teóricos desnecessários a respeito da exterioridade. Mas se o campo das imagens conduz a uma experiência de heterogeneidade absoluta, para marcar um compasso que permita relacionar essa experiência mutante a um campo determinado de experiência, é preciso erigir no exato “lugar” da impossibilidade de reduzir um dos modelos descritos ao outro, a idéia de uma indeterminação, que se instala no ponto intermediário entre os dois, como um “*princípio verdadeiro*” (*ibid.* p.28): isso porque somos forçados a, não apenas considerar a totalidade do universo pelo acesso ao campo da simultaneidade dado pelas imagens – o primeiro sistema –, mas, principalmente, a afirmar que ocorre “*a continuidade do passado, do presente e do futuro*” (*ibid.* p.22) desse universo graças a um determinado ponto afetado pela mudança do universo – pelo segundo –, e para isso, a idéia de contato entre ambos, ainda que seja indeterminado, é necessária, pelo menos, como princípio.

Em muito, aqui, a idéia de indeterminação de Bergson se assemelha ao que tentava definir por *simultaneidade* no *Ensaio*. Na verdade, parece uma primeira tentativa de inserir a simultaneidade em um campo temporal representado pelo devir (por isso, *indeterminado*), fazendo-a transcender a instantaneidade que até então a caracterizava. Talvez, isso se deva à necessidade de desvincular a mudança que ocorre no campo das imagens, como campo da existência, de uma presença puramente psicológica, a qual, no fundo, dá origem à indeterminação. Pela “ontologização” que a indeterminação promove no que diz respeito à simultaneidade real, o elemento psicológico acaba se confundindo com o elemento puramente temporal, permitindo tratá-lo posteriormente como um dado metafísico.

Assim, o trabalho mais árduo de Bergson começa precisamente nesse momento. Ainda que tenha formulado esses dois conceitos vitais para a análise subsequente, o de imagens e o de indeterminação, ele, contudo, permanece no terreno movediço da psicologia. As imagens são dados

encontrados na experiência consciente e a indeterminação representa essencialmente um modo de descrever essa experiência. É necessário, contudo, buscar um caminho para fora desse âmbito, afim de não cair nas armadilhas dualistas que ele mesmo acabara de denunciar. Tenta, então, extrair dos conceitos de imagem e indeterminação, para além de suas formas psicológicas, o que lhes dá o estatuto de *experiências específicas* – pois, como se sabe, o que caracteriza a análise metafísica é justamente tentar apreender a singularidade que os entes apresentam, de maneira descritiva, e vinculá-los a uma ordem de princípios que os rege, de maneira teórica. Não se busca mais fazer a mera descrição: o que Bergson quer é encontrar *princípios*, sem deixar de considerar que a psicologia fornece o modelo paradigmático da *unidade realizada*, seja nas imagens, seja na indeterminação. Assim, qualquer que seja a natureza íntima de uma e de outra, as duas instâncias são o resultado de um trabalho concluído, o efeito de uma *eficiência* prévia que revela um modo *único* e específico do ser na experiência. Por isso, mesmo que esses conceitos tenham sido extraídos da psicologia, Bergson sabe que representam instrumentos essenciais para a análise metafísica: uma vez que as naturezas que tentamos apreender tendem a nos escapar, o que resta como certo é nos apegarmos àquilo que sua *relação* secreta como dado único; se essa relação é marcada por uma indeterminação que consegue impor a “distinção” entre nós e a experiência total – considerando ainda que essa distinção é feita por meio da única moeda corrente possível, fornecida pelas imagens –, aí estão duas especificidades ontológicas; as imagens se tornam os dados imediatos essenciais da análise metafísica, e a indeterminação o seu verdadeiro princípio.

Estão aí importantes considerações que jazem no subsolo deste primeiro momento de *Matéria e memória*. Cabe, então, entender, a partir daí, a lógica do percurso desta obra, para compreender como a problemática da relação corpo-alma é gradualmente construída por Bergson através da desconstrução da experiência das imagens no âmbito da experiência psicológica. É fácil notar que os pressupostos de seu texto estão engajados em descobrir os fundamentos metafísicos através da demonstração dos modos pelos quais a experiência pode ser descrita como uma *relação eficaz* desses fundamentos. Se por um lado é dada a matéria, uma natureza que se pretende imutável, tendo sido dado, do outro, o espírito, cuja natureza é a tendência à mudança e à criação, não há meio de explicar como este tomaria aquela como parâmetro, tentando captá-la ou agir sobre ela; se ela é marcada pela espacialidade que “*apresenta o universo em seu todo*”, ele possui a marca do temporal que mostra “*a continuidade do passado, do presente e do futuro*” e o toque entre ambos deve ser nulo e desnecessário, para não dizer impossível, como princípio. Como, ou, então, por que acabariam essas substâncias tão diversas por se comunicarem? Essa é a problemática metafísica por excelência que Bergson, mais uma vez, põe por inteiro, e quer solucionar desde o primeiro capítulo do *Ensaio*.

Em *Matéria e memória* a questão começa a ser apresentada como um conflito de dois sistemas lógicos incompatíveis. É importante, porém, ressaltar que Bergson tem em mente evidenciar inicialmente que o problema não se refere somente a contradições lógicas de um certo tipo de relação, mas, principalmente, à *explicação de uma eficiência mutuamente estabelecida*, pois, se, numa descrição ontológica simplificada, parece correto tomar a *realidade lógica* da experiência empírica como experiência composta por dois sistemas irreduzíveis, numa descrição mais complexa, o modo como esses dois sistemas compartilham essa eficiência, para além das feições que recebem do restrito modelo psicológico, põe-se como um verdadeiro problema. Essa discussão conduz a um círculo vicioso, em que grande parte dos metafísicos fica presa: a ontologia deve ser retirada de uma “psicologia purificada”, mas os dados purificados de uma psicologia perdem a razão de ser fora dela, *uma vez que deixam de ter sua unidade específica*. O que, mesmo assim, garante a Bergson a possibilidade de extrair da psicologia os dados da metafísica é a constatação de que aquela mostra uma sintonia profunda com a experiência material desta, sendo as duas invariáveis em suas possibilidades de variação. Esse aspecto deixa evidente – pelas imagens – que ambas, vida consciente e matéria, só logram se ligar “superficialmente” graças a uma lógica interna, por assim dizer, mais “profunda” do que a abstração do tipo corpo-alma erigida pelo pensamento. E uma vez que corpo e alma são inacessíveis como experiência radical, o que resta como dado essencial à metafísica são os dados mais superficiais passíveis de serem descritos pelas imagens e pelo modelo em que se apresentam na indeterminação da vida psicológica. Essa é a razão por que Bergson tenta marcar a experiência psicológica, logo no começo, pela idéia da *ligação constante* matéria-percepção. A idéia de introduzir o leitor pela noção de *imagens* não tem outro papel senão o de conduzi-lo naturalmente a constatar que esse é um verdadeiro “corredor metafísico”. Somente aí, Bergson pode começar a desconstruir as condições dadas pela psicologia.

Além disso, o texto de *Matéria* logo deixa claro que a assunção de uma dualidade original só seria legítima se o resultado de serem decompostos os dados da psicologia conduzisse a ela; isso porque a experiência psicológica traduziria automaticamente a ontologia que lhe subjaz. A possibilidade de sua inversão, portanto, é o único recurso legítimo para abrir caminho à *determinação* da realidade no nível metafísico primitivo; para que essa operação obtivesse êxito, bastaria evitar o procedimento daqueles que Bergson acusa no *Ensaio* de partirem dos preceitos *psicologizados* da psicologia, para deles chegar à ontologia. O que ele pretende, é, ao contrário, tentar reduzir a própria experiência psicológica a seus momentos anteriores, no intuito de descobrir os limites precisos da *objetividade* que a constituiu. Porém, a relação necessária entre ambas, psicologia e metafísica, como constatação de um realidade dada e como fundamento de um método, deve resistir a qualquer dúvida.

Para semelhante manobra genealógica, a idéia de uma indeterminação representa também o ponto de contato entre os dois “sistemas opostos”, que vem a esclarecer o modo pelo qual ocorre o trânsito entre psicologia e metafísica. A indeterminação do querer é talvez o ápice da sua intenção de estabelecer a *relação* entre o corpo e o espírito pelo viés de uma tese de início cautelosamente psicologista. Mas, dado o caráter também radicalmente realista de sua análise – uma vez que se apóia totalmente sobre o conteúdo das imagens –, a indeterminação vai aos poucos saindo dos estreitos limites da psicologia e alcançando a ontologia que lhe subjaz. O método analítico, assim como o modelo psicológico, que deve, para isso, ser cada vez mais explicitado, tornam-se, então, paradigmáticos em sua filosofia.

Vejamos, por ora, em que consiste para Bergson, o sentido preciso dessa indeterminação.

A indeterminação do querer, ou seja, o modo como o ser consciente é compulsoriamente “lançado” no *dever* por meio de uma falta absoluta de garantia da continuidade de sua experiência temporal e corporal, é a seu ver, um “dado” a ser instrumentalizado para descrever a essência da relação que o espírito tem com a matéria e, em última instância, traduzir a natureza da relação dos dois sistemas encontrados na psicologia. Se for pelas *imagens* que o resultado dessa relação se sobressai, uma vez que elas se instalam na intersecção dos dois campos, interno e externo, a sua *indeterminação* evidencia que elas também se colocam entre o passado e o futuro graças à ação desse que Bergson chama de “meu corpo”. (M.M. p.11) O papel do corpo individualizado é introduzir na relação um conteúdo material concreto, instalando aí uma razão de primeira grandeza por trás do fenômeno da mudança nas imagens. Ele o faz porque é, ao mesmo tempo, “sentido” e “percebido” (*ibid.*, p.59). Sua importância metafísica, porém, não é celebrada por se tratar de um corpo concreto – pois, assim como o espírito, ele ainda é objeto da investigação –; sua importância está em evidenciar a possibilidade da variação no campo das imagens, irreduzível ao teor de imagens dado logo de partida. Essa imagem especial, que traz consigo o *novo* pela indeterminação, passa a ter, por isso mesmo, um verdadeiro peso ontológico, atrelado a *mudanças reais* que as imagens sofrem. *Essas mudanças são o próprio ser em questão*. Pode-se, por isso, afirmar que a indeterminação da relação dada nas imagens ganha, para os sentidos, a importância de uma tradução *de fato* da existência em geral através da experiência de um corpo consciente, ou, na pior das hipóteses, as imagens e sua indeterminação representam a expressão *formal* de uma experiência concreta, ou seja, a expressão do modo como a matéria adquiriu, outra lei, mutante, interna e, em alguns aspectos, espontânea e livre para além de sua necessidade regida por leis imutáveis e externamente coordenadas; isso representa um grande passo na compreensão da ordem metafísica.

A importância teórica da noção de indeterminação é mostrar, em termos de imagem, que, se os dois sistemas em questão possuem as características apresentadas como irreduzíveis, a indeterminação inserida pelo corpo-imagem explica a “suposta passagem” de um sistema ao outro;

no fundo, a mudança contínua e renovada das imagens. Semelhante transposição, assunto chave de *Evolução Criadora*, explicaria o *progresso* do espírito no seio da matéria, imprimindo-lhe internamente a organização da vida de acordo com seu tipo de necessidade, oriunda nitidamente de fora do material, e cujas características principais são a mudança e a criação; isso, em momento teórico anterior àquele em que Bergson caracteriza a mudança como a natureza inerente à matéria mesma. Se a mudança, portanto, logrou imprimir a sua marca na forma de corpos organizados, isso se deveria a um contato inicial que passou a funcionar como um *trânsito de um nível de existência a outro* – precisamente, do nível da matéria inerte para o da matéria viva – caracterizando o resultado final da experiência como um *misto*. É a esse contato de caráter inicialmente biológico, e logo, psicológico e imagético, no que implica de realidade ontológica, que Bergson chama de simultaneidade ou ainda, quando transposto para a ordem temporal da vida psicológica, “indeterminação do querer”. ( *ibid.* p. 20-30)

Assim, a indeterminação, que tem em sua origem o conteúdo concreto da biologia e da vida consciente, também pode ser descrita por um teor puramente lógico e objetivo representado nas imagens. Por isso, é um representante metafísico verdadeiro para a relação corpo-alma. Ainda que a indeterminação abra o caminho para uma teoria da consciência, não é esse o interesse mais genuíno que Bergson tem por ela: assim como as imagens lhe deram um “terreno comum” a deterministas e idealistas, agora a indeterminação lhe fornece um “terreno comum” a psicólogos e metafísicos.

### **3.1.3. A continuidade metafísica Indeterminação-Percepção**

Falta, para Bergson, agora, percorrer o caminho da comprovação dos fundamentos metafísicos objetivos dessa análise de fundo psicológico. Ao introduzir a idéia da indeterminação pela diferença externamente dada entre o total das imagens e a ação temporal do “meu corpo”, acabou duplicando as frentes de análise, reinserindo a necessidade que já renunciara no *Ensaio* de abordar conjuntamente simultaneidades (meu corpo/universo) e sucessões (a percepção que nasce graças ao deslocamento temporal do meu corpo), porém, não mais pelas idéias espirituais de espaço e duração. Isso porque, no texto de *Matéria*, a noção de indeterminação promove uma espécie de simultaneidade descrita “às avessas”, que pretende uma leitura complexa da exterioridade pelo *contraste*, e não mais da interioridade pelo paralelismo da idéia de endosse. A indeterminação permite, assim, levar mais adiante a análise do conteúdo das imagens, justamente porque insere um elemento contrastivo na continuidade *temporal*. Este elemento é o “meu corpo” real, representado, em segundo momento, por imagens, o qual substitui, numa leitura metafísica, a diferença antes descrita pela oposição dentro-fora por uma que deve ser descrita apenas como relação entre imagens em função de um progresso temporal, o qual, promove uma mudança radicalmente renovada a cada instante no campo da percepção.

É assim que a percepção é introduzida como uma análise vital neste novo contexto. Ela permite fundamentar muitos dos pontos objetivos que constituem a subjetividade, antes difíceis de obter numa análise restrita aos dados internos da duração e do espaço. Ela deve, pela explicação dos modos da experiência da exterioridade, levar a uma superação da confusão entre os dados imediatos e aqueles que são transformados pela experiência do vivente.

Assim, em primeiro momento, a análise da percepção exige a liquidação de um velho dilema: saber o papel exato que a percepção exerce na experiência consciente. Seria correto atribuir-lhe, como fazem metafísicos e psicólogos, a função de fornecer um verdadeiro *conhecimento* acerca da realidade? (*ibid.* p.24 *et seq.*)

A exposição de Bergson começa, então, por um intuito inicial: destacar uma nítida diferenciação entre uma teoria de mudança na percepção dada como *mudança pura*, atrelada a um progresso no campo das imagens e dos sentidos, de um lado, e do outro, uma mudança que envolve uma *escolha consciente*, um *ethos* que conforma um modo “discursivo” na matéria que recebe o nome de *ação*. Enquanto o primeiro serviria para descrever o conteúdo *per si* da percepção, o segundo explicaria a sua razão de ser. Trata-se, assim, automaticamente, de considerar dois níveis de abordagem: primeiramente o ontológico, e em segundo lugar, o psicológico.

Há uma equação que deve ser colocada na passagem de um tipo de percepção à outra, representada pela *necessidade de escolher*, e imposta ao ser vivo, na qual Bergson mostrará, mais adiante, estar a essência mesma da ação. A escolha coloca obrigatoriamente uma mudança implicada em uma forma qualquer de memória que não pode ser reduzida somente às imagens que a compõem, ela traz consigo, não somente a presença do espírito – e por essa razão não se pode deixar de considerá-la à luz da liberdade –, mas principalmente um verdadeiro *realismo* no progresso da ação, coincidentemente, também traduzido em mudança das imagens, como ontologia.

Deste modo, no campo da ação, a percepção, como parte da experiência real, é profundamente marcada pela indeterminação do porvir: por ser uma *reação* a este, que a insere continuamente no caos da totalidade das imagens, ela se caracteriza por ser uma resposta espontânea, responsável por inserir um elemento contrastivo no campo dessas. A ação consciente, porém, vai além dessa mecânica elementar. Ela consiste na tentativa de dar ordem à vertigem das imagens em geral, tornando-se condição essencial do conteúdo subjetivo: *ela implica uma escolha*. Desta maneira, no âmbito da percepção objetiva, a passagem de um campo perceptivo, em que participa o universo total das imagens, a outro em que as imagens são restritas a “minha percepção” (*ibid.* p.14 e 17) se dá por uma redução operada em função do interesse da minha ação em marcar sua influência sobre um campo restrito da matéria, sem, contudo haver implicação entre o “discurso” da ação e seu “conteúdo”, enquanto, na ação propriamente dita, há algo de positivo que extrapola o ponto de vista negativo da percepção objetiva. Do ponto de vista puramente objetivo,

esse processo acaba por instaurar, a partir de uma “percepção universal”, a “percepção individual”, fazendo, através do meu corpo, a passagem entre os dois campos, objetivo “externo” e objetivo “interno”, de um sistema de imagens ao outro. Do ponto de vista subjetivo, é difícil ainda encampar uma verdadeira fundamentação, uma vez que os dados subjetivos dependem maciçamente da ação da memória, mas pode-se dizer que, naquilo que a objetividade aporta às formações subjetivas, a representação consciente vai ganhando gradativamente mais e mais “conteúdo”, dando como resultado final a psicologia individual.

É a título de fazer esse tipo de diferenciação – entre o que é objetivo e o que é subjetivo – que a teoria da percepção pura é formulada por Bergson. (*ibid.* p.21) Ela é, no fundo, uma teoria que pretende desvelar a natureza da relação entre os dois sistemas de imagens por meio de uma análise que explique a diferença *objetiva* de propósito que se instala entre os dois sistemas, ainda que ela venha de uma necessidade *subjetiva*, ou seja, da indeterminação introduzida pelo vivente. O objetivismo de Bergson tem o intuito de desfazer os equívocos em que metafísicos e psicólogos incorrem ao qualificar os dois sistemas como “incompatíveis”, assumindo automaticamente essa incompatibilidade como sendo a representação legítima dos dois lados, matéria e espírito, fato que acaba inspirando, da mesma maneira, uma série crescente de explicações infundadas acerca da relação corpo e alma, na base das quais, a tese de uma percepção que oferece um conhecimento verdadeiro da realidade externa se torna uma explicação natural. A tese de Bergson, ao contrário, visa apenas à diferença de propósito que as imagens assumem no âmbito de sua reciprocidade no universo; uma tese puramente descritiva que dá à metafísica a possibilidade de encontrar os fundamentos de uma mudança real e traduzi-los em termos estritamente ontológicos, mesmo que essa mudança tenha sido instalada no âmbito das imagens em função de uma “força” externa a elas. Isso tudo, para tornar patente que é difícil extrair de uma percepção tão essencialmente objetiva um *conhecimento* acerca da materialidade, pois este é mais bem representado pelo excedente subjetivo que a percepção recebe da consciência.

Desta forma, Bergson continua assumindo a unidade em que tal experiência é constituída, seja no plano interno-externo das imagens, seja no plano objetivo-subjetivo da percepção, recusando-se a dividi-la. Uma vez que o conteúdo da percepção, qual seja, o seu teor em imagens, pode ser descrito como o mesmo e único objeto de ambos sistemas, a diferença entre eles – mudança pura e mudança discursiva – é automaticamente colocada em termos de *propósito*, e é interdito atribuir-lhe qualquer diferença de natureza no nível ontológico. O que se pode afirmar é apenas que, se a psicologia prefere o modelo discursivo, a metafísica tem seu interesse voltado ao modelo descritivo.

Isso deixa patente que a diferença entre psicologia e metafísica se dá em termos de diferença de perspectiva a respeito de um mesmo objeto (as imagens), traduzida na diferença de propósito

mencionada acima. A noção bergsoniana de indeterminação faz, de certa forma, um corte preciso entre os dois propósitos. A indeterminação, ainda que venha originalmente a responder pela constituição formal de uma psicologia e até mesmo extrapolar seus limites na direção de uma biologia, passa a dar a medida e alcance da desconstrução de ambas, conduzindo a uma leitura no plano metafísico – não se pode esquecer, aqui, que o intuito de Bergson não deixa de ser a *relação* metafísica e não apenas a descrição isolada de seus componentes. A diferença entre psicologia e metafísica torna-se, desse modo, uma diferença de propósitos, que Bergson passa a explicar partindo da análise da percepção.

A teoria da percepção multiplica suas possibilidades de expor as “duplicidades” de seu objeto de estudo. Ora pela separação ideal de seus componentes (universo-corpo, todo-parte, móvel-imóvel, etc.), ora pela comprovação da inseparabilidade dos mesmos, seu método investigativo atinge aos poucos uma pluralidade estafante de perspectivas que visam, no fundo, reinserir, na análise, a problemática das dualidades postulada no *Ensaio* no momento em que instaurava o elo necessário entre o nascimento da consciência (pelos atos livres) e a parte objetiva das sensações que lhe subjaziam.

É, por isso, fácil observar neste ponto de *Matéria* – mediante a análise da transformação dos dados objetivos das imagens em dados subjetivos –, os ecos do primeiro capítulo do *Ensaio*. A respeito do contraste inserido pela indeterminação, ele dirá: “*assinalemos de início que uma lei rigorosa vincula a extensão da percepção consciente à intensidade da ação de que o ser vivo dispõe. Se nossa hipótese é correta, esta percepção aparece no momento preciso em que o estímulo recebido pela matéria não se prolonga em reação necessária*”, e logo adiante complementa: “*quanto mais a reação deve ser imediata, tanto mais é necessário que a percepção se pareça a um simples contato, e o processo completo de percepção e de reação mal se distingue então do impulso mecânico seguido de um movimento necessário*”.( *ibid.* p.28-29). No *Ensaio* ele dizia: “*A intensidade das sensações afetivas seria, pois, apenas a consciência que adquirimos dos movimentos involuntários que começam, que de alguma maneira se esboçam nestes estados e teriam seguido o seu curso natural, se a natureza nos tivesse transformado em autômatos, e não em seres conscientes*”, afirmação que explica sua máxima “*ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade*”.(D.I. p.31)

Mais uma vez Bergson procura relacionar o surgimento da consciência a uma experiência externa, porém, qual a razão atual de resgatar esse tema no momento exato em que introduz a análise da percepção?

Ainda que pareça, nos dois momentos, falar de uma mesma coisa – o que, de fato, ocorre –, existe aí, por primeira vez, uma questão de suma importância que só pôde finalmente surgir no texto de *Matéria*. Ela se refere a uma possibilidade de deduzir, para além de uma análise genérica

dos prolongamentos qualitativos da sensação, uma análise específica daquilo que permitirá explicar o modo pelo qual o dentro e o fora, que antes permeavam as afecções sem deixar patentes seus limites, agora podem ser descritos, em termos menos genéricos, *como imagens*, sejam elas internas ou externas. A idéia de uma diferença de qualidade, antes só passível de ser descrita por uma mudança interna vivida na duração, transforma-se agora em uma idéia de mudança real e absoluta de imagens, ou seja, em uma idéia de mudança marcada por uma exterioridade efetiva, por vias de um progresso contínuo de uma mesma realidade objetiva cambiante e “independente” da duração, uma vez que as imagens expressam, teoricamente, sempre uma exterioridade e uma objetividade.

É legítimo supor que essa idéia não se desenvolveria a contento, não fosse a consideração, por assim dizer, “mista” que Bergson atribui às imagens na sua capacidade de fazer o elo entre a fonte objetiva do real e a versão interna que a consciência capta dessa objetividade, mas deve-se fazer atenção a um fato muito relevante neste contexto: o fato de a mudança bipolar dentro-fora se transformar em mudança progressiva faz com que se torne indiferente tomar esse progresso por interno ou externo; não é mais uma questão de privilegiar um lado ou outro, e sim, de privilegiar ora uma imagem ora outra como modelo de uma mudança absoluta na *objetividade*, que se dá graças a uma sucessão *temporal*. Isso significa que, no sentido existencial, jamais haverá duas imagens que possam se sobrepor ou coincidir, mas somente se suceder. Essa constatação dá ao fator temporal um *status* de objetividade incontestável, pois não é a consciência que o introduz no mundo: ele descreve a realidade em seu nível mais elementar de objetividade, a despeito de um observador consciente.

Ainda que semelhante constatação não fique ainda muito nítida na exposição de Bergson, ela é de suma importância, pois ajudará a deixar nítida, mais adiante, a ontologia assumida por Bergson; e esta depende, no momento, de uma passagem necessária pela compreensão dos mecanismos da percepção.

Pela análise da percepção, ele pretende se colocar acima das duas condições que a tradição filosófica, materialismo e espiritualismo, lhe permitiam. Ele quer encontrar um caminho que o conduza aos dados elementares da experiência, fora das armadilhas conhecidas da subjetividade e da objetividade. É somente por entender como a objetividade participa, tal como ela realmente é, do campo da subjetividade, que os dados comuns podem vir a denunciar uma ontologia (lembramos que, para Bergson, essa ontologia dá todos os indícios de ser comum a ambas instâncias). Por esse motivo, ele entende que, estabelecendo o alcance real e objetivo da percepção em sua capacidade de transpor para dentro um conteúdo também *objetivo*, é alcançada uma equação na experiência mista que permite caminhar, no plano objetivo, pela adição de imagens em direção à objetividade e, pela subtração, em direção à subjetividade. De modo inverso, no plano subjetivo, seria possível caminhar, pela adição em direção à consciência, e pela subtração, em direção à mera existência que

se confundiria com as imagens da matéria mesma. O sucesso dessa análise da percepção, por si só, indica a natureza da continuidade buscada entre objetividade e subjetividade, como uma continuidade entre o ponto inicial dado na percepção das imagens, e seu ponto final na *representação consciente*. O trajeto *objetivo* dessa operação é, assim, plenamente percorrido e leva a seu extremo oposto onde estaria o espírito e a subjetividade embebidos de uma objetividade real.

É pela importância de tal manobra que Bergson se apressa em mostrar que a percepção não tem relação alguma com qualquer forma de *conhecimento*, como é comum de se pensar entre os filósofos. Ao contrário, ela mostra ser tão-somente uma continuidade entre o vivente e seu entorno material, no qual esse apreende as chamadas imagens por uma espécie de adversidade que seu corpo insere aí espontaneamente na forma da indeterminação. O corpo ganha, assim, um lugar privilegiado e de importância única no processo perceptivo, ao permitir estabelecer uma dupla continuidade *objetiva* com o mundo: de um lado, ele se insere na materialidade concreta e vivida e, do outro, logra, pela indeterminação, uma renovação no campo das imagens, que dá outro tipo de objetividade: a da percepção.

Uma vez definida a percepção por esse modelo “mecânico”, acidental e puramente objetivo, o máximo a que ela pode almejar é fundar uma relação entre um todo e a parte, esta última representada pelo universo restrito do vivente e marcada pelos limites de seu corpo. Funcionalmente, no entanto, ou melhor, em termos psicológicos, a percepção cumpriria o papel – que é a sua razão de ser – de preparar o corpo para a ação, e esta – de suma importância na teoria de Bergson – se daria por uma espécie de sintonia interna que se traduz externamente desenhando *no* mundo as necessidades do corpo, ao mesmo tempo em que deixa, como rastro, as excrescências dos movimentos começados que, em meio a uma matéria indiferenciada e inerte, acabam por diferenciá-la. Por esse duplo sentido que a percepção percorre, dá ensejo a que se “produza” imagens novas, renovando, assim, o conteúdo objetivo da duração interna. Apesar de evidente a parcela de positividade que toda essa operação da percepção implica, Bergson se esforça em deixá-la de lado para poder ressaltar que é imprescindível o recurso à verdadeira exterioridade se a diferenciação interna da duração for pretendida de fato. Ele busca ultrapassar as limitações que a noção de espaço havia aparentemente sugerido no *Ensaio*, ao exigir que a exterioridade fosse sempre apreendida pelas afecções, em termos de uma simultaneidade traduzida pelas multiplicidades internas. O que a teoria da percepção quer mostrar aqui é que, ao contrário, as afecções, vistas como sendo um evento interno, comportam uma verdadeira exterioridade que promove a continuidade entre o dentro e o fora em termos de objetividade *apenas*. Daí, inclusive, a eficiência das afecções em estabelecer semelhante ponte entre o corpo e o universo pela sua íntima ligação com a percepção: “Praticamente não há percepção que não possa, pelo crescimento da ação de seu objeto sobre nosso corpo, tornar-se afecção”. (M.M. p.54). Mas, uma vez demonstrado que esses mecanismos

que o corpo emprega para se exteriorizar não possuem outra origem senão a de preparar o corpo para a ação, o caráter funcional na origem desses mecanismos, deve, sem mais delongas ganhar a sua descrição positiva, sem a qual não se pode explicar de onde vem o *discernimento* presente na escolha.

#### **3.1.4. Presença e memória; percepção e representação**

Se o cerne da argumentação proposta por Bergson, iniciada no “conjunto de imagens”, foi até agora a descrição da percepção em seu nível de inserção no mundo, qual seja, como parte de uma objetividade genuína, que é, aos poucos, transposta para o campo interno da representação, esta última torna-se, a partir de agora, o novo alvo de sua investigação. Ela deve esclarecer os termos precisos em que a objetividade participa dos fenômenos conscientes.

Compartilhando a origem objetiva da percepção, a representação herda e expressa seus limites: para Bergson, não pode ser outra coisa que um modo de apresentação interno das imagens atrelado aos mecanismos da percepção; a representação, como é, apresenta internamente a realidade numa versão *diminuída* do universo total das imagens, do qual, por um desenvolvimento espontâneo, “*ilumina [se] a face que interessa somente à ação*” (M.M. p.32-34). Existe, então, entre a *presença* e a *representação* uma continuidade real que é comprovada pelo modo como o trânsito de uma à outra se estabelece sem qualquer percalço ou complicação no que se refere a sua articulação ontológica (*ibid.* p.29-35). Esse trânsito é descrito por Bergson nesta célebre afirmação que diz: “*há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre ser e ser conscientemente percebido. A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida da nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa a nossas necessidades e de modo mais geral, nossas funções*”. (*ibid.* p.35).

Demarcada essa condição ainda puramente objetiva – e, portanto, negativa – que se dá no contato imediato com a matéria, Bergson ainda tem de explicar as complexidades que caracterizam o surgimento da consciência naquilo que anuncia de positivo, pois, se, desta vez, a representação é reduzida a uma apresentação parcial do mundo, ou mais especificamente, à apresentação *parcial* e *relativa* de um universo que o espírito intui como *total* e *absoluto*, permanece evidentemente algo de excedente nos bastidores da representação mesma que transcende a simplicidade da relação percepção-representação naquilo que ela possui de objetivo. De outro modo, não haveria como diferenciá-la do que foi definido como *percepção*.

Esse algo é o próprio espírito, que Bergson introduz na questão para mostrar que aí se constitui a sede de um “outro tipo” de realismo da experiência. Se, no que se chama de *plano objetivo*, a continuidade entre percepção e representação é patente, é porque o estofamento de ambas

permanece sempre o mesmo graças à premissa de que se partira: percepção e representação são desde o início retiradas da presença que foi dada por inteiro no primeiro momento no total das imagens, e, como essas, conforme já visto, são marcadas pela condição “mista”, a ação do espírito nesse contexto se põe no nível das premissas.

Será, por isso mesmo, natural que caiba ao espírito interceder nos resultados da percepção externa e na objetividade em geral. De fato, é isso que pretende demonstrar Bergson neste momento complexo de sua teoria, uma vez que até agora não fazia outra coisa que desvincular os dados externos da percepção da interferência da interioridade. Mas, alcançada a demonstração que dá uma independência *de direito* aos dados da pura exterioridade, cabe agora recolocar a experiência em sua unidade, que Bergson jamais aceitou fracionar. É, então, que o espírito é reinjetado no panorama estático da matéria para “costurar”, pela *memória*, as várias apresentações parciais que recebe da percepção.

Bergson diz: “*por mais curta que suponhamos ser uma percepção, na verdade, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige, por conseguinte, um esforço da memória, a qual prolonga uns nos outros uma pluralidade de momentos*”. ( *ibid.* p.30-31), ou seja, sendo o espírito a condição de todo o realismo experimentado, não há nunca percepção que não venha acompanhada de uma duração e por isso “*não existe percepção sem memória*”.<sup>17</sup>

Sendo essa a lógica ontológica do espírito materializado, ela ainda não é suficiente para explicar sua lógica psicológica na relação (lembramos que Bergson quer entender a *eficiência* da experiência, e por isso o modelo psicológico deve ser exaurido). A psicologia é considerada por Bergson a marca da eficiência de uma relação metafísica original estruturada em uma forma bem determinada que é a consciência. Nosso filósofo não aceitaria, portanto, como foi dito em inúmeras ocasiões, fazer uma dissociação entre os princípios metafísicos e os efeitos que consuma na psicologia. É, então, na maneira de se constituir uma consciência, como modelo da estrutura da ação do espírito na matéria, que está a questão, e a memória deve entrar aí como a razão primeira dessa estrutura tanto no que diz respeito à metafísica, como no que se refere à psicologia. Se na primeira é capaz de costurar os conteúdos da percepção para resultar, por uma “*contração do real*”, em um *continuum* dado como representação, na segunda, traduz um encadeamento de *escolhas* que, por singulares que são, fundam, para além de meros acidentes representáveis da matéria, incapazes de superar a indeterminação inicial, uma *determinação* progressiva e sempre inacabada, cujo trabalho cumulativo é dar ensejo às ações futuras. O resultado desse tipo crescente de determinação ganha o nome de *subjetividade*, e ele é o que precisamente define a psicologia; “*a memória nessas*

---

<sup>17</sup> Cabe aqui lembrar que Bergson só se permite encampar esse argumento, uma vez tendo antes demonstrado que a representação, a exemplo da percepção, não possui sede objetiva no corpo, e, mais especificamente, como costumam dizer os psicólogos, no cérebro. A representação é atividade do espírito, como bem ilustra Bergson nas páginas 23 a 28 do primeiro capítulo de *Matéria*.

*duas formas, enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e enquanto também contrai uma multiplicidade de momentos, constitui o verdadeiro aparecimento da consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas”. ( ibid. p.31) É nesse sentido que “[a] consciência – no caso da percepção externa – consiste precisamente nessa escolha. [...] Há [na] pobreza necessária da percepção consciente, algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento”.( ibid. p.36).*

Torna-se patente o encaminhamento do texto de Bergson para a exploração de uma tese de psicologia geral, que agora é viável; mas do mesmo modo, pelo lado metafísico, fica evidente o estatuto de objetividade que a percepção ganha no bergsonismo, passando a colocar a representação bergsoniana definitivamente no plano *objetivo*, ou seja, no mesmo nível das imagens, “*a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’*” clássicas ( *ibid.* p.2). O que uma tese psicológica, agora, pode ajudar a verificar é como, *no plano espiritual*, pode ser recobrada a interioridade dessa operação que ganha o nome de percepção consciente; precisamente aquela que caracteriza a psicologia e representa algo que excede a reação automática, desdobrando-se desde o seu “*começo de liberdade*”, nos atos livres, até a sua consolidação definitiva, na forma de consciência, e em uma subjetividade propriamente dita marcada pela liberdade que a constitui internamente. O ganho teórico que Bergson obtém por essa operação é a possibilidade de perseguir os fundamentos metafísicos da relação corpo-alma pela simples subtração dos dados que a consciência acumula em função da necessidade de agir.

Tendo começado sua inquirição pela questão: “[P]or que essa relação do organismo com os objetos mais ou menos distantes toma a forma particular de uma percepção consciente?” (M.M. p.29), pode-se dizer que Bergson anuncia ao leitor parte da solução que vislumbra. Se, a seu ver, o cerne todo da natureza da consciência não está em descobrir um funcionamento fantasmagórico, mas sim, atrelado a uma realidade objetiva evidente, é nítida a necessidade de se manter a ligação constante entre percepção (objetiva), representação (objetiva e subjetiva) e consciência (subjetiva).

Bergson diz: “*é verdade que uma imagem pode ser sem ser percebida, ela pode estar presente sem estar representada; e a distancia entre esses dois termos, presença e representação, parecem justamente medir o intervalo entre a matéria ela mesma e a percepção consciente que temos dela*” (M.M. p.32). Examinado essa diferença, constata que do ser para a sua representação só pode ter ocorrido, como já foi posto, uma diminuição, uma perda do teor imagético; isso, para que seja possível derivar uma coisa da outra sem recorrer a explicações mágicas. Mas, se tal operação se dá pela perda no lado material e as evidências mostram que sua complexidade transcende em muito a ‘pobreza’ da representação, no lado espiritual, ela *deve* ter um ganho real.

É necessário, aqui, retomar a temática do capítulo anterior e lembrar da genealogia em questão. Conforme havia sido discutido, o objeto da crítica no *Ensaio*, era, principalmente, o modo

como a apreensão da experiência pela consciência é viciada pela espacialidade, deixando escapar sua natureza movente. Bergson tentava já naquele momento reinserir a natureza temporal na análise dos fenômenos da consciência, sem o que, as complicações da relação corpo-alma, extenso-intenso eram intransponíveis. Seus resultados, porém, levavam a uma aparente simultaneidade que dificultava mostrar as complexidades reais dessas relações. É a esse propósito que vem a calhar a discussão atual.

Neste novo contexto, uma vez constatado que os mecanismos da representação, assim como da percepção não são totalmente explicáveis pela idealização teórica de uma percepção atemporal, a crítica metafísica de outrora é ressuscitada, agora, na realidade da psicologia geral. Não tendo sido ainda devidamente exposta a questão da temporalidade das imagens, a qual participa efetivamente da realidade objetiva da percepção, Bergson é obrigado a inserir o elemento temporal pela ação evidente da memória e dizer que a representação, essencial para as formações conscientes, perde no campo das imagens – e é isso que caracteriza uma representação – à medida que ganha no campo da memória: esta reconstrói o processo de *recorte espacial* da consciência voltada para a matéria em um processo de *remendo temporal* de uma consciência voltada para a *ação*. Se for retirado o elemento psicológico que a memória opera na escolha da ação, fica precisado o sentido da afirmação: “*a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo*”.(M.M. p.29)

Daí, uma importante conclusão: é impossível atribuir à representação qualquer *origem* que não a da matéria e qualquer *natureza* que não a da memória. Se na origem ela pode ser definida por uma pura negatividade, na sua natureza, ela mostra uma positividade genuína. É somente a propósito da primeira que se pode dizer que há “*uma simples diferença de grau*” entre o ser e o ser conscientemente percebido (M.M. p.35). Na segunda, no entanto, não se pode deixar de marcar uma profunda diferença de natureza, a mesma que mede a distância entre a matéria inerte e o ser vivo. (M.M. p.36)

Esse é o percurso que Bergson tenta percorrer no primeiro capítulo de *Matéria*, tentando tornar nítida a diferença entre os dados reduzidos da percepção e o acréscimo que ganham na representação.

O problema é que sua conclusão mostra ainda mais reforçada a idéia de uma “*contradição realizada*” entre intenso e extenso, qualidade e quantidade, espírito e corpo, uma vez que uma objetividade dada como imagem deve estar sempre inserida na equação metafísica essencialmente de base espiritual, assim como leva também a supor que os eventos temporais são advindos da condição consciente (para não dizer vivente), condição psicológica sem a qual a metafísica não disporia do elemento temporal, obrigando a análise a seguir o modelo tradicional do dualismo.

Vejamos, então, como busca no interior das experiências biológica e psicológica, e por meio de um verdadeiro empirismo, o esclarecimento dessas contradições, nos capítulos seguintes dessa obra.

### 3.1.5. O corpo como corpo-tempo

É válido lembrar que, nos pressupostos de seu realismo, Bergson colocava, antes de tudo, a realidade do corpo. Mas esse não pode ser considerado um ponto matemático abstrato (M.M. p.57). Ele fora colocado logo no início justamente por ser o lugar onde concorrem as percepções e as afecções. Estas últimas são, na factualidade mesma, o descrito por Bergson como a intervenção da memória na percepção, ou seja, “*a impureza que aí se mistura*” (M.M. p.60). Por isso as afecções possuem sua cor própria, dada na experiência material, ainda que sua extensão seja nitidamente comprovada na origem externa que compartilha com a percepção. Essa cor própria não é redutível à extensão que lhe dá origem; é mais a marca particular que o contato genuíno com a extensão induz o espírito a imprimir àquilo que se chama *sensibilidade*.

A memória a que se atribui o *discernimento* faz, por sua vez, outra intervenção vital no âmbito da experiência perceptiva imediata, e que Bergson diz escapar comumente aos psicólogos. Visando a eficiência da ação, essa memória interfere na percepção pura, turvando-a e impregnando-a de dados de memória que são estranhos àquela. A percepção ideal, assim, só pode ser considerada como recurso teórico, não sendo passível de comprovação prática.

Uma vez impossível de abarcar diretamente um objeto metafísico primitivo nesse contexto, Bergson faz apelo para que seja suspensa temporariamente a análise pelo viés da relação percepção-afecção para tomar, como verdadeira possibilidade de incursão nos dados dessa relação, a faculdade que melhor permite “*operar mudanças nas coisas, faculdade atestada pela consciência e para a qual parecem convergir todas as capacidades do corpo organizado*”: a ação (M.M. p.66)

Minha percepção, em estado puro e isolado de minha memória, não vai de meu corpo aos outros corpos: ela está no conjunto dos corpos em primeiro lugar, depois aos poucos se limita, e adota o meu corpo como centro. E é levada a isso justamente pela experiência da dupla faculdade que esse corpo possui de efetuar ações e experimentar afecções, em uma palavra, pela experiência da capacidade sensório-motora de uma certa imagem, privilegiada entre as demais. De um lado, com efeito, essa imagem ocupa sempre o centro da representação, de maneira que as demais imagens se dispõem em torno dela na própria ordem em que poderiam sofrer sua ação; de outro lado, percebo o interior dessa imagem, o íntimo, através de sensações que chamo afetivas, em vez de conhecer apenas, como nas outras imagens, sua película superficial. Há, portanto, no conjunto das imagens, uma imagem favorecida, percebida em sua profundidade e não apenas em sua superfície, sede de afecção ao mesmo tempo que fonte de ação: é essa imagem particular que adoto por centro de meu universo e por base física de minha personalidade. (M.M. p. 63-4)

Por uma imersão na fonte biológica da ação, Bergson verifica que, das funções organizadas no corpo que chamamos de *órgãos*, aquelas que fornecem uma leitura privilegiada da relação metafísica, são os elementos nervosos. Eles promovem, pela necessidade de reparar constantemente

o corpo, uma renovação contínua das ações, retendo e transmitindo movimentos que dão a medida exata da indeterminação em que se encontravam inicialmente. A ação, mesmo que não revele com precisão o tipo da relação estabelecida entre o extenso e o inextenso, acaba por dar a razão exata de seu contato, no qual entram as imagens como sinalizadoras de uma extensão já recortada em função de uma atividade corpóreo-espiritual bem determinada. (M.M. p.67) Esta, para Bergson, é a marca de uma *escolha consumada*, que não é fruto do acaso, pois, reflete não apenas em termos de existência, mas em termos de *conhecimento*, uma pretendida continuação da realidade no devir. (M.M. p.68) À ação, considerada em seu plano de existência, é conferido estatuto teórico singular por acoplar em sua unidade real o tempo como ser metafísico essencial à indeterminação do querer, que, na metafísica em questão, influi decisivamente na constituição das formas biológicas assumidas pelo corpo.

Uma vez que essa duplicidade é promovida pela ação mesma, é necessário trazer à tona a natureza dessa diferença em termos metafísicos. Há entre a ação pretendida na qual interfere a memória e a ação como acontecimento puro que promove a mudança no mundo uma diferença que não se esgota na função que desempenham na realidade do vivente mencionada anteriormente. Essa diferença, em termos ontológicos, Bergson quer mostrar que pode ser traduzida também como uma diferença verdadeira entre o passado e o presente, ou seja, entre imagens que não mais existem de fato e outras atualmente vividas na percepção. Bergson deixa claro, por essa aproximação, que entre percepção e lembrança há uma diferença de natureza radical que se expressa pela idéia de que “*o passado não é senão idéia [memória, portanto], o presente é ídeio-motor [ação].*” (M.M. p.72) Entre passado e presente há, então, a mesma diferença de natureza que existe entre a memória e a materialidade da ação. Na experiência concreta, a relação entre eles, é, contudo dada na forma realizada da ação mesma, uma vez que é em posse da carga de um conhecimento virtual, fornecido pela memória, que a escolha de uma via para agir é tomada, realizando ambas as naturezas, material e espiritual. A separação entre essas duas vias mede a capacidade de interferência da memória no processo de criar novas ações, e esse processo aponta para a diferença que Bergson estabelece entre os termos lembrança-conhecimento-virtual e percepção-ação-atual. Enquanto os primeiros nos dão uma realidade que, de direito, um espírito qualquer expressaria independentemente da matéria – que Bergson chamará memória-pura –, os segundos revelam uma natureza material, de direito, indubitável, mas que participa, de fato, também do campo espiritual. No âmbito da ação, esta ganhará o nome de memória-motora. Para a análise psicológica, é nos intercâmbios entre essas instâncias que Bergson coloca o nascimento da subjetividade, mas como objeto da metafísica, estão aí duas formas primitivas de apresentar o elemento temporal, de uma só vez, revestido e manifesto pela ação, seja na sua forma espiritual da memória, seja na forma corporal da ação que transpassa,

pelo fluxo do tempo, a ordem da matéria. Nesse contexto, o corpo é mais um instrumento a serviço do tempo do que da matéria.

A equação a que chega Bergson, aqui, contabiliza os seguintes elementos: 1) uma percepção objetiva que inclui a atividade “contratora” da memória, a qual, lhe imprime dois aspectos, a princípio não diferenciáveis, a saber, o puramente espiritual e o temporal; 2) uma ação real do corpo impregnada pelos mesmos dois aspectos da percepção, e que, em parte, explicam como esta deriva daquela; e 3) uma ação *virtual* que traduz a *possibilidade* da ação, marcada de um lado pela memória e do outro pelo aspecto espacial; neste caso, como já havia se tornado patente no *Ensaio*, há igualmente a marca dos dois aspectos, espiritual e temporal.

Por essa impossibilidade de distinguir, na experiência, o que é temporal do que vem a ser inerente ao espírito – distinção sem a qual seria obrigado a conferir o aspecto espiritual apenas à experiência consciente, vindo a restringir a análise metafísica aos dados da psicologia –, mesmo ciente de que “*as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo do que do espaço*” (M.M. p.75), no final do primeiro capítulo de *Matéria*, Bergson precisa poder remeter os fundamentos primitivos da realidade a uma condição dada, não pelo espírito, mas à natureza *temporal* mesma, escapando, assim ao psicologismo.

Dizer isso significa que Bergson não aceita nem as teses materialistas, nem as espiritualistas na base de sua ontologia. O que anima suas intenções é, doravante, mostrar, pela análise psicológica, que, mesmo fora dela, a temporalidade constitui ambas as faces da experiência assumidas pelos filósofos; por esse motivo, a dificuldade de semelhante dissociação entre matéria e espírito. É isso que passa a ser objeto da sua investigação subsequente.

## 3.2. TEMPORALIDADE COMO FUNDAMENTO

### 3.2.1. Metafísica entre passado e presente

A descrição da vida psicológica leva Bergson inicialmente a uma incursão nos modos do reconhecimento e da atenção, pelo recurso tornado clássico às formas patológicas da vida consciente. A atuação efetiva de duas formas, de direito, irredutíveis da memória, a saber, memória-lembrança e memória-hábito (conteúdo dos capítulos 2 e 3 de *Matéria*) nesses mecanismos demonstra que, de fato, a memória-motora (ou memória-hábito), assim como a memória verdadeira (memória-lembrança) apresenta, no fundo, uma única forma indistinta na experiência, caracterizada como uma sobreposição de lembrança e imagem atual. Somente ao representar essa memória como uma mistura provocada pela premência da percepção na ação nascente, esta evocando as imagens da memória-lembrança para prestarem sua utilidade às imagens da percepção atual, compondo juntas um único plano perceptivo, é que é possível explicar a natureza mesma da memória e até a sua razão real de ser. Por outro lado, em senso estritamente ontológico, é da *não* sobrevivência

palpável do passado no presente que se fala ao se colocar o problema da memória, razão pela qual se põe a diferença entre o que se entende por presente e por passado como uma diferença fundamental para as questões da metafísica.

Ao jogar luz sobre essa questão, a intenção de Bergson é mostrar que, uma vez que é impossível de dar ao passado mais do que um nome que representa uma existência abstrata que já cessou, é inútil querer separar presente e passado como se fosse possível intercalar-lhes uma cortina. Deve-se, ao contrário, assumir que a divisão *real* entre os dois se dá por um instante imaginário que, por ser ele a própria ação, também se desloca no tempo, tornando-se efêmero demais para uma verificação efetiva dessa divisão.

Mas como o passado, que, por hipótese, cessou de ser, poderia por si mesmo conservar-se? Não existe aí uma contradição verdadeira? – Respondemos que a questão é precisamente saber se o passado deixou de existir, ou se ele simplesmente deixou de ser útil. Você define arbitrariamente o presente como *o que é*, quando o presente é simplesmente *o que se faz*. Nada é menos que o momento presente, se você entender por isso esse limite indivisível que separa o passado do futuro. Quando pensamos esse presente como devendo ser, ele ainda não é; e, quando o pensamos como existindo, ele já passou. Se, ao contrário, você considerar o presente concreto e realmente vivido pela consciência, pode-se afirmar que esse presente consiste em grande parte no passado imediato. Na fração de segundo que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido. A sua percepção, por mais instantânea, consiste portanto numa incalculável quantidade de elementos rememorados, e, para falar a verdade, toda percepção é já memória. *Nós só percebemos, praticamente, o passado*, o presente puro sendo o inapreensível avanço do passado a roer o futuro. (M.M. p.175-6)

Por esse motivo, Bergson insiste: “*s e nunca percebemos outra coisa que não nosso passado imediato, se nossa consciência do presente é já memória, os dois termos que havíamos separado de início irão se fundir intimamente*”(M.M. p. 177). Assim, a fusão que a metafísica diagnosticava como uma diferença entre matéria e espírito representando uma diferença espacialmente elaborada entre um dentro e um fora, Bergson mostra ser, antes, dada em função de uma diferença temporal representada na fusão irremediável entre a ação e a representação. Essa diferença passa a explicar a confusão que os psicólogos e metafísicos estabeleceram, não apenas entre passado e presente, mas entre matéria e memória:

[..] desse novo ponto de vista, com efeito, nosso corpo não é nada mais que a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que acaba a todo o momento de passar. Sendo ele próprio imagem, esse corpo não pode armazenar as imagens [...]; mas essa imagem muito particular que persiste em meio às outras e que chamo meu corpo, constitui a cada instante, como dizíamos, um corte transversal do universal devir. Portanto é o *lugar de passagem dos movimentos recebidos e devolvidos*, o traço de união entre as coisas que agem sobre mim e as coisas sobre as quais eu ajo, a sede, enfim, dos fenômenos sensório-motores. (M.M. p.177)

Nessa “*passagem de movimentos*” a idéia de indeterminação ganha seu lugar ontológico preciso, pois é, na verdade, uma passagem entre passado e presente. O passado, que *não é mais* no

mundo, renasce, pela passagem contínua do movimento de um corpo que imprime a um presente indeterminado, por *ainda não ser*, uma determinação, que paradoxalmente, *já não é mais* (DELEUZE, 1999. p.45-46). O tempo é a única “forma” capaz de fazer essa “união”, por isso, ele é o mais profundo modo de existência. É o tempo que permite representar a memória como algo que muda e evolui, como algo que cresce e ganha mais e mais o presente. É ele que explica o paradoxo da diferença entre a memória que só ganha existência pelo acesso ao presente, e o presente que só virá a existir graças à determinação dada a ele por um ser etéreo. Deleuze descreve essa operação como um “*verdadeiro salto no Ser*” (DELEUZE, 1999. p.44), motivo por quê a memória ganha em Bergson o mais genuíno estatuto ontológico.

Com essa definição da natureza da memória, Bergson não faz apenas uma caracterização conceitual. Ele, ao contrário, dá definitivamente os fundamentos da relação corpo-alma com base na natureza temporal, que ultrapassa definitivamente o conceito estático de corpo em favor do conceito dinâmico de ação, ao passo que transforma a idéia indiferenciada de espírito em uma idéia precisa de memória. Essa possibilidade psicológica do espírito (a memória) é o único modo (pelo menos, na experiência humana) de acesso ao ser metafísico mais essencial, que é o tempo. Ela é, para Bergson, a própria experiência do absoluto, e esse absoluto “*é de essência psicológica, não matemática ou lógica*” (E.C. p.323). A memória cumpre o papel de expressar o tempo na duração, que é seu estofa, como bem retrata a metáfora do método cinematográfico de Bergson em *A evolução criadora*. (E.C. p.343)

Sem que se possa destrinchar esse assunto junto com ele, pois requer um aprofundamento apropriado nas noções desenvolvidas nos dois capítulos intermediários de *Matéria*, algumas das teses ali defendidas são importantes de ressaltar como recurso que estabelece entre a psicologia, como sendo uma obra concluída, e a metafísica, como sendo a fornecedora dos elementos de construção dessa obra. Esses elementos são empregados pela constante tensão entre a ação e a representação, cabendo aos dois marcarem elementos ontológicos no campo da existência. Ele diz que a consciência, ou mais especificamente, o pensamento se constitui entre o encenar da existência nos mecanismos motores e o representá-la em termos de imagens (M.M. p.180 *et seq.*), entre o discernir, originalmente dado nas individualidades e o construir continuamente elaborado nas generalidades, entre o agir e o sonhar.

É por essa tensão contínua e inseparável dos modos de descrever uma unidade resultante, na base da qual Bergson sela definitivamente a natureza relacional, irreduzível aos elementos que a constituem de direito, que nos é apresentada a vida psicológica inteligente (M.M. p.202-4). Os dados metafísicos, artificialmente separados na análise, só parecem exacerbar até esse instante, logo dirá, as contradições das teses dualistas. Com semelhantes perplexidades encaminha seu texto para um capítulo conclusivo.

### 3.2.2. A intuição e os novos caminhos metafísicos

Bergson começa o derradeiro capítulo de *Matéria* pontuando as seguintes conclusões, que representam um verdadeiro levantamento de premissas para as análises vindouras. Elas são de suma importância aqui, pois resumem as possibilidades que a análise bergsoniana vem abrindo desde o *Ensaio*, ao mesmo tempo em encerram os enganos a que as análises dualistas conduziam:

Assim, prisioneiros voluntários da análise psicológica e conseqüentemente do senso comum, parece que fechamos, após ter exacerbado os conflitos que o dualismo vulgar levanta, todas as saídas que a metafísica podia nos abrir.

Mas, justamente porque levamos o dualismo ao extremo, nossa análise talvez tenha dissociado seus elementos contraditórios. A teoria da percepção pura de um lado, da memória pura de outro, prepararia então o caminho para uma reaproximação entre o inextenso e o extenso, entre qualidade e quantidade.

No que concerne à percepção pura, ao fazer do estado cerebral o começo de uma ação, e, não a condição de uma percepção, lançávamos as imagens percebidas das coisas fora da imagem de nosso corpo; recolocávamos, portanto a percepção nas próprias coisas. Mas com isso, nossa percepção fazendo parte das coisas, as coisas participam da natureza de nossa percepção. A extensão material não é mais, não pode ser mais essa extensão múltipla de que fala o geômetra; ela assemelha-se antes à extensão indivisa de nossa representação. Equivale a dizer que a análise da percepção pura nos deixou entrever na idéia de *extensão* uma reaproximação possível entre o extenso e o inextenso.

Por uma via paralela, nossa concepção da memória pura deveria levar a atenuar a segunda oposição, entre a qualidade e a quantidade. Separamos radicalmente, com efeito, a lembrança pura do estado cerebral que prolonga e a torna eficaz. A memória, portanto não é, em nenhum grau, a emanção da matéria; muito pelo contrário, a matéria, tal como a captamos numa percepção concreta que ocupa sempre uma duração, deriva em grande parte da memória. Ora, onde está exatamente a diferença entre as qualidades heterogêneas que se sucedem em nossa percepção concreta e as diferenças homogêneas que a ciência coloca por trás dessas percepções no espaço? As primeiras são contínuas e não podem ser deduzidas umas das outras; as segundas, ao contrário, prestam-se ao cálculo. Mas, porque se prestam a isso, não há necessidade de fazer delas quantidades puras: equivaleria a reduzi-las ao nada. Basta que sua heterogeneidade seja suficientemente diluída, de certo modo, para tornar-se, de nosso ponto de vista, negligenciável. Ora, se toda percepção concreta, por mais breve que a suponhamos, já é a síntese, pela memória, de uma infinidade de “percepções puras” que se sucedem, não devemos pensar que a heterogeneidade das qualidades sensíveis tem a ver com sua contração em nossa memória, e a homogeneidade relativa das mudanças objetivas com seu relaxamento natural? E o intervalo da quantidade à qualidade não poderia então ser diminuído por considerações de *tensão*, assim como a distância do extenso ao inextenso por considerações de extensão? (M.M. p. 212-3)

Uma vez recolocadas os opostos metafísicos em tais termos, as possibilidades de uma compreensão dualista são totalmente abandonadas. É necessário, para ele, encontrar uma saída mais realista para a investigação filosófica.

A denúncia feita no trecho citado, porém, aponta para o viés crítico da visão bergsoniana, que ele mesmo indica como visão filosófica parcial: não é dever da filosofia apenas dismantelar os modelos equivocados; cabe a ela também abrir caminho para o verdadeiro pensamento e encontrar

as respostas apropriadas. Assim, o lado positivo da elaboração de Bergson ainda está por ser apresentado; consiste precisamente em fornecer um método adequado a acompanhar e descrever a “curva real” da experiência e não se pautar na versão intelectual distorcida dos fatos. Esse método é o da *intuição*. A intuição como método é um conceito que muito já foi explorado pelos comentadores (DELEUZE, 1999, p.7-26),(WORMS, 1997. p.200-02), (PRADO JR., 1989 p.111-13), (LEOPOLDO E SILVA, 1994, 84-105) não cabendo aqui dizer a seu respeito mais do que o necessário para o esclarecimento das novidades que traz à *démarche* bergsoniana neste contexto.

Uma vez que Bergson segue até o limite a análise dual, sem poder tirar delas as conclusões mais coerentes, tendo ainda denunciado a lógica do entendimento como estrutura incapaz de apreender os dados imediatos sem cair na rede da espacialização, a intuição é revelada, agora, como uma espécie de vocação inata do espírito à apreensão do mundo. Essa faculdade, soterrada pelas exigências da razão prática, emerge mostrando que os contornos da realidade são de fato apreendidos, não por um artifício externo do espírito, mas por meio de uma sintonia interna entre ele e a matéria, sintonia esta que atravessa a barreira imposta pela espacialização. Essa proeza, porém, ainda que se valha de um primitivismo até mesmo instintivo da natureza espiritual, requer, como dirá Bergson em dado momento, um exercício sofisticado por parte do espírito a fim de alcançar o seu efeito, o que faz com que a intuição se firme como um método dos mais consistentes da história da filosofia, como lembra Deleuze. (DELEUZE, G. 1999, p.7)

Se todos os esforços de Bergson de decompor a realidade em passado/presente, espírito-memória/percepção-matéria, qualidade/quantidade, intenso/extenso, etc. segundo os parâmetros ditados por empiristas e dogmáticos sempre levaram, ou à dissociação artificial dos opostos, ou a sua imbricação permanente, mostrando que invariavelmente eles perdem sua razão de ser uma vez isolados do total da experiência, a única conclusão viável é a de que esses parâmetros são artificiais e devem, por isso ser desconsiderados.

A intuição dá, nesse momento, em contraste à dissociação dualista operada por tais filósofos, a possibilidade de apreender a realidade em sua unidade e em sua dinâmica sem a necessidade de decompô-la. Esta, inclusive, torna-se a única premissa à qual se deve a aplicação do método da intuição. Ela tem de dar conta de um conhecimento puro e imediato de uma realidade que muda permanentemente de um estado a outro, percorrendo fielmente o caminho da mudança qualitativa que sai de sua causa e desemboca em seu aspecto eternamente renovado, sem, contudo, dissolver-se em quaisquer elementos, ou tornar-se uma descrição de um percurso feita nos termos estáticos de um começo e fim; deve, ao contrário, mostrar a evolução dos processos enquanto processos apenas, como se acompanhasse o nascimento de um “*fruto da flor*” (M.M. p.217), ou ainda, como lembra Deleuze (DELEUZE, 1999, p.13), abrindo acesso àquilo que a inteligência *recalcou*.

Como é apenas a título de descrever a unidade metafísica tal como ela se dá que este método tem razão de ser, sua ferramenta de observação não pode ser o olhar interessado da inteligência que busca a natureza útil da ação, mas o olhar sincero do espírito que busca, na ação, sua natureza íntima. Só assim, uma teoria da liberdade é possível, afinal de contas, não se trata mais de uma teoria da ação, mas uma teoria ligada às demandas do espírito.<sup>18</sup>

Uma vez anunciada essa poderosa ferramenta de leitura do real, Bergson precisa, agora, descrever, de acordo com ela, as noções metafísicas da matéria e da memória com suas verdadeiras feições.

### **3.2.3. Matéria é movimento puro**

Começando pela primeira noção, a da matéria, cujo conhecimento costuma se confundir com a descrição de objetos, a intuição deve ajudar a verificar a natureza mesma da extensão apreendida na experiência imediata, deixando para trás os recortes artificiais feitos pela espacialidade. Para isso, Bergson propõe uma aproximação ensaiada em momentos anteriores, mas que somente agora, pelo método intuitivo, ganha a possibilidade de esclarecimento. Essa é a teoria do movimento.

Em outra ocasião, as abordagens dadas a esse assunto recaíram na limitação da não-redutibilidade dos opostos metafísicos. Um bom exemplo foi evidenciado na idéia de simultaneidade proposta no *Ensaio*, que obrigou Bergson a aceitar temporariamente a idéia de que há entre os estados internos e os da extensão um paralelismo que pode ser descrito em termos de uma síntese mental, contanto que nem os estados internos deixem de conter algo da exterioridade (pelo espaço), nem a exterioridade seja totalmente estranha à duração interna (nas afecções). Esta compatibilidade entre opostos, porém, continuou sendo uma zona sombria de sua teoria que, então, era incapaz de esclarecer devidamente. Naquele contexto, fazia ainda falta uma teoria da exterioridade que fosse adequadamente estruturada para mostrar como, de fato, espírito e extensão se relacionam e influem um sobre o outro; do mesmo modo, não era ainda plenamente garantida a unicidade da experiência, uma vez que a interioridade por si só não garantia uma continuidade objetiva nítida que marcasse nela uma necessidade genuína como a da matéria; também, não havia sido mostrado que a memória tem como fim dar subsídios para a ação, ou seja, para uma produção totalmente voltada à exterioridade, provando assim, que tal instância, que é a marca por excelência da interioridade, é, na verdade, impulsionada por uma necessidade imposta de fora; sendo assim, as

---

<sup>18</sup> A intuição é ilustrada por Bergson com mais esmero em *Evolução*, onde ganha estatuto de dialética da consciência, no sentido mais profundo do termo. Isso, porque a apresenta como parte constituinte da realidade psíquica, um verdadeiro contínuo entre a natureza e o espírito. Nesse momento, são eliminadas as possibilidades de se tomar a intuição bergsoniana por algum tipo de solipsismo. (E.C. p.259)

exigências desta exterioridade alcançam o âmago da interioridade antes mesmo que seja possível promover uma diferenciação entre as duas.

Colocadas essas complicações de ordem metafísica, Bergson mostrou que a descrição de cada um dos lados – matéria e espírito, considerados legítimos, de direito –, passou a depender de uma justificativa de suas existências mutuamente definidas, tornando evidente que, nesse âmbito, não há separação efetivamente realizável.

Tendo atingido forçosamente uma espécie de unidade inquestionável, Bergson é obrigado a procurar novas formas de explicá-la, visto que a análise intelectual chegava a seu limite. É quando verifica que o seu percurso descritivo foi marcado predominantemente por uma resistência a considerar os dados abstratos da análise formal e buscar, a despeito das exigências normativas da razão, um contato com o imediato da experiência. Isso, no entanto, só foi possível porque havia exercitado, na sua observação intelectual, uma capacidade de dar credibilidade aos dados que colhia na espontaneidade da experiência vivida. Essa “capacidade de acreditar no que vê” levou Bergson a flagrar, na experiência intelectual mais elaborada, um campo que escapa à inteligência prática, manifestando a capacidade do espírito de promover uma sintonia fina com a realidade, mesmo sem “compreendê-la”. Esse é o campo da intuição, que permite “compreender” em outro nível, sem recurso à linguagem formal externa. Isso porque, tal sintonia se dá internamente, recebendo uma coloração única da experiência consciente vivida.

Munido dessa visão aguda do real, Bergson sabe que um novo retorno sobre os fundamentos da existência em sua unidade inquebrantável deve se dar por meio de mais uma volta sobre a natureza do *movimento* – que deve continuar representando a melhor síntese dessa unidade –, desta vez, porém, pela análise intuitiva.

Ele a propõe em quatro partes dispostas na ordem das prerrogativas, as quais serão expostas aqui de forma semelhante à do texto bergsoniano.

I. *Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível.*

Por esse argumento, Bergson quer ressaltar a diferença que deve ser marcada entre o movimento em sua realidade no mundo e o movimento no modo como é descrito pela inteligência. Sendo sua essência a passagem de um estado a outro, ele é um ato, “*um progresso que não coincide com a coisa*” (M.M. p.222), assim, divisível apenas por um esforço da imaginação. Daí, a conclusão contundente: “*a indivisibilidade do movimento implica a impossibilidade do instante*”. Recaindo na crítica do espaço, se o movimento é a melhor síntese da unidade do real e ele é indivisível, é o entendimento que decompõe tal unidade no intuito de torná-la útil. O instante, assim, é a ficção espacial que o entendimento empresta à passagem do tempo.

Isso conduz Bergson ao argumento seguinte, a saber, que:

## II. *Há movimentos reais.*

Isso é comprovado na passagem de uma abordagem da matemática abstrata para a da física, campo em que o movimento é de fato realizado. Contra quaisquer prejuízos teóricos, é impossível aí a negação da realidade absoluta do movimento. Bergson mostra, pela contradição no modo como Descartes caracteriza o movimento a distancia que se instala entre a matemática e a física. Ao mesmo tempo em que esse filósofo se refere ao movimento como a uma relação entre dois pontos imaginados pela razão, sendo por isso sempre a descrição de um campo da experiência relativa, não deixa de extrair de seu acontecimento um fundo verdadeiro de mudança cuja causa é real, dada de modo absoluto. Assim como Descartes, Bergson diz que toda a tradição filosófica quer acreditar que essa mudança se deve à ação de uma força real, seguindo as assunções de Newton, mas “*nas ciências da natureza, a força não é mais que uma função da massa e da velocidade; ela é calculada pela aceleração; só a conhecemos, só a avaliamos pelos movimentos que ela supostamente produz no espaço. Solidária a esses movimentos, ela participa de sua relatividade*” (M.M. p.228) Assim, a força como causa do movimento recai de novo sobre o próprio movimento. O mesmo não ocorre se o movimento for extraído de sua essência que é a *mobilidade*. A sensação em si é uma realidade suficientemente capaz de traduzir cada um dos momentos da mobilidade como sendo uma mudança radical de qualidade e de realidade. Por isso, o movimento pode ser descrito como, de fato, relativo, ao passo que, sua ocorrência não promove na matéria uma mudança relativa entre partes, mas *sempre uma mudança absoluta no todo*. A relatividade que a mobilidade promove entre as coisas no mundo, passando a representar os chamados estados da matéria, são, na verdade uma série de recortes artificiais dados pela exigência da ação de manipular a matéria. Por essa razão, também o tipo de simultaneidade que descrevia a relação entre os estados internos da duração e as coisas dadas no espaço deixa de ser coerente, uma vez que não se trata mais de uma relação entre um espectador e um movente, mas de dois moventes, como será possível esclarecer mais adiante. A idéia de uma verdadeira simultaneidade se põe como condição de uma leitura *relativa* do movimento apenas.

Introduz, desse modo, Bergson o próximo argumento:

III. *Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial.*

A representação dos corpos e a impressão de mudança homogênea que o movimento dá, são, na verdade, modos do entendimento de explicar as complexidades daquilo que Bergson apresenta no início de seu livro como uma relação entre dois sistemas. Há uma lei rigorosa no universo que faz com que tenhamos a impressão de que “[u]ma continuidade movente nos é dada

*em que tudo muda e permanece ao mesmo tempo” e Bergson faz disso uma questão: “como se explica que dissociemos esses dois termos, permanência e mudança por movimentos homogêneos no espaço?” ao que logo dá uma resposta contundente e definitiva: “Este não é um dado da intuição imediata; mas também não é uma exigência da ciência, pois a ciência, ao contrário, se propõe a reencontrar as articulações naturais de um universo que recortamos artificialmente” (M.M. p.231-232).*

A razão última dessa descontinuidade imputada a um universo contínuo, será para ele, a dualidade da condição mesma da necessidade da vida, tendo em seu patamar mais baixo, a necessidade do vivente de se diferenciar daquilo que lhe serve materialmente para sua subsistência, ou seja, de seu alimento. Essa relação elementar que estabelece uma bipolaridade insuperável tende a uma natural complexificação traduzindo em termos formais “*as necessidades fundamentais a vida*” (M.M.233). Ela é o contraponto que surge no contato entre o vivente e a realidade que o sustenta, apresentada a ele como um universo móvel, contínuo e indiferenciado. Esse contato é justamente aquele que Bergson descrevia como sendo marcado pela indeterminação que o ser vivo insere na continuidade que lhe subjaz. É nesse ponto que a indeterminação representa o começo de um processo de descontinuidade e recorte do real em função das necessidades do espírito, conduzindo a uma regionalização da experiência cada vez mais auto-suficiente, cujo ponto alto é a inteligência humana.

A inteligência, profundamente marcada por essas necessidades que ajudaram a constituí-la, não tem, desse modo, como escapar das armadilhas de que ela mesma faz parte. Neste contexto, a intuição deve dar à metafísica a possibilidade de fazer o caminho inverso, tentando resgatar a continuidade que as necessidades fragmentaram e mostrar os dados imediatos nas formas absolutas dadas aos sentidos, em oposição aos dados relativos da inteligência.

É desta maneira que, finalmente, Bergson submete à intuição, a natureza da matéria. Considerando as teorias do átomo e as teorias da gravidade de seu tempo, ele percebe que são conclusivas a respeito de poucas coisas, uma das quais prega que a matéria é composta por campos de forças que interagem para além de uma possibilidade de mensuração. Essas teorias, a seu ver, mesmo a contragosto, vêm-se obrigadas a fazer esvaecer as separações artificiais que foram atribuídas à matéria pelos físicos mesmos, traduzindo a matéria como uma série de modificações, perturbações, tensões, energia, etc. Dessas conclusões profundamente metafísicas, a física dá a Bergson o expediente necessário para formular seu argumento decisivo:

*IV. O movimento real é antes o transporte de um estado do que de uma coisa.*

E continua:

Ao formular essas quatro proposições, só fizemos em realidade, estreitar progressivamente o intervalo entre dois termos que são opostos um ao outro, as qualidades ou sensações, e os movimentos. À primeira vista, a distância parece intransponível. As qualidades são

heterogêneas entre si, os movimentos homogêneos. As sensações, indivisíveis por essência, escapam à medida; os movimentos, sempre divisíveis, distinguem-se por diferenças calculáveis de direção e de velocidade. Pretende-se colocar as qualidades, sob a forma das sensações, na consciência, enquanto os movimentos executam-se independentemente de nós no espaço. Esses movimentos compondo-se entre si, jamais produziriam senão movimentos; por um processo misterioso, nossa consciência, incapaz de tocá-los, os traduziria em sensações que se projetariam em seguida no espaço e viriam recobrir, não se sabe como, os movimentos que elas traduzem. Daí dois mundos diferentes, incapazes de se tocarem a não ser por milagre, de um lado, os movimentos no espaço, de outro, a consciência com as sensações. E certamente a diferença permanece irreduzível, como nós mesmos já havíamos mostrado anteriormente, entre a qualidade, de um lado, e a quantidade pura, de outro. Mas a questão é justamente saber se os movimentos reais apresentam entre si apenas diferenças de quantidade, ou se não seriam a própria qualidade vibrando, por assim dizer, interiormente, e escandindo sua própria existência num número freqüentemente incalculável de momentos. (M.M. p.237-8)

As páginas seguintes, abertas por este argumento de Bergson, talvez sejam compostas pelas linhas mais geniais jamais escritas por um filósofo, que, a despeito de tatear, como todo homem, incapaz de cingir o total de sua existência na escuridão de suas questões mais profundas, não abre mão de dar, pela difícil prática do livre pensar, a prova da manifestação do espírito e de seu poder de iluminar suas razões íntimas.

Por uma capacidade de ter, até o momento introduzido o seu leitor às evidências de uma impossibilidade de se conceber a matéria como um bloco sólido, indiferente às transformações contínuas comprovadas em qualquer campo da experiência, a constituição dessa matéria só pode ser pensada em termos de uma natureza profundamente estruturada por movimentos apenas. Estes, visivelmente incapazes de se “apoiar” sobre um elemento estático ou corpúsculo qualquer – como a idéia de um átomo concreto ou geométrico, por exemplo – sem, com isso, perderem suas possibilidades de variação, e com isso sua natureza mesma. A última palavra da intuição bergsoniana dá, assim, às sensações, às qualidades e à matéria um mesmo e único estatuto ontológico: o de uma duração. Bergson a expressa com as seguintes palavras:

O movimento que a mecânica estuda não é mais que uma abstração ou um símbolo, uma medida comum, um denominador comum que permite comparar entre si todos os movimentos reais; mas esses movimentos, considerados neles mesmos, são indivisíveis que ocupam duração, supõem um antes e um depois, e ligam os momentos sucessivos do tempo por um fio de qualidade variável que deve ter alguma analogia com a continuidade de nossa própria consciência. Não podemos conceber, por exemplo, que a irreduzibilidade de duas cores percebidas se deva, sobretudo à estreita duração em que se contraem trilhões de vibrações que elas executam em um de nossos instantes? Se pudéssemos estirar essa duração, isto é, vivê-la num ritmo mais lento, não veríamos, à medida que esse ritmo diminuísse, as cores empalidecerem e se alongarem em impressões sucessivas, certamente ainda coloridas, mas cada vez mais próximas de se confundirem com estímulos puros? Ali onde o ritmo do movimento é bastante lento para ajustar aos hábitos de nossa consciência – como acontece para as notas graves da escala musical, por exemplo –, não sentimos a qualidade percebida decompor-se espontaneamente em estímulos repetidos e sucessivos, ligados entre si por uma continuidade interior. (M.M. p.238-9)

Bergson faz apelo aí mais uma vez à necessidade de se abandonar o vício que adquirimos em apreender o movimento pelo recurso a uma matéria representada como sólida e homogênea. É por isso, diz ele, que “[se] torna ininteligível o processo pelo qual apreendemos em nossa percepção, ao mesmo tempo, um estado de nossa consciência e uma realidade independente de nós. Esse caráter misto de nossa percepção imediata, essa aparência de contradição realizada, é a principal razão teórica que temos para crer num mundo exterior que não coincide absolutamente com nossa percepção.” (M.M. p.239-40, grifo nosso)

É importante notar que, tendo já remetido toda a existência a uma natureza única, a dificuldade de Bergson, agora é dar conta da exigência *teórica* de explicar uma experiência capaz de se diferenciar em vários campos que recebem ora o nome de percepção, ora de afecção, ora de qualidade, ora de quantidade, etc. Esse é o motivo do grifo na citação acima. Se a lermos mais uma vez vemos, veremos que a “contradição realizada” representa um problema teórico, e, não propriamente ontológico. Por isso, a visível diferenciação dos campos da experiência deve ser o cerne de Bergson a partir de agora, pois somente definir a natureza una que se subteme à experiência não é suficiente para a metafísica: deve-se igualmente definir o tipo de relação que se estabelece na ação mútua do espírito e a matéria, modelo de eficiência buscado desde o início por Bergson.

#### **3.2.4. Memória, duração e movimento**

O passo a ser dado agora, deve, portanto, mostrar onde ocorre o corte entre os vários momentos da realidade movente, de modo que surja nela a diferença intuída como se compusessem vários domínios da realidade. Bergson recorrerá à análise da percepção mais uma vez. Ele quer mostrar que é nítida a diferença entre a qualidade e a quantidade que emergem da experiência perceptiva, e é nítida a implicação que uma tem na outra. Por exemplo, sem as qualidades não haveria distinção possível das percepções, mas sem o que se entende por quantidade, não ocorreria a dedução de uma qualidade de outra que lhe fosse, por assim dizer, anterior: uma outra apresentação da lei rigorosa que liga os dois sistemas de imagens. Isso faz Bergson chegar à conclusão lógica de que entre uma instância e outra, a quebra que se dá, é, em muito, parecida com a quebra dada pela indeterminação que o vivente introduzia na equação de sua existência. A diferença, *em termos ontológicos*, entre um campo, o da qualidade, e o outro, o da quantidade, só poderia se dar por uma mudança de ritmo no interior de um mesmo meio, o ritmo do movimento total (no sentido de uma simultaneidade), e o do movimento infinito (no sentido de uma temporalidade), ambos parte do mesmo movimento. A qualidade, assim como a quantidade, para que possam se dar como uma coisa só – como é patente na percepção –, devem representar uma mesma realidade diferenciada apenas internamente através de uma margem de variação em seu

ritmo que é estabelecida de forma relativa a outro ritmo qualquer. Essa margem de variação, porém, só pode ser induzida em seu interior por uma entidade externa, que se acopla à matéria como uma oposição, uma contrariedade que se realiza espontaneamente. Essa contrariedade ocorre graças à ação do espírito, mas Bergson quer deixar claro que este, uma vez introduzido na matéria, nunca deixará de ser considerado parte integrante da realidade de sua experiência: no que se refere ao objeto da metafísica, matéria e espírito tornam-se impensáveis fora do contexto de sua relação!

A conclusão que essa ontologia traz para a experiência humana é que a consciência tal como a conhecemos deve ser o resultado de um tipo de duração diferenciada, cujo ritmo, dentre tantos outros que compõem o total de ritmos da matéria, assim como os outros ritmos, só é capaz de abarcar dela uma faixa que equivale a sua “tensão” própria. Por isso a matéria seria o conjunto *possível* de durações *existentes* na temporalidade/simultaneidade total, ao passo que “*é preciso distinguir [nela] nossa própria duração, [...] aquela que nossa consciência percebe.*” (M.M. p.242) “*As partes de nossa duração coincidem com os momentos sucessivos do ato que a divide; quantos forem os instantes que nela fixamos, tantas serão as partes correspondentes; e se nossa consciência só é capaz de distinguir num intervalo um número determinado de atos elementares, se ela interrompe em alguma parte a divisão, também aí se interrompe a divisibilidade [ou seja, a possibilidade da experiência em questão, limitando-a]: o mesmo esforço pelo qual gostaríamos de levar mais adiante a divisão de nossa duração alongaria na mesma proporção essa duração*” (M.M. p.243)

Essas palavras de Bergson, visivelmente impregnadas pelos refinamentos e rigores das teorias físicas de seu tempo, são a sua tentativa de traduzir os limites experimentais da duração humana. Assim, como o alcance desta nossa duração é proporcional ao seu ritmo, muitas outras experiências, diferentes em ritmo de duração, são concebíveis; na verdade, seu número deve ser infinito. Mas a ambição teórica de Bergson não para aí. Percebe-se que ele produziu esse corpo teórico para poder dismantelar definitivamente a noção de um mesmo tempo homogêneo, entendida como uma duração independente que perpassa todas as experiências. Esse tempo, que chama de “*um ídolo da linguagem*” não é mais do que um vazio teórico fora de qualquer possibilidade de comprovação empírica, ao contrário das “*durações múltiplas*”. O tempo como um ente único é uma grande ficção intelectual que a descoberta da natureza do móvel o ajuda a desfazer. “*Em realidade, não há um ritmo único da duração; é possível imaginar muitos ritmos diferentes, os quais mais lentos ou mais rápidos, mediriam o grau de tensão ou relaxamento das consciências, e desse modo fixariam seus respectivos lugares na série dos seres. Essa representação de durações com elasticidade desigual é talvez incômoda para nosso espírito que contraiu o hábito útil de substituir a duração verdadeira, vivida pela consciência, por um tempo homogêneo e independente.*” (M.M. p.244)

Essa elasticidade da duração, porém, é comprovada na mais elementar das experiências que se constituem em uma unidade duracional, à qual Bergson chama de *consciência*. No caso da consciência humana, a elasticidade da duração tem seu melhor exemplo na experiência do sono. Na consciência-duração humana que, por uma atitude tensa, se volte sobre o seu conteúdo mnémico, afastando-se das necessidades impostas pela percepção externa, como é o caso do sono, é possível de se condensar em alguns minutos o conteúdo imagético de dias, semanas ou a vida toda. Daí Bergson sugerir que “*uma consciência mais tensa que a nossa*” possa condensar toda a História da humanidade em um tempo muito curto. (M.M. p.244)

Essa natureza elástica da duração vem, assim, a explicar também o problema da percepção antes colocado em termos de qualidade e quantidade. Se estas eram as formas que a percepção apresentava como tradução da variação de ritmo interno da duração, então, “*perceber consiste [...] em condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir, assim, uma história muito longa. Perceber significa imobilizar.*” (M.M. p.244)

É assim, atingido o âmago da condição consciente do homem e são colocadas sobre um só campo de existência todas as aparentes dualidades que compõem nossa experiência. A percepção humana é modelo de uma possibilidade de condensação continuamente ativada, que cumpre o papel de inserir na mobilidade dispersa – e, portanto, não condensada no ritmo particular da consciência humana, o que, por sua vez, define a natureza da matéria em geral – um ponto de condensação. Ela se parece ao ato de passear uma superfície imantada sobre outra que possui pequenas partículas de metal. A continuidade ininterrupta e talvez até homogênea que caracteriza a matéria, ao ser perturbada pelo novo elemento ali inserido, transforma-se em uma percepção condensada e, por isso mesmo, viesada do universo. No seu ponto de inserção, a quantidade que resultava, no fundo, da inexistência de um foco, torna-se um ponto de tensão que chamamos de qualidade.

Nesse contexto, diz Bergson “*coloquemo-nos face a face com a realidade imediata: não veremos mais uma distância intransponível, uma diferença essencial, nem mesmo uma distinção verdadeira, entre a percepção e a coisa percebida, entre a qualidade e o movimento.*” (M.M. p.257)

A definição conclusiva da relação metafísica essencial, contudo permanece em aberto. Uma vez que a memória ainda representa a atividade do espírito e a percepção ainda tem por objeto a exterioridade pura caracterizada como movimento puro, em que termos deveria, então ser definida a relação corpo-espírito?

Acompanhemos Bergson nestes importantes momentos finais de sua elaboração:

Nossa percepção, dizíamos, encontra-se originariamente antes nas coisas do que no espírito, antes fora de nós do que em nós. As percepções de diversos tipos assinalam algumas das muitas direções verdadeiras da realidade. Mas essa percepção que coincide com seu objeto,

acrescentávamos, existe mais de direito do que de fato: ela teria lugar no instantâneo. Na percepção concreta intervém a memória, e a subjetividade das qualidades sensíveis deve-se justamente ao fato de nossa consciência, que desde o início não é senão memória, prolongar uns nos outros, para condensá-los numa intuição única, uma pluralidade momentos.

Consciência e matéria, alma e corpo entravam assim, em contato na percepção. Mas essa idéia permaneceria em parte obscura, porque nossa percepção, e conseqüentemente também nossa consciência, pareceriam então participar da divisibilidade que se atribui à matéria. Se nos recusamos naturalmente, na hipótese dualista, a aceitar a coincidência parcial do objeto percebido e do sujeito que percebe, é porque temos consciência da unidade indivisa de nossa percepção, ao passo que o objeto nos parece ser, por essência, indefinidamente divisível. Daí a hipótese de uma consciência com sensações inextensivas, colocada diante de uma multiplicidade extensa. Mas se a divisibilidade da matéria é inteiramente relativa à nossa ação sobre ela, ou seja, à nossa faculdade de modificar seu aspecto, se ela pertence, não à própria matéria, mas ao espaço que estendemos abaixo dessa matéria para fazê-la cair sob nossa influência, então a dificuldade desaparece. A matéria extensa considerada em seu conjunto é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza; ela oferece de fato a indivisibilidade de nossa percepção; de sorte que podemos, inversamente e sem escrúpulos, atribuir à percepção algo da extensão da matéria. Estes dois termos, percepção e matéria, vão assim um em direção ao outro à medida que nos despojamos do que poderia ser chamado os preconceitos da ação: a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais. E o espaço homogêneo, que se erguia entre os dois termos como uma barreira intransponível, não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo. Ele diz respeito aos procedimentos de um ser que age sobre a matéria, mas não ao trabalho de um espírito que especula sobre sua essência. (M.M. p. 257-8)

Tendo, assim, constatado que as dualidades apreendidas na vida consciente resultam de uma necessidade de fragmentação, por assim dizer, *externa* aos dados da realidade – os quais, mesmo assim, são duais –, mais em função de sua separação na representação interessada do que de sua união na indivisível realidade concreta, Bergson confirma sua tese de que a explicação da relação corpo-alma torna-se por demais incompreensível para os modelos tradicionais do entendimento. Será apenas por uma apreensão intuitiva que se explicará o que aparentemente causa contradição na explicação “inteligente” da união das duas naturezas.

Na seqüência de seu texto escreve:

Por si se esclarece, em certa mediada, a questão para a qual todas as nossas pesquisas convergem, a da união da alma e do corpo. A obscuridade desse problema, na hipótese dualista advém de que se considera a matéria como essencialmente divisível e todo estado de alma como rigorosamente inextensivo, de modo que se começa por cortar a comunicação entre os dois termos. E, aprofundando esse duplo postulado, descobre-se nele, no que concerne à matéria, uma confusão entre extensão concreta e indivisível com o espaço divisível que a subtende, como também, no que concerne ao espírito, a idéia ilusória de que não há graus nem transição possível entre o extenso e o inextenso. Mas, se esses dois postulados encobrem um erro comum, se existe passagem gradual da idéia à imagem e da imagem à sensação, se, à medida que evolui no sentido da atualidade, ou seja, da ação, o estado da alma se aproxima da extensão, se, finalmente, essa extensão, uma vez atingida permanece indivisa e por isso não contraria de maneira alguma a unidade da alma, compreende-se que o espírito pode colocar-se sobre a matéria no ato da percepção pura, conseqüentemente unindo-se a ela, e que não obstante dela se distinga radicalmente. Ele se distingue na medida em que é, já então, memória, isto é, síntese do passado e do presente com vistas ao futuro, na medida em que condensa os momentos dessa matéria para servir-se dela e para manifestar-se através de *ações* que são a razão de ser da sua união com o corpo. Tínhamos portanto razão em afirmar, no início deste livro, que a distinção

do corpo e do espírito não deve ser estabelecida em função do espaço, mas do tempo.(M.M. p.259-60)

Se buscarmos a origens remotas desta conclusão de Bergson, a de que a distinção deve ser tomada em função de tempo e não de espaço, torna-se óbvia a razão porque não se pode deixar de considerar aí a ação e sua capacidade de “fabricar” uma evolução verdadeira e objetiva do corpo no tempo. É ela que, em termos de existência, “espalha” a matéria ao longo do fio temporal, matéria essa que, uma vez formada por movimento puro, não opõe mais qualquer resistência, e passa a assumir internamente uma duração que a constitui, expressa externamente na sua oposição com outras durações, na forma “fechada” dos corpos.

O que era em outro momento uma dificuldade de descrever o “*prolongamento natural*” de “*movimentos aparentemente conscientes*” para dar conta da natureza íntima das sensações, cujo papel é nitidamente antecipar as ações do corpo, pode ser agora descrito como uma natureza que partilha internamente movimento e memória, mas nem um, nem a outra seriam, separadamente, capazes de dar valor de existência às sensações em questão.

O erro do dualismo vulgar é colocar-se no ponto de vista do espaço, pondo de um lado a matéria com modificações no espaço, e de outro sensações inextensivas na consciência. Daí a impossibilidade de compreender como o espírito age sobre o corpo ou o corpo sobre o espírito. daí as hipóteses que não são e não podem ser mais do que constatações dissimuladas da realidade – a idéia de um paralelismo ou a de uma harmonia preestabelecida. Mas daí também a impossibilidade de constituir, seja uma psicologia da memória, seja uma metafísica da matéria. Tentamos estabelecer que essa psicologia e essa metafísica são solidárias, e que as dificuldades atenuam-se num dualismo que, partindo da percepção pura em que sujeito e objeto coincidem, promova o desenvolvimento desses dois termos em suas respectivas durações – a matéria, à medida que se leva mais a fundo a sua análise, tendendo a não ser mais do que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e portanto se *equivalem*; o espírito sendo já memória na percepção, e afirmando-se, cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, um *progresso*, uma evolução verdadeira. (M.M. p.260)

À primeira vista, o resultado da investigação de Bergson sugere a idéia de uma solução que não alcança reverter, em um rearranjo satisfatório, a devastação promovida pela força de sua crítica. Por esse motivo terá sido amiúde questionado pelos acadêmicos e continua inspirando críticas como o recente artigo de Pavel Kouba, *O movimento entre tempo e espaço: Bergson em conflito com sua descoberta*. Esse autor questiona o verdadeiro alcance da ontologia de bergsoniana, uma vez que, segundo ele, Bergson “*não consegue descobrir relações claramente legíveis e fenomenalmente compreensíveis entre a mudança e a duração [...]. Ainda que o tema da ação vá claramente nessa direção, ele não ganha em Bergson força o bastante para poder esclarecer um pouco melhor essas relações complexas*” (KOUBA, 2004. p.218)<sup>19</sup> Por isso, para ele, o saldo filosófico de *Matéria e memória* seria o de um “*jogo empatado*”: *Bergson, nem vencedor, nem vencido*” (idem., p.219)

---

<sup>19</sup> KOUBA, P. “*Le mouvement entre temps et espace: Bergson aux prises avec sa découverte*” in: **Annales**

A despeito da pertinência dos aspectos formais desta crítica, deve-se ter em mente que a empresa de Bergson é, antes de tudo, experimental. Ela não se constituiu, desde o início, como sistema explicatório, mas como investigação. Por esse motivo, nada mais natural do que encontrar limites, pois esses estão, apesar dos esforços da ‘intuição’ de nosso filósofo, precisamente no complexo sistema da inteligência e de seu uso da linguagem, que tanto procurou desdobrar. Talvez seja essa dificuldade o fundo da crítica de Kouba, que, de fato, faz ver na filosofia de Bergson mais uma crítica do que um projeto lingüisticamente bem solucionado. É inegável, porém, a capacidade de seu alcance em iluminar, com suas centelhas de intuição, as obscuridades da visão metafísica.

Parece, inclusive, que essas dificuldades, nítidas aos olhos de Bergson, foram o seu maior incentivo para continuar exorcizando a linguagem com metáforas que se avolumaram para descrever o indescritível da experiência.

A pergunta que coloca na seqüência vem a calhar no contexto destas indagações:

Mas a relação entre corpo e espírito torna-se com isso mais clara? Substituímos uma distinção espacial por uma distinção temporal: os dois termos serão mais capazes de se unir? (M.M. p. 261)

Segue-se a isso mais uma complexa investida contra os estreitos limites da linguagem:

Convém notar que a primeira distinção não comporta graus: a matéria está no espaço, o espírito está fora do espaço; não há transição possível entre eles. Ao contrário, se o papel mais modesto do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas, se é nessa operação que ele teria contato com a matéria e também se distingue dela inicialmente, concebe-se uma infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido, o espírito capaz de ação não apenas indeterminada, mas racional e refletida. Cada um desses graus sucessivos, que mede a intensidade crescente da vida, corresponde a uma tensão mais alta de duração e se traduz exteriormente por um maior desenvolvimento do sistema sensório-motor. (*ibid.* p.261)

Com esse tipo de descrição da relação entre espírito-memória e matéria, as condições de se compreender a natureza da liberdade, finalmente aparecem no horizonte de *Matéria e memória*. A liberdade é, assim, a tendência evolutiva dessa união que ganha a representação de uma flecha que aponta no sentido de uma complexificação sensório-motora crescente promovida pela vida (nas formas vivas) no seio da matéria. O grau de liberdade é medido em função do grau de independência que essa complexificação dá ao vivente. “Assim, entre a matéria bruta e o espírito mais capaz de reflexão há todas as intensidades possíveis de memória, ou, o que vem a ser o mesmo, todos os graus de liberdade.” (*ibid.* p.261)

É dessa forma que Bergson conclui o famoso quarto capítulo de *Matéria e memória*. Ao contrário de idealistas e empiristas, sua noção de liberdade se encontra intimamente ligada às condições da existência. Nesta última, ele também se preocupa em mostrar como se dão as condições mais sofisticadas de adaptação dos seres vivos, no auge das quais se encontra uma

poderosa ferramenta: a inteligência humana. Esta, que se tornará assunto chave na sua abordagem evolutiva de *Evolução Criadora*, não deixa de ser uma das formas que o espírito desenvolve a serviço de seu exercício da liberdade. A inteligência representa a forma mais elevada que o espírito encontrou de exercer a sua liberdade na matéria ao longo do contexto evolutivo da espécie, mas ela só pôde vir a ser expressa no contexto da psicologia do indivíduo. Representa, contudo, uma síntese das possibilidades conquistadas pelo espírito ao longo sua evolução no campo material, e por isso, é necessariamente marcada pela natureza espacial. O espaço é (e tem sido) assim, condição do exercício da liberdade, seja na vida da espécie, seja na vida individual.

Dito isso, a idéia de espaço, inicialmente colocada por Bergson contra uma compreensão plana da realidade, ganha um estatuto de primeira grandeza na ordem da evolução dos seres vivos e de seu progresso no campo da liberdade. Esta, graças aos ganhos da espacialidade, mais especificamente na sua forma mais evoluída que é a inteligência humana, representa a conquista de cada vez mais “espaço” na matéria para o espírito, levando a evolução dos homens no sentido de uma espiritualidade cada vez mais capaz de se expressar. É assim que, paradoxalmente, a conquista da matéria, no que representa de limitações para o espírito, transforma-se na expressão máxima da criação do mesmo. Esse assunto que continuará a ser objeto de investigação em *Evolução* é, no fundo, o pensamento que vara o bergsonismo de ponta a ponta, cujo grau último de caracterização do espiritual é expressa na obra moral *As duas fontes da moral e da religião*.

Bergson, que era um evolucionista esclarecido, confiava na íntima relação entre as condições da existência e as formas criadoras de expressão da vida, passando pela estrutura interna de uma relação que não poderia deixar de se revelar igualmente na vida inteligente e moral dos seres. É essa a crença que alimentava sua fé, nada ingênua, numa *verdadeira evolução* da humanidade em direção a uma liberdade crescente.

#### 4. CONCLUSÃO

Tendo sido dito muito a respeito da originalidade e força investigativa do pensamento de Bergson, o qual nunca se rendeu diante dos dogmas do pensar, colocando os problemas sempre de uma forma nova e de acordo com as exigências da realidade em questão, é importante lembrar que esse pensamento impulsionado pela intuição metódica trazia uma mesma tese desde o começo do *Ensaio*. Essa tese era de que a liberdade, mesmo sendo um discurso representado pela capacidade da psicologia de aportar o novo para o campo dos seres, permanece ligada a uma forma fundamental de existência que lhe dá seu modo específico de expressão. Não é a outra coisa que se referia ao dizer no prefácio de seu livro que o problema da liberdade é aquele que é “*comum à metafísica e à psicologia*” (E.D. p.9). Em seu percurso, porém, comprova que a psicologia humana não é apenas essa forma que a liberdade do espírito imprimiu à experiência: ela é a expressão do maior grau de liberdade já atingido nela, justamente por melhor “inverter”, sob a forma da inteligência, a ordem do real, permitindo dominar e manipular a matéria em maior extensão, e em sentido contrário ao de sua tendência natural. Essa prática é a prova de que há uma sintonia fina entre espírito e matéria no nível mais elementar de sua coexistência, sem que, com isso, se trate de uma ordem definitiva.

Essa tese, ainda imprecisa naquele momento, faz Bergson partir de uma concepção ideal que se apresenta como dualista para outra, realista, que permita demonstrar como pode haver, entre a idéia abstrata de uma natureza que se subtende e outra que a manipula, uma relação de progresso real. Uma vez que, a cada novo momento, a configuração dessa relação sofre uma mudança absoluta em seu todo, sem manter, das qualidades anteriores, quaisquer vestígios reais, é inegável que, no nível ontológico mesmo, haja uma mudança absoluta que não pode ser dividida nem relativizada. Essa mudança passa a ser vista como condição para que o mesmo progresso seja efetivamente experimentado tanto pelo entendimento como pela sensibilidade. Tal condição indivisa – apresentada no início de *Matéria* como um conjunto de imagens – a qual permitirá, pelos esclarecimentos subseqüentes, ao espírito, assim como à matéria, afinarem-se nas infinitas durações que se abrem como possibilidades de infinitas formas de consciência, não pode ser outra que uma condição implicada no processo temporal. Ela é matizada ao longo de *Matéria e memória* e vem, por fim, a esclarecer a relação entre qualidade e quantidade, intenso e extenso pela diferença entre memória e percepção.

Nesse trajeto, Bergson verifica a dificuldade de se atribuir a unidade das imagens a uma natureza una devido à barreira que a compreensão espacial impõe. De acordo com esta, os objetos apresentados nas imagens seriam regiões reais na matéria, e a matéria, por isso, seria sólida e estática. Era necessário, assim, pelo recurso à intuição, empregar a inteligência de modo favorável à

observação direta do real para dela tirar uma dupla condição: uma *compreensão* intelectual que mostrasse a impossibilidade de uma realidade estática, e uma comprovação para a mesma, tirada da *observação* imediata.

Por essa metodologia intuitiva de Bergson, a existência que desse ensejo a que viessem a ser devidamente cumpridas essas duas condições, requereria, de fato, que o tempo estivesse em seu âmago, e que não houvesse intervalo sequer entre ele e aquilo que as imagens apresentam como *matéria*. O tempo tornava-se, assim, a razão primeira da mudança nas imagens, e a idéia de algo estático e de uma realidade sólida se mostrava, a cada passo, uma concepção inviável. Pode-se até dizer que a idéia de uma realidade, para proveito, seja da matéria, seja do espírito, viria a ser automaticamente uma idéia irreal se ela excluísse a *mudança* que caracteriza essencialmente essa relação espírito-material.

A mudança trazia, assim, uma importante questão: a de que, se “algo” muda, é porque já traz a mudança em seu interior como uma condição essencial, sendo essa natureza redutível apenas a si mesma. Isso significa que não existem realmente objetos estáticos, mas somente mudança contínua. Os objetos deixam de corresponder a uma realidade e tornam-se uma feição artificial dela dada à representação pela necessidade da ação. A matéria, assim, constituída pela instabilidade temporal e pela mudança pura, estaria em constante movimento e evolução, contrariando a compreensão espacial que a apresenta como instantânea e estática, da qual o efeito vertiginoso do tempo foi extraído.

*A realidade é então profundamente móvel, ela é a própria mudança.*

Este tema ganha, a partir de *Matéria e memória* uma importância crescente na metafísica de Bergson, marcando pelo conceito de matéria-movimento uma renovação na discussão metafísica em geral, renovação que já vinha há tempos sendo feita na física. Essa discussão que Bergson retoma de diferentes formas, mais adiante em seus escritos, tem seus efeitos inclusive sobre sua última obra, orientada para a ética e a religião. A sua idéia de movimento na base da existência é tão capital que, segundo ele, é graças ao pouco valor que recebera da tradição metafísica que as aporias e antinomias se multiplicaram no caminho dos metafísicos.<sup>20</sup>

Em *Percepção da mudança*, texto coletado a partir das conferências que Bergson proferira em Oxford em 1911, ao perguntar a seu auditório pelas razões das interdições que os filósofos fizeram à metafísica, a mais célebre das quais sendo a interdição kantiana, ele responde:

---

<sup>20</sup> Em *Introdução à metafísica*, texto escrito em 1903, Bergson dedica dois dos tópicos finais (IV e V) a esclarecer que a má compreensão da natureza móvel não trouxe apenas prejuízos para a explicação dos sistemas da metafísica, mas foi o problema essencial que se impôs aos metafísicos, desde o interior de seu pensamento e no modo como apreendiam a realidade, impedindo-os de conquistar a natureza móvel da relação corpo-alma. Este texto é de grande força, devido a tal conclusão, talvez somente então manifesta de modo tão claro em seu pensamento; o que, de mesmo modo, acabaria por lhe dar a possibilidade de definir a metafísica como sendo por excelência a filosofia do movente, resgatando-a das antinomias e contradições em que se via encerrada. (P.M. p.219-21)

Pensaram assim porque imaginaram que nossos sentidos e nossa consciência, tal como funcionam na vida cotidiana, nos faziam apreender diretamente o movimento. Eles creram que, por nossos sentidos e nossa consciência, trabalhando como trabalham ordinariamente, nós realmente percebemos a mudança nas coisas e a mudança em nós. Então, como é incontestável que ao seguirmos os dados habituais dos nossos sentidos e de nossa consciência chegamos, na ordem das especulações, a contradições insolúveis, eles concluíram disso que a contradição era inerente à mudança ela mesma e que, para se subtrair a essa contradição, era necessário sair da esfera da mudança e se elevar acima do tempo. Tal é o fundo do pensamento dos metafísicos, como também desses que, com Kant, negam a possibilidade da metafísica. (P.M. p.161-62)

Bergson, então, reitera sua importante conclusão: “ *A metafísica nasceu, com efeito, dos argumentos de Zenão de Eléia relativos à mudança e ao movimento. Este Zenão que, ao chamar a atenção sobre o absurdo daquilo que denominava de mudança e movimento, conduziu os filósofos – Platão sendo o primeiro – a buscar a realidade coerente e verdadeira naquilo que não muda. E é porque Kant acreditava que nossos sentidos e nossa consciência se exercem efetivamente em um tempo verdadeiro [...] que ele julgou a metafísica impossível...*” ( *ibid.* p.162)

Assim sendo, resgatar o verdadeiro sentido da mudança, para além de qualquer experimentalismo prático, é a única maneira que Bergson vê de reabilitar a metafísica. Isso após enfatizar que essa noção é a razão de ser da própria filosofia.

Mas, se esse é o sentido teórico de tal resgate, no campo da experiência, a importância do movimento se torna o de condição incontestável da existência como um todo. “ *O movimento é a realidade mesma*” ( *ibid.* p.165), “ *se o movimento não é tudo, ele não é nada*”. Isso porque “ *toda mudança real é uma mudança indivisível*” ( *ibid.* p.167-68), é um fundamento em si.

Em sentido contrário, Bergson descreve os enganos da metafísica viciada nas formas imóveis. Ele diz: “ *isso que nós chamamos de imobilidade é um certo estado de coisas análogo àquele que se produz quando dois trens andam com mesma velocidade, no mesmo sentido, sobre duas vias paralelas: cada um dos trens está então imóvel para os viajantes sentados no outro.*” É até mesmo possível, nessa condição que o passageiro de um dos trens estenda a mão para o do outro, pois aí está simulada uma falsa imobilidade que permite que ações possam ser perpetradas nos dois sentidos. É essa, no fundo, a lógica da vida prática que Bergson não cansa de tentar explicitar. Daí viria o engano do entendimento e da metafísica da inteligência, que reproduz o modelo dos trens paralelos. “ *Se a mudança é contínua em nós e contínua também nas coisas, em compensação, para que mudança ininterrupta que cada um de nós chama de “eu” possa agir sobre a mudança ininterrupta que chamamos de uma “coisa”, é necessário que essas duas mudanças se encontrem, uma em relação à outra, numa situação análoga à dos dois trens [...]*” ( *ibid.* p.168).

No campo da percepção, a situação é análoga: “ *não há percepção que não se modifique a cada instante. De sorte que a cor fora de nós é a mobilidade mesma, e que a nossa própria pessoa é a mobilidade também. Mas todo o mecanismo de nossa percepção das coisas, como aquele da*

*nossa ação sobre as coisas, foi regulado de maneira a produzir aqui, entre a mobilidade externa e a mobilidade interna, uma situação comparável àquela de nossos dois trens” (ibid. p.168)*

Desse ponto, Bergson vai ao que há de mais crucial na sua teoria do movimento, ponto já explicitado em *Matéria e memória* e, logo depois, em *Introdução à metafísica*. Ele diz “*existem mudanças, mas não existe, sob as mudanças, coisas que mudam: a mudança não precisa de suporte. Há movimentos, mas não há objeto inerte, invariável, que se move: o movimento não implica um móvel.*” (ibid. p.169) Chega ao fundamentos que a própria física atribui à realidade material: “*sem duvida, a ciência começa por atribuir a essa mobilidade um suporte. Mas à medida que ela avança, o suporte recua; as massas se pulverizam em moléculas, as moléculas em átomos, os átomos em elétrons ou corpúsculos: finalmente, o suporte atribuído ao movimento parece não ser mais do que um esquema cômodo – simples concessão do conhecedor aos hábitos da nossa imaginação visual.*” (ibid. p.171)

Bergson, então, retoma a discussão iniciada no segundo capítulo de *Ensaio*, sobre a duração interna, e lhe dá uma descrição mais detalhada à luz dos pressupostos recém levantados. Ele quer mostrar que é na vida interna, mais do que em qualquer outro lugar, que as contradições do movimento e da natureza material se fazem sentir, motivo por que a descrição das multiplicidades da duração conduziram, no *Ensaio*, a uma série de dificuldades descritivas da relação corpo-espírito. A vida interior que se pretende una e ao mesmo tempo múltipla é tão inexplicável pela inteligência quanto a descrição da matéria que se pretende móvel e ao mesmo tempo ligada a um suporte. Como poderia essa interioridade ser concebida se dependesse da corporeidade das afecções, que devem por definição ser exteriores? Bergson mostra que se trata de uma situação análoga à idéia do movimento puro. O corpo, que é um falso suporte da matéria, é também um falso suporte das mudanças que a vida introduz nele, estabelecendo, no nível mínimo da existência, uma continuidade que, mesmo não dada ao conhecimento no nível consciente, é a razão pela qual se pode falar de uma unidade indivisa do corpo com o espírito. De outro modo, a caracterização da duração – que é, de direito, evidentemente dupla – teria se tornado, no mínimo, uma impossibilidade lógica. “*A verdade é que não há [na duração] nem substrato rígido imutável, nem estados distintos que aí passam como atores numa cena. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior – melodia que seguiu e seguirá indivisível, do começo ao fim da nossa existência consciente. [...] É justamente essa continuidade indivisível de mudança que constitui a duração verdadeira. [...] ela é] isso que sempre se chamou de tempo, mas o tempo percebido como indivisível” (ibid. p.172).*

Em semelhante concepção de uma *mobilidade universal*, o tempo se torna a noção que caracteriza a existência, não a matéria definida pelos metafísicos. A verdadeira matéria é temporal, assim como o é a vida, e o que é temporal só se realiza no movimento. “*É, então, bem verdade que*

*o tempo se mede por intermédio do movimento*” (D.S. p.48) O movimento torna-se, assim, de fato, como nos dizia Worms, o que Bergson considera “*a questão metafísica por excelência, aquela que obriga passar da dedução teórica da duração à questão de sua existência real, em nós e nas coisas*” (WORMS, 2004. P.69); ela é a comprovação da existência, seja corporal, seja espiritual, e é em termos dessa relação dada somente como diferenciação interna no campo da existência que se pode falar de simultaneidade.

A idéia de uma simultaneidade verdadeira entre o interior e o exterior ganha outra acepção. Ao contrário da falsa simultaneidade que se traduz pelo paralelismo entre um dentro e um fora segundo uma noção espacial, a verdadeira simultaneidade é aquela que ocorre entre fluxos internos a uma só existência – que não deixa de ser uma *duração* – e não entre dois instantes abstratos. Essa descrição já elaborada em *Matéria* é também objeto preciso da análise de *Duração e simultaneidade* (D.S. p.51), em que Bergson, ao depor contra a teoria da relatividade de Einstein, ilustra a diferença entre duas durações pela inegável filiação de ambas a uma terceira que, na verdade, é a mesma que as outras duas. Uma vez que a matéria é colocada nos termos de uma existência intangível, a efemeridade se torna parte constituinte, seja da vida compreendida como interna e espiritual, seja da vida dada como externa e material. A simultaneidade passa a medir a relação entre dois momentos quaisquer dessa matéria-espírito, relacionados a uma terceira e mesma realidade qualquer, porém, em referência a um único “instante imaginário” no tempo. “... *chamamos de simultaneidade dois fluxos exteriores que ocupam a mesma duração porque eles se dão um e outro na duração de um terceiro, o nosso: esta duração não é mais do que a nossa quando nossa consciência só olha para nós, mas ela se torna igualmente a deles quando nossa atenção abraça os três fluxos em um só ato indivisível.*” (*ibid.* p.51) Esse momento da simultaneidade é sempre um novo momento no universo, e é, no fundo, o motivo de toda diferenciação possível: ele é obrigatoriamente a nova feição da mudança que se dá numa relação entre múltiplos momentos da matéria, feição que se realiza como uma mudança absoluta e constante que recebe o nome de qualidade<sup>21</sup>. Apresenta-se, contudo, como relativa (como quantidade) para uma visão atenta que não vê a mudança considerada em si, mas como se ela fosse uma atribuição externa a algo que era originalmente estático. Nesse sentido, “*as simultaneidades [permitem apenas que] meçamos um escoamento de duração em relação a um outro.*” (I.M. p.146)

Em *Introdução à metafísica*, Bergson diz que “*nossa duração se assemelha em certos aspectos à unidade do movimento que progride, em outros, a uma multiplicidade de estados que se espalham, e nenhuma metáfora pode dar conta de um desses aspectos sem sacrificar o outro.*” (*ibid.* p.136-7) Isso porque as metáforas estão impregnadas pela espacialidade que ganham como instrumentos da linguagem. “*A vida interior é tudo isso de uma vez, variedade de qualidades,*

*continuidade de progresso, unidade de direção.* Não poderíamos representá-la por imagens. [...] *Aquele que não for capaz de se dar a intuição da duração constitutiva de seu ser, nada seria capaz de fazê-lo, e os conceitos menos ainda que as imagens*” (ibid. p.137) A idéia que anima a descrição de Bergson, mais uma vez, é a de que não utilizamos a ferramenta certa para auscultar as naturezas móveis. O movimento, esteja ele em seu estado puro no universo, esteja ele na conformação múltipla da duração – que é, no fundo, o movimento considerado, não somente no universo, mas como variação em seu interior, nos limites dados pela vida –, passa sempre para a consciência por um *suporte* que lhe subtende. Nisso, talvez, consiste toda a dificuldade de se compreender a ontologia proposta por Bergson.

Nela, o elemento original é o movimento, e este é irreduzível. Bergson, sem nenhum receio, coloca-o na base da existência do todo. Ao contrário daqueles que concebem o objeto imóvel como o fundo do real, ele dirá que “*é o movimento que é anterior à imobilidade*”. (ibid. p.147) O que os objetos representam não são sequer “*partes do movimento; são aspectos dele; são apenas [...] suposições de paradas. Jamais o móvel está realmente em qualquer um dos pontos [em que é representado]; quando muito podemos dizer que ele passa por eles. Mas a passagem que é o movimento, não tem nada em comum com a parada que é imobilidade.*” “*Os pontos não estão no movimento, como partes, nem mesmo sob o movimento, como lugares do móvel. Eles são simplesmente projetados por nós sob o movimento, como lugares onde estaria, se parasse, um móvel que, por hipótese, não se detém. Não são, pois propriamente falando, posições, mas suposições, aspectos ou pontos de vista do espírito. como, com pontos de vista, construiríamos uma coisa?*” (ibid. p.146)

O intuito de Bergson é apontar para a questão metafísica essencial, a saber, à necessidade de buscar uma realidade primeira, sem se deixar enganar por seus subprodutos. Essa realidade seria a única a prover a verdadeira diferença que caracteriza qualquer *acontecimento* nela. Ela dá testemunhos de que o fato incontornável é a indivisibilidade dos objetos, razão por que a metafísica tem seu domínio bem definido. A busca da metafísica torna-se, assim, a busca daquilo que Deleuze bem esquematizou sob o nome de “*diferença de natureza*” nas coisas.

Pode-se, por tudo isso, dizer que o movimento, assim como a liberdade, idéia-base de todo o bergsonismo, já se prenunciava igualmente no início do *Ensaio* e atravessa subterraneamente todo o seu texto para chegar a ter as devidas condições de ser expressa em *Matéria* e no resto de sua obra. O movimento, como pôde ser comprovado pelos textos ulteriores de Bergson, também ganha a devida importância e passa ser um campo de conhecimento específico, não somente da sua teoria, mas, como ele tanto insiste, da condição de se fazer metafísica.

---

<sup>21</sup> Ver também: I.M. p.152 *et seq.*

## 5. BIBLIOGRAFIA

### Obras de Henri Bergson

**A evolução criadora.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 320 p.

**A evolução criadora.** São Paulo: Martins Fontes, 2005. 400p.

**As duas fontes da moral e da religião.** Coimbra: Almedina, 2005. 265 p.

**As duas fontes da moral e da religião.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978. 263 p.

**Cartas, conferências e outros escritos.** São Paulo: Abril Cultural, 1979. 238 p. (Os Pensadores).

**Cursos sobre a Filosofia Grega.** São Paulo: Martins Fontes, 2005. 343 p.

**Durée et simultanété:** à propos de la théorie d'Einstein. 7e. ed. Paris: PUF, 1968. 216 p.

**Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.** Lisboa: Ed. 70, [198-]. 164 p.

**Essai sur les données immédiates de la conscience.** 6e. ed. Paris: F. Alcan, 1908. 184 p.

**L'énergie spirituelle:** essais et conférences. 58e. ed. Paris: PUF, 1955. 214 p.

**La pensée et le mouvant.** Paris: PUF, 1969.

**Matéria e memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 291p.

**Matière et mémoire:** essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris: PUF, 1999. 284p.

**Memória e vida:** Textos escolhidos por Gilles Deleuze. São Paulo: Martins Fontes, 2006.184 p.

**O pensamento e o movente:** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

**O riso.** São Paulo: Martins Fonte, 2000.

### Outros autores

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.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo.** São Paulo: Ed. 34, 2004. 139 p.

\_\_\_\_\_. **L'image mouvement.** Paris: Les Éditions de Minuit, 2003. 304 p.

DIAMANTINO MARTINS, S. J. **Bergson:** A intuição como método na metafísica. Porto: Tavares Martins, 1957 (ed. 2) 312p.

HOFFDING, H. **La philosophie de Bergson.** Paris: Alcan, 1916.

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

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

\_\_\_\_\_. **Primeiras e últimas páginas.** Campinas: Papyrus, 1995. 375 p.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** São Paulo: Nova Cultural, 1996. 511 p. (Os Pensadores).

LE ROY, E. **Une philosophie nouvelle:** Henri Bergson. Paris: Alcan, 1912.

\_\_\_\_\_.; ROMEYER, B.; KUCHARSKY, P. Et al. **Bergson et Bergsonisme.** Paris: Beauchesne et fils, 1947.

MARITAIN, J. **La philosophie bergsonienne.** Paris: Rivière, 1913.

- MOORE, F.C.T. **Bergson, Thinking Backwards**. London: C.U.P., 2004.
- MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie. **La liberté**. Paris: PUF, 4e. ed. 1983. (Le Philosophe)
- PENIDO, M. T.-L. **La méthode intuitive de Bergson**. Paris: [s.n.], 1956.
- PINTO, Débora C. M. **Tese de Doutorado** em Filosofia pela FFLCH/USP. 2000. Inédita.
- \_\_\_\_\_. “*Bergson e os dualismos*” in: **Trans/form/ação** v.27(1). São Paulo: Ed. Unesp. 2004. p. 79-92.
- \_\_\_\_\_. “*O tempo e seus momentos interiores: heterogeneidade qualitativa e diferença interna como marcas da duração bergsoniana*.” 2005. inédito (arquivo digital) 23 p.
- \_\_\_\_\_. “*Espaço, extensão e número: suas relações e seu significado na filosofia bergsoniana*” in **Discurso** n° 29. São Paulo: Discurso Editorial, 1998. p.133-174
- PRADO JÚNIOR, Bento. **Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson**. São Paulo: Edusp, 1989. 223 p. (Série Passado e Presente)
- \_\_\_\_\_. **Erro, ilusão, loucura: Ensaios**. São Paulo: Editora 34, 2004. 279 p.
- PRIGOGINE, Ilya. **O nascimento do tempo**. Lisboa: Edições 70, 1988. 78p.
- RAVAISSON, Felix. **El habitó**. Trad. Hernán M. Gonzalez. Quito: ed. PUC, 1976. p.217-277.
- ROSSETTI, Regina. **Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente**. São Paulo: Edusp, 2004. 166 p. (Série Ensaios e Cultura)
- SILVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994. 357 p. (Coleção Filosofia; 31)
- SOULEZ, Philippe.; WORMS, Frédéric. **Bergson: Biographie**. Paris: PUF, 2002. 394 p.
- WHITEHEAD, A. N. **Science and the Modern World**. London: C.U.P.,1953.
- WORMS, Frédéric. (org.) **Annales Bergsoniennes, tome I: Bergson dans le siècle**. Paris: PUF, 2002. 374 p. (Épiméthée)
- \_\_\_\_\_. (org.) **Annales Bergsoniennes, tome II: Bergson, Deleuze, la phénoménology**. Paris: PUF, 2004. 535 p. (Épiméthée)
- \_\_\_\_\_. “*A concepção bergsoniana do tempo*” in **Dois Pontos: Temporalidade na filosofia contemporânea**. Curitiba: UFPR, 2004. p. 129-149.
- \_\_\_\_\_. **Bergson ou les deux sens de la vie**. Paris: PUF, 2004. 362 p.
- \_\_\_\_\_. **Introduction à Matière et Mémoire de Bergson**. Paris: PUF, 2001. 330 p.
- \_\_\_\_\_. **Le vocabulaire de Bergson**. Paris: Ellipses, 2000. 64 p.

Versão final aprovada pelo orientador em 20 de dezembro de 2006.

Assinatura do orientador : \_\_\_\_\_.